

ESTUDIOS y NOTAS

DERECHO Y DIALOGO (*)

Una y otra vez, a lo largo de muchos siglos, ha conmovido a los hombres el sobrecogedor diálogo de Antígona y Creonte; un diálogo en el que se hace carne la permanente pugna entre el orden jurídico positivo —las leyes dictadas por los gobernantes de la Tierra— y aquellas otras normas no escritas, inquebrantables, de los dioses, transcendentales al lugar y al tiempo. No en vano Hegel evocaba ese pasaje de Sófocles como uno de los textos más acuciantes para el espíritu humano.

Pero en esa misma ciudad de Tebas, unas horas más tarde, las viejas piedras del palacio de Edipo iban a ser silenciosos testigos de otro diálogo no menos estremecedor: el de Creonte y Hemón, su hijo profundamente amado. Si en el grito de Antígona latían las exigencias más insobornables de la conciencia y la voz augusta de los dioses frente al orden externo de la ciudad y al ejercicio técnico del poder político, las palabras de Hemón van a sonar ahora como la lejana voz del pueblo que, de mero objeto de la acción de gobierno, aspira a ser protagonista de un diálogo con el Rey. Hemón llega hasta su padre no en actitud de rebeldía, sino en testimonio de una lealtad heroica hasta la muerte. Creonte conoce esa fidelidad del hijo, pero le inquieta que su fortaleza varonil pueda quebrarse por piedad y complacencia hacia Antígona, la grácil prometida. Para robustecer la adhesión del hijo a los principios de su acción política, le recuerda que no es posible tolerar el desorden en la casa ni la anarquía en la ciudad. Sólo la disciplina salva los hogares y los Estados, y para mantenerla el gobernante no puede claudicar ante la voz de la sangre ni ante la fragilidad y ternura de una mujer.

Pero Hemón no está allí para invocar motivos sentimentales,

(*) Conferencia de inauguración del curso 1959-1960 en el Instituto de Estudios Jurídicos (Madrid, 12-II-60).

sino para algo inmensamente más hondo. El pueblo, todo el pueblo sufre por la condena de Antígona, y critica la decisión del jefe en los recodos de las plazas, o en el silencio de los hogares. Hemón, que, con llaneza de auténtico príncipe, baja a las calles, convive con las gentes y escucha sus decires, siente en sus entrañas la brecha que se abre entre los ciudadanos y el Rey, y el peligro creciente para la felicidad misma del padre, que es su máspreciado tesoro. Urgido por ese sentimiento interior, se decide a rogarle que no deje reinar en su alma la idea de que sólo el que manda posee la verdad, cuando el honor auténtico del rey radica en saber oír. Creonte rechaza con cólera lo que considera intolerable reproche del hijo, o peor aún, exigencia de la ciudad. *¿Es que Tebas se atreve a querer dictarle órdenes? ¿Es que acaso va a gobernar él —el rey— con criterio prestado, en beneficio de los demás?* Hemón replica con doliente fortaleza, que no hay ciudad que sea el bien de un hombre solo. Pero Creonte se revuelve con áspera tensión: «¿Una ciudad es algo más que el dominio de su jefe?» A lo que Hemón, presto ya para el supremo sacrificio, contesta con indecible amargura: «¡Ah, padre mío, es que has nacido para mandar tú solo en una ciudad vacía!»

* * *

Con estas tremendas palabras que el genio de Sófocles regaló para siempre a la meditación de los hombres, se abre de golpe el problema del *diálogo como estructura fundamental de la convivencia humana*.

Tal vez no sea inoportuno que en este Instituto, consagrado al fomento de los estudios jurídicos, un grupo de hombres de buena voluntad reflexionemos sobre las graves e incitantes proyecciones que ese problema tiene sobre la esencia misma del Derecho, la formulación de las leyes y el ejercicio del poder político. Mis sencillas palabras de esta tarde no aspiran más que a dar paso a esa meditación colectiva, y son como el preámbulo de un estudio más amplio para el *Anuario de Filosofía del Derecho*, que ofrendo a la memoria de nuestro desventurado amigo Enrique Gómez Arboleya. Séame permitido traer aquí, con emoción, su recuerdo como símbolo de un hombre que amó desesperadamente a la Ciencia y a la Universidad, y que al servicio de ambas, arrastra-

do por una conciencia extremada y lacerante de responsabilidad, consumió sus energías interiores, y en ese desigual combate —que sólo el corazón sin límites de Dios puede comprender en su inmenso dramatismo—, se alejó de nosotros, dejando un hueco que cada día nos duele más. Desde aquí, desde esta casa donde aún resuenan sus palabras transidas de saber y donde quedan huellas de su trabajo incansable, elevemos al Señor nuestra confiada plegaria para que El, en Su Infinita Misericordia, otorgue a nuestro fraternal amigo la paz y la dulzura interior que en vano buscó en esta tierra.

Y tras esta pensosa evocación, reciba ahora el excelentísimo señor ministro de Justicia, que se digna presidirnos, además del testimonio de nuestro agradecimiento por la atención y el mecenazgo que presta a este Instituto, mi personal reconocimiento, vivo y sincero, por el honor que me hace al atender con benevolencia a mis palabras, como si quiera dar ejemplo de ese fino rasgo de prudencia política que es saber escuchar. Y este sentimiento de gratitud lo extiende a todas las demás personalidades aquí congregadas, en número y calidad que me abrumen, y a tantos maestros y amigos que tienen mayores títulos que yo para discurrir en alta voz sobre el incitante tema de esta tarde.

I.—DIÁLOGO Y VIDA HUMANA

En verdad, la raíz del problema que nos ocupa *está en la naturaleza misma del hombre y en la ordenación divina del mundo*. La vida humana es constitutivamente diálogo. Pero el hombre es ser racional, ser con «logos», ser *dialogante*. Dialoga, por de pronto, consigo mismo; y luego, dialoga con Dios y con los demás hombres. Estos *diálogos de religación* con realidades que le trascienden arraigan en su habla interior, en aquel diálogo primordial. Incluso el hombre vulgar, el adocenado, el inauténtico, el que parece resbalar sobre la trivialidad de su existencia, se apoya en algún momento decisivo en ese coloquio hacia dentro, coloquio sin sonidos que le hace ser hombre.

En esto y sólo en esto, el hombre se asemeja de algún modo a Dios mismo, por pobre e imperfecta que la semejanza sea.

Dios es espíritu, y en el seno de la Trinidad Santísima se entretiene un diálogo —el diálogo amoroso del Padre y del Hijo— en el que toda otra existencia tiene su raíz, en el que todos los demás seres tienen su fundamento.

Pero mientras que a las piedras, a las plantas, a los animales brutos, Dios les trazó su órbita y su destino, sin posibilidad de contradicción, al hombre le otorgó la dignidad suprema de resistirle y de replicarle, en suma, de poder dialogar con El. Cuando las primeras páginas de los Libros Sagrados nos dicen que Dios hizo al hombre «a Su imagen y semejanza», vale tanto como si nos revelaran que le hizo capaz de conversar con El. La vida humana, en su dimensión más honda, es un diálogo con el Señor, el más radical y definitivo de todos los diálogos: El diálogo de que hemos surgido y «en el que existimos y somos», según la expresión lapidaria de San Pablo. Dios podía haber hecho al hombre cosa, árbol, bruto, máquina, objeto cualquiera de su acción soberana; pero le hizo a Su imagen: pensamiento, palabra, libertad creadora... ¿Sería osado decir que si troqueló así al hombre fué porque El mismo necesitaba dialogar con alguien que se le pareciera? No es impiedad, sino hermoso pensamiento figurarse que Dios buscó en el hombre la comprensión intelectual de Su propia belleza y de Su poder, el canto consciente de Su gloria. Por eso la religación del hombre a Dios —la religión, sin más— es supremo diálogo. Un diálogo a tientas mientras dura la vida, con reflejos de luz en la contemplación inefable, con cálida caricia en la plegaria sonora, con comunicación total en el coro de los bienaventurados.

También los griegos intuyeron la hermosura y el patetismo de esa dimensión humana. En el inmenso escenario del Cosmos, el hombre es el único ser que entiende y enseña, y por eso es el único capaz de dominar a todos los otros seres. Si la razón, el logos, «es la parte mejor y más divina del hombre» —como Aristóteles recuerda en el umbral mismo de su «Política», prolongando la enseñanza de Sócrates y de Platón (1)—, la actividad humana más radical será el primario e inmediato ejercicio interior en que el espíritu toma conciencia de sí mismo y se constituye como diálogo. Tal vez esté ahí la clave para entender la decisiva

(1) *Ethic. Nic.*, lib. X, cap. VIII.

lección aristotélica cuando escribe en el tratado «*Del alma*»: «*Meditar es un progreso hacia sí mismo*» (2).

Hay una dialéctica, un diálogo interior, que es movimiento y aventura incesante de la mente humana en el esclarecimiento del secreto de sí misma y de los enigmas del mundo. Por eso Sócrates, maestro de maestros, fué el diálogo hecho hombre, y toda su inmensa peripecia se cifró en hacer de cada hombre un viviente diálogo.

Nadie tal vez mejor que San Agustín para entender esa radical estructura del alma humana. Como si en él se hubieran encontrado de golpe la luz de la revelación y toda la sabiduría clásica, unas áureas páginas suyas caracterizan la vida del espíritu como *palabra interior*, discurso del alma consigo misma y con la Verdad que habita *in interiore homine*: «*No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad*» (3).

Pero ese diálogo interior tiende a desbordarse, a ser — en el sentido etimológico, más riguroso y estricto del término — habla *con los demás seres*, conversación del *hombre con su contorno, con su mundo*. Desde su intimidad espiritual se abre al contacto *con las cosas*; contacto del gesto y de la palabra, de la mirada y de la pregunta, en una permanente comunicación hasta con las realidades más sencillas y elementales, los enseres y utensilios en que se apoya, de que se vale para existir. ¿Quién no se ha conmovido interiormente al contemplar el espectáculo del niño que dialoga con su juguete roto o del hombre en tribulación que se afana en apoyarse en la callada respuesta del perro o del caballo, del animal amigo? También esto fué designio de Dios. Dios podía haber dado directa e inmediatamente nombre a las cosas, pero prefirió que lo hiciese el hombre, según revela el capítulo segundo del Génesis: «*Así pues, habiendo (Yahveh) formado de la tierra todos los animales del campo y todas las aves del cielo, condújolas ante el hombre para ver cómo los llamaba y que toda denominación que el hombre pusiera a los seres vivientes tal fuese su nom-*

(2) *Del alma*, II, 5-417 b 5; Cfr. las finas reflexiones de ORTEGA en el «Prólogo» a la *Historia de la Filosofía* de EMILE BREHIER (en «Obras completas», VI, págs. 409 y ss.).

(3) *De vera Religione*, cap. XXXIV, (en «Obras completas», ed. BAC., tomo IV, pág. 159).

bre; el hombre impuso, *pues, nombre a todos los ganados, a todas las aves del cielo y a todas las bestias salvajes.*»

A través de ese primer lazo, el del lenguaje, el hombre atrae a su órbita propia a los otros seres y los incorpora de alguna manera a su plano de «hominidad», como agudamente señaló Ortega ante el fenómeno de la *domesticación* de los animales (4).

Pero eso no era todavía suficiente. En el mismo escenario del *Génesis*, después de que el Señor confiriera a Adán esa capacidad para poner nombre a las cosas, se revela que quiso darle como compañía y complemento otro ser espiritual y dialogante, semejante a él. Porque «era malo que el hombre estuviese solo», creó a la mujer, y los entregó recíprocamente el uno al otro, como protagonistas de una intercomunicación de amor que perpetuaría la vida. El primer vínculo social nació así bajo el signo del diálogo. En la radical soledad del primer hombre se abría brecha, con la comunicación del espíritu y de cuerpo a cuerpo, a través de la palabra y el gesto, del pensamiento y de la voluntad entrelazados con la voluntad y el pensamiento de otro ser humano, un expansivo y creciente diálogo en que se cifrará todo el despliegue posterior de la historia humana (5).

A esta luz es posible entender el hondo sentido con que San Agustín subrayó la finalidad *magistral* del lenguaje. Cuando hablamos, pretendemos *enseñar o aprender*, y ambas cosas laten en cada pregunta de nuestra vida (6). Hay una fecundación de espíritu a espíritu a través de la palabra, del diálogo. El doctor Angélico pudo rigurosamente decir que la virtud propia de la palabra humana es engendrar algo espiritual en el alma del que la recibe (7). Se engendra la vida en palabras de amor; se engendra la ciencia en palabras de sabiduría. ¿Qué es la vida teórica, intelectual, sino un esforzado diálogo del hombre con sus ideas, un tenaz y hermoso empeño de ir desvelando desde dentro las esencias y las leyes de las cosas? ¿Qué es la historia

(4) J. ORTEGA Y GASSET: «Prólogo» a *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebeas (en «Obras completas», VI, págs. 458-459).

(5) Cfr. también ORTEGA: *La rebelión de las masas* «Prólogo para los franceses» (en «Obras completas», IV, págs. 114-116).

(6) *De Magistro*, I, 1 (en «Obras completas», BAC., tomo III, pág. 682).

(7) *Comm. Perih.*, lib. I, lec. 5, núm. 16; cfr. *De natura verbi intellectus* (en «Opuscula Philosophica», ed. Marietti, Roma, 1954, pág. 93).

de la filosofía —como J. Conde certeramente ha dicho (8)— sino un diálogo con los grandes filósofos? Más aún, en su esencia, la Filosofía es *suprema comunicación* en el nivel de la inteligencia natural, como la Teología lo es en el plano de la luz increada. Karl Jaspers ha subrayado como pocos en nuestro tiempo esa *exigencia de comunicación, de diálogo*, que es —junto al asombro y a la conmoción del espíritu ante las situaciones límites: el dolor, la enfermedad y la muerte— una de las más profundas raíces de la actitud filosófica (9).

No es posible detenernos más en estas consideraciones preliminares sobre la *función ontológica del diálogo* en la vida humana (10) ni sobre su *función ética*, como vínculo de valoración y ordenamiento de la conducta propia, en el diálogo interior de la conciencia (11). Como cierre de este primer punto baste con evo-

(8) F. J. CONDE: *Introducción a la antropología de Xavier Zubiri*, en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 67 (págs. 1-16).

(9) KARL JASPERS: *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Trad. esp. Fondo de Cultura Económica, México. Cfr. N. ABBAGNANO: *La metodología delle scienze nella Filosofia contemporanea*, en «Saggi di critica delle scienze». Torino, 1950, y en general. G. SANTINELLO en la voz «Diálogo» *Enciclopedia filosófica*, del Istituto per la collaborazione culturale. Venecia-Roma, 1957, tomo I, cols. 1559-1560.

(10) Cfr., por ejemplo, J. ORTEGA Y GASSET: *El hombre y la gente*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1957, págs. 259 y ss.; K. VOSSLER: *Filosofía del lenguaje*, trad. esp. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1942, págs. 105 y ss. (sobre todo pág. 108) y páginas 165 y ss.; L. LACHANCE, O. P.: *Philosophie du langage*, eds. du Lévrier, Montreal, 1943, *passim*.

(11) Cfr. simplemente el *De vera Religione* y el *De Magistro*, de SAN AGUSTÍN, o cualquiera de los grandes textos de la ascética cristiana (Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Fray Luis de Granada, San Ignacio de Loyola, San Francisco de Sales, Pascal, etc.). EDWARD SAPIZ (*El lenguaje*, trad. esp. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1954, páginas 10 y ss.) insiste en el carácter no instintivo, «cultural, artístico», del lenguaje... *espiritual*, en suma (página 17). También, en cierto sentido, K. VOSSLER: *Filosofía del lenguaje*, cit. (en el capítulo «Lengua y vida»). Superando actitudes extremas puede sostenerse que en el lenguaje se da una base *natural*, y un aporte *artístico*, cultural, de enorme importancia —[la acción del espíritu]—; lo cual no quiere decir que el lenguaje sea algo meramente racional, que haya una ecuación pensamiento = lenguaje, sino una presencia en el lenguaje de la totalidad anímica del hombre (confróntese P. LACHANCE: *Philosophie du langage*, cit., caps. II-IV sobre el origen del lenguaje; págs. 18 y ss.; también SAPIZ, op. cit., págs. 20 y siguientes).

car el mito de Robinson, quien, para no enloquecer en la tremenda soledad de su isla, y no bastándole el coloquio con las cosas y con los animales, sube a las crestas de las montañas y grita una y otra vez para que el eco de su voz le haga sentirse en diálogo con otros hombres. A través de este símbolo penetramos en una tercera y decisiva función del diálogo: *la función política*, en el sentido más amplio de constitución y desenvolvimiento de los vínculos sociales que hacen posible la vida histórica del hombre y le abren la vía al cumplimiento de su supremo destino.

II.—LA POLÍTICA COMO DIÁLOGO

Abordemos este segundo momento de nuestra meditación recordando con Santo Tomás que la política no fabrica a los hombres, sino que los recibe tal como son por naturaleza (12), aunque —y esto es obvio— la acción política, como toda acción de cultura, opera sobre esa realidad natural en función de determinados fines y valores.

Si el hombre se nos ha revelado ontológicamente como *ser pensante y coloquial*, indigente de diálogo con Dios, con las cosas y con los demás hombres, esa estructura personal no podrá menos de condicionar la estructura misma de la sociedad y del Derecho.

No se trata de detenernos en un análisis de las *formas sociales* de la existencia humana, ni de los tipos o modos de la organización del Estado, sino de reflexionar sobre algo más elemental y primario: el enfrentamiento de una *concepción de la política como monólogo* y una *concepción de la política como diálogo*. Problema decisivo, porque en su base hay implicada una cuestión que afecta a las leyes mismas del desenvolvimiento del espíritu humano. Sin adentrarnos ahora en esta perspectiva ontológico-gnoseológica de la cuestión, porque agotaríamos el tiempo de que disponemos, quisiéramos destacar que la mente del hombre, en su búsqueda de la verdad, en su apetito insaciable de saber, se mueve entre los dos polos de la *opinión* y el *dogma*. Sin *dogmas* —en el sentido más amplio, es decir, verdades a las que la mente se adhiere como recibidas desde una instancia superior y no susceptibles de revisión

(12) «Homines non facit politica, sed accipit eos a natura generatos» (In I, Polit., lect. 8).

crítica— no hay vida espiritual posible; pero tampoco la hay sin el libre juego de las opiniones, de las verdades relativas, condicionadas por las circunstancias de lugar y de tiempo, contingentes como la vida misma. Es esta tensión polar entre autoridad y libertad la que da dramatismo y grandeza al espíritu humano. Parafraseando una sentencia de Kant diríamos que los dogmas sin opiniones son vacíos, y las opiniones sin dogmas son ciegos. El escéptico es el hombre que todo lo disuelve en opiniones; por eso sus ojos son incapaces de percibir la luz de la verdad. El «dogmático» es el hombre que se aferra obstinadamente a todas las verdades recibidas, incluso a las pequeñas verdades humanas, y se transforma en estatua de sal, insensible al palpito de la vida en torno. En cambio, el hombre entero, el auténtico buscador de la verdad, se acerca al misterio con enamorada reverencia, recibe la luz del dogma —no sólo de los dogmas sobrenaturales, sino también de algunos dogmas de la vida histórica— y a su resplandor valora los juicios singulares y contingentes de su propio vivir, e inyecta la savia y el latido de sus opiniones concretas en el gran tronco del saber que salva.

Transportando estas leves apreciaciones al plano del conocimiento práctico y normativo y, más en concreto, al plano del saber jurídico, se hace posible comprender que sólo es congruente con la naturaleza del hombre una concepción jurídico-política *coloquial*, que tome al hombre, a todo hombre, como protagonista o *partícipe activo* en el diálogo social, fundamento mismo de la comunidad política y raíz de la que el Derecho recibe su latido vital.

Atengámonos, por obvias razones de lugar y de tiempo, al principal aspecto de la problemática que ahí subyace: el de la doble función del diálogo —*constituyente* y *justificadora*— en la estructura jurídico-política.

1.º *Función constituyente del diálogo.*—Que la vida social no es fruto del acaso ni producto artificial del hombre, sino exigencia de su naturaleza —benévola o arisca—, es algo que puso bien en claro el pensamiento clásico, y que nadie ha contradicho en serio. Porque hoy aparece incuestionable que las teorías del *pacto o contrato social* —las más relevantes, de Grocio a Rousseau— no pretenden ser una explicación histórica o genética del Estado, sino una hipótesis o idea reguladora, un criterio de valoración. Más que

sostener que los hombres hayan vivido de hecho, efectivamente, en un «estado de naturaleza» *presocial* del que salieran en virtud de un acuerdo o convenio, lo que se trataba era de exigir que la estructura política, para no ser contraria a la dimensión más honda de la naturaleza humana, se configurase en función de la autonomía personal y del respeto a la libertad recíproca de todos los miembros del cuerpo social (13).

Dejemos a un lado, sin embargo, esta vertiente del problema, porque sería demasiado fácil probar la tesis de la estructura *colocual* o *dialogante* del vivir político, ateniéndonos a los textos de los grandes pensadores de la Edad Moderna —Althusio, Grocio, Spinoza, Puffendorf, Locke...—, precursores unos, protagonistas otros de esa corriente ideológica a la que se ha designado como filosofía política del individualismo liberal. Nos atendremos a los textos del pensamiento clásico donde la raíz natural de las agrupaciones sociales, y más en concreto de la comunidad política, se subraya enérgica y decisivamente. ¿Pero entrañará esta tesis básica la fácil consecuencia de que el hombre esté en la vida social como la piedra en la cantera, el animal en el rebaño, por una especie de forzosidad física o biológica? ¿No será más bien que el vínculo social descansa en un impulso primario de la naturaleza, pero iluminado y regido por la razón, y que la dimensión de libertad, esencial al espíritu humano, late en el corazón mismo de los vínculos sociales?

Ciertamente es así, porque, de lo contrario, se daría la tremenda contradicción de que, siendo el rasgo específico del hombre —el que le distingue de todos los demás seres creados— su espiritualidad racional y libre, no fuera libre ni racional el vínculo político sin el cual la vida humana es imposible, por radical inteligencia de su naturaleza. Sería tanto como pretender el absurdo de que el hombre hubiera de alcanzar la plenitud de su forma —forma espiritual de vida en libertad y, en su superior perspectiva, vida de pura y plena contemplación de Dios— a través de una servidumbre irracional y un sometimiento mecánico a una gigantesca fuerza sin alma y sin sentido. Hobbes entendió lo contrario —*ad societatem homo aptus non natura, sed disciplina factus*

(13) Cfr., entre otros muchos, G. DEL VECCHIO: *Sobre la teoría del contrato social*, trad. esp. en «Persona, Estado y Derecho», Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, págs. 187 y ss.

est (14)—, pero por eso simbolizó al Estado en la figura monstruosa del Leviatán. En nuestros días una similar configuración del hombre y del Estado reaparece con pelajes nuevos, de los cuales el más aparente, pero no el único, es el del oso polar que deja tras de sí dolor, sangre, llanto.

Como contrafigura y antídoto de esa concepción anuladora del hombre, en lo que éste tiene de específicamente humano, sigue en pie, con acuciante lozanía, la visión clásica, fecundada por el Mensaje cristiano. Según ella, el Estado no nace como una fuerza ciega bajo el peso de oscuros instintos del hombre, sino en la zona más clara y luminosa del espíritu (lo cual no quiere decir que no concurren a ese nacimiento una pluralidad de factores irracionales de muy distinta índole).

Platón, en tres pasajes de la «República» hizo radicar la génesis ideal del Derecho y del Estado en el *hombre interior*, en la parte racional y divina del alma. El origen de la ley de lo digno y de lo indigno, de lo justo y de lo injusto —dirá Sócrates a Glaucón— está en que lo justo pone bajo el hombre, bajo su parte divina, lo que hay en su naturaleza de salvaje, mientras que lo injusto o indigno esclaviza a la parte salvaje lo que hay en el hombre de manso y de humano. De ahí que todo el esfuerzo educativo de la acción política ha de ordenarse a hacer brotar *desde el corazón de cada hombre el régimen* político ideal que se quiere para la ciudad (15); y así ésta será como el trasunto del *diálogo interior* por el cual el hombre racional y divino comprende y vence los impulsos de disgregación y barbarie para alcanzar la luminosa armonía de la justicia.

Ese mismo transfondo idealista se reflejará en las grandes construcciones teológico-políticas de San Agustín, en las del racionalismo de la Edad Moderna, en el espiritualismo de Vico (16) y aun en el esfuerzo extremoso de pensadores de nuestros mismos días, como Giovanni Gentile, para quien la génesis de la sociedad y del

(14) *De cive*, cap. I, § 2, Ann.

(15) PLATÓN: *República*, lib. IX, VIII, 589a-591a; cfr. lib. X, VI, 605a-605c.

(16) G. VICO: «Questo mondo civile certamente è stato fatto dagli uomini; onde se ne debbono ritrovare i principii, dentro la natura della nostra medesima mente humana» (*Principii di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, lib. I. *De principii* (ed. 1725, pág. 34; ed. 1744, pág. 114, con ligeras variantes).

Estado está en el desdoblamiento interior del hombre que adquiere conciencia de sí mismo y del otro en el diálogo del espíritu (17).

Mas también en la otra vertiente del pensamiento clásico, la de signo *realista*, se destaca ese *comportamiento activo* del hombre en la génesis de los grupos sociales y la *función del lenguaje-diálogo* en su constitución.

Aristóteles esclareció, en el umbral mismo de su «Política», que la razón por la cual el hombre es más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social, estriba precisamente en que es el *único animal que tiene palabra*, y la naturaleza no puede hacer nada en vano. Los demás animales tienen voz y con ella expresan dolor y placer, pero «la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre frente a los demás animales el tener él solo el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad» (18).

No puede decirse de manera más rotunda que el origen de la familia y del Estado radica en la dimensión racional y dialogante del hombre. Porque el hombre tiene *logos*, verbo interior para comprender y distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, y *palabra*, verbo exterior para comunicarlo a los otros hombres, es por lo que surgen los grupos sociales, desde la comunidad doméstica hasta la comunidad perfecta o Estado. Por eso, en otros lugares, insistió el preceptor de Alejandro en que para que haya ciudad no basta sólo con que se tenga una convivencia de hombres en un lugar determinado bajo ciertas normas que faciliten el intercambio de los bienes necesarios para el mero vivir, sino que se necesita una *comunicación de vida* perfecta y suficiente, o lo que es lo mismo, un diálogo interhumano que permita a cada hombre vivir creciendo en la virtud y aspirando a la contemplación de la verdad (19).

(17) G. GENTILE: *Genesi e struttura della società*, Firenze, 1946, páginas 11 y ss. 33 y ss., 53 y ss.

(18) *Política*, lib. I, cap. II, 1253a.

(19) Cfr. *Política*, lib. I, cap. II, 1253, y lib. III, cap. IX, 1280b-1281a. Claro que Aristóteles no olvida, sino que subraya muy especialmente el papel que los impulsos biológicos juegan en la génesis de la primera de las comunidades humanas: la familiar, sobre la cual crecen las otras; pero esos impulsos naturales están sujetos al encauzamiento de la razón en la línea de la perfección del ser humano. Cfr. *Política*, lib. I, capítulo II, 1252a-1252b.

Santo Tomás, y tras él la gran escolástica española del Siglo de Oro —especialmente Vitoria y Soto y, por otro lado, Molina y Suárez—, desarrollaron esa concepción aristotélica, vertiendo sobre ella el alto sentido de la dignidad humana que trajo a la tierra el Evangelio de Cristo. Si para los griegos, incluso para Aristóteles, el hombre no era concebible sino en su vinculación con la comunidad política, para el pensamiento cristiano será la comunidad política la que se ordene en último extremo al cumplimiento del supremo destino del hombre. Por eso Santo Tomás dirá tajantemente que el hombre no está ordenado a la comunidad política con todo su ser y todas sus cosas —«homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua»—, aunque destacará con singular fuerza —no siempre recordada por algunos comentaristas del siglo XIX y del XX— que *sólo en la adecuación y servicio al bien común* puede el hombre alcanzar su *bien personal* (20).

Desde este ángulo, el Doctor Angélico, tanto en los Comentarios a las obras aristotélicas, como en el tratado «De Regimine principum», o en las páginas de la «Summa Theologica», pone de relieve la raíz racional, espiritual, de la sociedad, el Derecho y el Estado. El hombre es animal social —insiste reiteradamente—, porque es ser racional, ser con lenguaje, que necesita la comunicación, el diálogo con los demás hombres, para la suficiencia de su vivir y para su perfección moral (21). De las tres grandes inclinaciones de su naturaleza, que marcan los tres órdenes de preceptos de la Ley natural, la tercera y más alta —la aspiración a la verdad y a vivir en sociedad— (22) es la que da la clave para comprender cuál es la más honda dimensión de la convivencia política. El hombre, cada hombre, está en ella por exigencia de su ser natural, pero a la luz de su razón, en el ejercicio de su libertad. Hay como un consentimiento radical y profundo, una aceptación consciente y libre del vínculo social y, por consiguiente, del mando político y de la ley. Unas veces ese consentimiento se manifestará de una manera formal y expresa; otras será un consentimiento virtual o

(20) Cfr. sobre este tema mi pequeña obra *Derecho y vida humana*, 2.ª ed., Instituto de Estudios Políticos, 1957, principalmente parte II.

(21) *De regimine principum*, lib. I, cap. 1; cfr. *In Ethic.*, proemio y libro I.

(22) *Summa Theol.*, I-II^{ae}. qu. 94, art. 2, in corp.

implícito, interpretativo —según la gráfica expresión de Francisco de Vitoria—; pero, en todo caso, operará como factor esencial en la constitución del Estado.

Todo ello impone una proyección teleológica y normativa. El Estado tiene como fin la realización del bien común en el que el bien personal de cada uno de los miembros se logra en plenitud histórica, mientras que se incoa la suprema beatitud humana, trascendente al tiempo. Mas esto nos pone ya en la segunda de las dos funciones esenciales del diálogo político: *su función justificadora*.

2.º *Función justificadora del diálogo*.—La conclusión en que pueden resumirse las reflexiones antecedentes es que en el origen de la comunidad humana por excelencia —la comunidad política— y, por consiguiente, en la raíz del poder, hay —real o virtualmente— un acto consciente de adhesión y consentimiento recíproco, un entrelazamiento de voluntades, a través y por el vehículo de la palabra. A eso hemos llamado la función constituyente del diálogo en la relación jurídico-política.

Pero ahora se trata de esclarecer la *otra vertiente*, la de la *finalidad* del poder, y como consecuencia de ello, la *estructura de las formas políticas más conformes con esa dimensión constitutiva del hombre*, que es la espiritualidad racional y libre, y su necesidad ontológica de diálogo.

No cabría realizar en este momento un análisis exhaustivo de la cuestión, que desborda las posibilidades del tiempo que nos es dado, y a la que, por otra parte, ya hemos dedicado en otra ocasión algunas reflexiones al examinar la política como deber y derecho del hombre. Nos ceñimos ahora a recordar algunos de los puntos más salientes, siempre dentro de la perspectiva que da sentido a esta meditación.

Uno de los más sugestivos fragmentos de Heráclito nos sitúa en la raíz misma de la concepción griega sobre esa vinculación del Derecho y la política, con la estructura racional y dialogante del hombre: «Los que hablan con entendimiento han de hacerse bien fuertes en este entendimiento, *uno y común* a todos, y aún muchísimo más de lo que se hace fuerte una ciudad en su Ley, porque las leyes humanas se alimentan de una divina y de tanta

fuerza que domina en todas ellas y para todas basta y sobra» (23).

Subraya la crítica moderna (24), cómo en este pasaje de Heráclito queda patente que el entendimiento especulativo-práctico común a los hombres convivientes es el lazo *más uniente* en la ciudad y que hace posible la vigencia de la Ley humana nutrida del entendimiento divino.

Esa profunda idea va a desplegarse con luminosa maestría por Sócrates, Platón y Aristóteles, que harán de la ciencia política el más alto saber humano, precisamente porque en la organización adecuada de la «polis» está para ellos la clave de la perfección ética o plenitud ontológica del hombre. Platón insiste una y otra vez en que la gran tarea del político es ir creando, mediante la educación, en el alma de cada ciudadano —es decir, en su hombre interior— el régimen ideal de dominio de la razón sobre las pasiones que debe cristalizar en la estructura de la ciudad. Con ello la política adquiere una dimensión esencialmente *educativa* —*paideia*—; pero la educación es por esencia *diálogo*. De ahí que al analizar en «El político» en qué consiste la esencia del arte de gobernar, se preocupe de puntualizar que se trata no del pastoreo de rebaños, sino del *cuidado de hombres*; y que lo que distingue una y otra forma de mandar es que se imponga por la fuerza, o que se apoye en el *asentimiento* y la *comunicación*. El arte de actuar sobre seres obligados es arte tiránico, mientras que sólo el arte de cuidar hombres contando con su voluntad merece ser llamado arte político (25).

Aristóteles recogerá lo esencial de la enseñanza de su maestro, pero acentuando, con sentido realista y de respeto a la realidad individual, el momento de la participación activa y coloquial de los ciudadanos en la comunidad política. «Si un régimen quiere sostenerse —escribe en la «Política»— es menester que todas las partes de la ciudad quieran su existencia y permanencia» (26).

De ahí que a la hora de definir *en qué* consiste la ciudad y *qué es ser* ciudadano, Aristóteles no encuentre un elemento más específicamente caracterizante que el de la *co-participación* en las

(23) HERÁCLITO: *Fragmento*, 114 (cfr. nota siguiente).

(24) Cfr. J. DAVID GARCÍA BACCA: *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, ed. Facultad de Humanidades, Universidad de Caracas, s. f., página 237.

(25) *El político*, 276d.

(26) *Política*, lib. II, cap. IX, 270b.

funciones deliberativa y judicial de la ciudad (27). Las formas concretas de esa participación variarán —desde la monarquía a la democracia—, pero en todas ellas de alguna manera, para que se dé la figura del ciudadano, es menester esa participación activa en el ejercicio de determinadas funciones del poder público (28). «La justicia —escribe en un luminoso pasaje que resume todo su pensamiento— se ha de entender equitativamente, y lo equitativamente justo es lo que se ordena a la conveniencia de la ciudad entera y a la comunidad de los ciudadanos; y ciudadano en general es el que participa activa y pasivamente en el gobierno; en cada régimen es distinto, pero en el mejor es el que puede y decide obedecer y mandar con vistas a una vida conforme a la virtud» (29).

Cuando ese asentimiento y coparticipación faltan en absoluto, se está ante la forma propia de la tiranía (30). En cambio, los regímenes políticos que más se acercan al régimen ideal son aquellos en que esa participación de los ciudadanos en el momento deliberativo, dialogante, del ejercicio del poder público es mayor. Frente a la ciudad donde se ejerce una autoridad despótica —ciudad de esclavos y de amos la llama Aristóteles, pero no de hombres libres, donde los unos envidian y los otros desprecian, con lo que se está muy lejos de la amistad y de la comunidad política—, se perfila el tipo de la ciudad constituida por elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible, entre los que, por eso mismo, cabe el establecimiento de la deliberación en común, la amistad y el diálogo (31). Lo cual no implica que esa función pueda desarrollarse sin límites. Aristóteles, con su agudo sentido de la realidad, destaca como deseable que las asambleas deliberativas se ocupen de aquellos asuntos necesarios para la buena marcha de la vida ciudadana, pero sin abolir ningún principio del régimen. Revélase aquí la idea de que cada régimen

(27) Op. cit., lib. III, cap. I, 1275a-1275b.

(28) Cfr. op. cit., lib. III, cap. I, 1276a; cap. VII, 1279a-1279b; capítulo XIII, 1284a.

(29) Op. cit., lib. III, cap. XIII, 1283b-1284a (trad. Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, pág. 94).

(30) Op. cit., lib. VI, cap. X, 1295a (en la ordenación Newman, que sigue la ed. Marías cit., pág. 185; en otras ordenaciones, lib. IV, capítulo X).

(31) Op. cit., lib. VI, cap. XI, 1295b.

político justo —monarquía, aristocracia, república— descansa en unos principios, que llamaríamos «dogmáticos», los cuales han de ser aceptados y respetados por gobernantes y súbditos, para que se dé la necesaria estabilidad en la vida común. Pero, dentro de la órbita que ese límite implica, el coloquio y la deliberación son factores de vida, mientras que el puro monólogo de los gobernantes es uno de los factores de inestabilidad, porque atenta al mínimo de igualdad necesaria para que exista coparticipación en la función pública. De ahí que en el apasionante análisis que Aristóteles dedica a lo largo del libro VII de la «Política» a las causas de inestabilidad política, se señalen precisamente como los más generales la *desigualdad* entre los ciudadanos y la falta de amistad, que entrañan *ausencia de intercomunicación y de diálogo*. Estremecedor resulta releer el capítulo XI de ese libro, en el que el gran pensador griego describe el esfuerzo de algunas tiranías para sostener el régimen, ahogando precisamente la posibilidad del diálogo entre los ciudadanos. «No permitir —dice— ni comida en común, ni asociaciones, ni educación, ni nada semejante, y vigilar todo aquello que suele producir energía y confianza; el tirano no debe autorizar la existencia de escuelas ni de otras agrupaciones escolares, y debe procurar por todos los medios que los ciudadanos se desconozcan lo más posible unos a otros, pues el conocimiento aumenta la confianza mutua...» Así al verdadero diálogo de los ciudadanos entre sí y con el gobernante sucede la adulación —que podríamos llamar sangrienta caricatura del diálogo político—, y con ello el envejecimiento, la esterilidad y un día el cambio violento o revolución (32).

Frente a este cuadro sombrío destaca la belleza de aquellas otras estructuras jurídico-políticas cuyo fin no es la dominación despótica, sino la ordenación de la convivencia en la justicia y el fomento de la vida virtuosa. «La verdadera realeza —escribe el fundador del Liceo— es la de un Gobierno que cuente con el asentimiento de los súbditos» (33). Y precisamente porque es difícil encontrar hombres de gobierno que atesoren las virtudes indispensables para mantener ese régimen estructurado sobre la confianza mutua y la intercomunicación de los ciudadanos, Aris-

(32) Op. cit., lib. VII, cap. XI, 1313a-1314a (de la ordenación Newman, cfr. ed. Marías, pág. 238; en otras ordenaciones, lib. V, cap. XI).

(33) Op. cit., lib. VII, cap. X, 1313a.

tóteles se inclina a preconizar la soberanía de las leyes que son «razón sin apetito», normas imparciales en las que cristaliza el consejo y asentimiento de la mayor parte de los ciudadanos (34).

Esta concepción clásica se proyectará sobre el mundo cristiano, pero fecundada por la creencia en la igual dignidad de cada hombre, que dimana de la común paternidad divina y del mismo y único supremo destino.

San Agustín, en el libro XIX de su «Ciudad de Dios», arrancando de la racionalidad y de la libertad del hombre en el marco de la Ley eterna, recuerda que Dios le hizo «a Su imagen y semejanza» y le dió dominio únicamente sobre los seres irracionales, no sobre los demás hombres. Sólo el pecado estableció un vínculo de servidumbre interior del hombre, hizo brotar la pasión de dominio y con ella las formas históricas de sujeción servil. Rescatar la auténtica libertad en el respeto a la Ley divina y en el amor de Dios es el camino para asentar la paz en la casa —«principio y fundamento de la ciudad»— y para la ordenada concordia en la ciudad misma. El dominio político no es, por consiguiente, dominio de servidumbre, sino dominio de seres libres cuyo destino es Dios (35).

Sobre esa traza, conjugando la doctrina aristotélica con las luces de la revelación cristiana, Santo Tomás elevará su magna concepción jurídico-política, apoyada sobre los pilares de la espiritualidad racional y libre de cada hombre, el bien común como fruto de la integración —no de la mera suma— de los bienes individuales y la ordenación de gobernantes y súbditos al establecimiento y conservación de la paz en la justicia, como condición necesaria en esta tierra —salvo extraordinarias intervenciones de la gracia— para que los hombres alcancen su destino sobrenatural.

Omnes homines natura pares. Con esta lapidaria sentencia, el Angélico (36) ilumina su argumentación sobre la esencia y la finalidad de la comunidad política. El poder de servidumbre, es decir, de unos hombres sobre otros para mera utilidad de los primeros, es contrario a la naturaleza humana, como el poder político —es decir, de hombres sobre hombres libres para alcan-

(34) Op. cit., lib. III, caps. XV y XVI.

(35) SAN AGUSTÍN: *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XV.

(36) *Summa Theol.*, II-II^{ae}, qu. 104, art. 4.

zar un bien común— es congruente con ella. Santo Tomás lo sienta de modo terminante con ocasión de estudiar la vida social en el estado de inocencia (37). Pero notemos que no se refiere exclusivamente al *fin del poder*, esto es, a que se ejerza para el bien privado del gobernante, o para el bien común, sino también *al modo o forma* de ese ejercicio, a que se trate a los súbditos como a esclavos o como a libres. Superada hoy la forma jurídica de la esclavitud, es indudable que dentro de los principios de Santo Tomás sólo cabe admitir como auténtico poder político no sólo el que se ejerza *en servicio* del bien común, sino que, además, en el mismo ejercicio trate a los hombres *como a seres libres*. Mientras el imperio despótico —precisa el Angélico— es aquel que versa sobre los siervos, sobre hombres que no pueden replicar y resistir, el principado verdaderamente político y real es el que gobierna a los hombres libres, que conservan algo suyo e irrenunciable y pueden asentir o disentir del mando (38).

¿Qué otra cosa es esto sino poner en la base misma del ejercicio de la acción de gobierno un *diálogo justificador*, un *dar cuenta* el gobernante de sus propios actos, un *darse cuenta* los súbditos de su posibilidad de participación, *una comunicación* espiritual y creadora, de ideales y exigencias? Las *formas* políticas *concretas* variarán según las circunstancias de cada pueblo: esa participación activa y coloquial será, más o menos extensa, según el poder político esté concentrado en un rey, en una aristocracia o en el pueblo organizado democráticamente. Pero, en todo caso, un mínimo de consentimiento, de participación activa, de función estimulante y examinadora, de *diálogo*, en suma, es necesario para que el régimen sea justo, para que pueda hablarse —según Santo Tomás— de auténtico principado político y no de dominio despótico o de servidumbre.

Y esta humana concepción perdura, intacta en lo esencial, a lo largo de los siglos, en las páginas de los grandes pensadores cristianos de la Edad Media, como San Isidoro en sus «Etimologías» o el Dante en su «De Monarquía» y en los textos legales de que es símbolo en España el «Código de las Partidas». No siéndonos posible gustar ahora de ese recorrido, hemos de conten-

(37) *Summa Theol.*, I, qu. 96, art. 4.

(38) *Summa Theol.*, I, qu. 81, art. 3 ad 2.

tarnos con destacar que esa misma visión cristiana del mando, apoyada en el respeto a la libertad de la persona, en el servicio al bien común y en cierto grado de coparticipación activa de los ciudadanos en la función de gobierno, se mantiene y acrece a través de la tradición filosófico-política española de la Edad Moderna.

Juan Luis Vives no sólo recordará que en la génesis de las colectividades humanas hubo un acto de consentimiento para la fundación de un poder que asegurase el vínculo de la justicia (39), sino que, además, subraya que los hombres fueron creados para los hombres, y por eso sólo puede definirse la ciudad como la «residencia de los *consejos* y *asociaciones* humanas que el Derecho agrupa, sede de la justicia y de la paz, de la humanidad, de la lealtad, de la hospitalidad y de aquellas otras virtudes que los hombres practican en interés de los hombres» (40). Así, en el seno de esa comunidad política —enseña en otro lugar el gran humanista— hay principios y normas de carácter natural que se conforman con el sentir de todos los hombres, como bases esenciales de la convivencia; pero existen también las cuestiones opinables que conviene relegar al juicio de los hombres prudentes de la ciudad, en respeto a una legítima esfera de autonomía personal (41).

En los escritores políticos del siglo XVII —tan seria y finamente estudiados por José Antonio Maravall— reflorece y se reafirma, pese al clima absolutista de la época, esa misma concepción de la estructura política asentada en la intercomunicación y el coloquio: «Para gobernar bien una nación —escribe Alamos de Barrientos—hase de imaginar que se mandan y gobiernan personas que ni pueden sufrir absoluta servidumbre, ni pasar con entera libertad, conforme a la costumbre en que están» (42).

Rivadeneira recordará —en «El Príncipe cristiano»— que reinar es «ejercer un dominio sobre hombres libres», y el P. Aguado añade que «los vasallos de los monarcas no son esclavos cuya sujeción es servir, sino *súbditos de una sujeción civil*, en

(39) *De disciplinis*, parte 1.^a, lib. VII, cap. I, (en ed. Lorenzo Riber, «Obras completas», ed. Aguilar, Madrid, 1948, tomo II, págs. 510 y ss.).

(40) *Aedes Legum* (ed. cit., págs. 681 y ss.).

(41) *De disciplinis*, parte II, lib. I, cap. IV (ed. cit., págs. 664 y ss.).

(42) *Tácito español*, ilustrado con aforismos, Madrid, 1614, cit. por J. A. MARAVALL en *Teoría española del Estado en el siglo XVII* (ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944, pág. 329, nota 22).

que el Príncipe debe mirar al útil y bien común de los que gobierna» (43).

Pero no se trata sólo de que el fin del poder sea el bienestar de la comunidad, sino de que los súbditos *participen* de alguna manera activamente en su consecución. De ahí que nuestros escritores insistan en que entre el Príncipe y los súbditos haya diálogo. «Ha de dar el Príncipe gratos oídos al vasallo —escribe el P. Mendo—, que en ser oído libra su consuelo» (44).

Y más terminantemente aún, con conciencia de la importancia de la opinión pública, Saavedra Fajardo, en una de sus empresas, recordará que la grandeza y el poder del Rey no está en sí mismo, sino en la voluntad de los súbditos (45).

Por eso, como resumiendo el dolor de una época que ya se quebraba, Francisco de Quevedo podía hacer llegar al Rey Don Felipe IV en su famoso «Memorial» aquella dolorosa advertencia de que:

«servicios son grandes verdades ciertas;
las falsas lisonjas son flechas cubiertas.»

o recordar en su «Epístola al Conde-Duque de Sanlúcar» que los Príncipes deben oír la voz de los ciudadanos, pues cuando ésta es enmudecida sonará de algún modo en la historia otra voz más alta:

«Pues sepa quien lo niega y quien lo duda,
que es lengua la verdad de Dios severo
y la lengua de Dios nunca fué muda.»

Mas para que resulte posible ese diálogo esencial a la vida política, reclamado por una concepción milenaria que tiene sus raíces en Grecia y se despliega a lo largo del pensamiento cristiano, se requiere un cauce y una tutela, a fin de que ni la voz de uno solo o de unos pocos, ni el vocerío anárquico y desorde-

(43) P. RIVADENEYRA: *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados*, Madrid, 1595 (BB. AA. EE., tomo 60), pág. 546; P. AGUADO: *Política española*, citado por J. A. MARAVALL, op. cit., pág. 322.

(44) P. MENDO: *Príncipe perfecto y Ministros ajustados*, documento LXI, cit. por J. A. MARAVALL, op. cit., pág. 332.

(45) *Idea de un Príncipe político cristiano*, Empresa XXXVIII. Confróntese J. A. MARAVALL, op. cit., págs. 321 y ss.

nado de la multitud ahogue el auténtico diálogo entre los hombres.

Aquí es donde se inserta la *función fundamental del Derecho*.

III. LA ORDENACIÓN DEL DIÁLOGO POR EL DERECHO

Llegados a este punto parece salirnos al paso una aporía radical. La estructura de la realidad social, hemos dicho, es dialéctica y coloquial, porque tal es la constitución del espíritu humano. El Derecho tiene, en cambio, una irrenunciable dimensión «estática» y, si se entiende rectamente, «estatificadora». No se trata de la pretendida nota de «estatalidad» de lo jurídico, tan en boga durante una etapa importante del pensamiento positivista, y hoy en trance de decisiva superación. A esa concepción monista del Derecho, con su ecuación Derecho = Estado, va sucediendo cada vez con mayor vigor una visión *orgánica y pluralista, analógica e institucional del orden jurídico* (46).

Pero desde otro ángulo más radical, es innegable que el Derecho implica un *minimum* de estabilidad y de certidumbre. La *seguridad jurídica* es el fin primario del ordenamiento positivo, no en el orden de la valoración, pero sí en el óntico, porque la exigencia de orden y certeza es condición básica de la misma convivencia humana. Sólo en este sentido es comprensible que Goethe pudiera decir que prefería «la injusticia al desorden». Y, sin embargo, la vida es movimiento, fluidez, proceso dinámico. Por consiguiente, si el Derecho, como hermosamente dijo Gabriel D'Annunzio «es un ritmo de la vida» (47), si es una forma del existir humano, el orden jurídico no podrá ser ajeno a la estructura dialogante, que tiene por esencia ese vivir. La *seguridad* es el principio de *estabilidad* del Derecho; la *justicia* es su principio de *movimiento*. No hay antinomia, sino conjugación supe-

(46) Cfr. G. DEL VECCHIO: *Sulla statualità del Diritto*, en «Studi sul Diritto», ed. Giuffrè, Milano, 1958, vol. I, págs. 89 y ss.; y en otro aspecto, mi libro *La concepción institucional del Derecho*, ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944, principalmente págs. 201 y ss.

(47) Cfr. G. DEL VECCHIO: *Mutabilità e eternità del Diritto* (en «Studi sul Diritto», cit., vol. II, pág. 9).

radora entre ambas exigencias. Y a la luz de esta integración se entiende el vínculo entre Derecho y diálogo.

El Derecho tiene dimensión dialéctica, coloquial, precisamente en cuanto que su rasgo más característico es la «alteridad», la socialidad, el ser vínculo objetivo *entre personas*. La persona conserva ciertamente una órbita interior, intocable para el Derecho; es el último refugio de la soledad, entendida no como evasión del mundo, sino como punto para la meditación y la contemplación de la verdad, que permite proyectarse luego creadoramente sobre ese mismo mundo (48). Pero el Derecho es precisamente el *cauce de esta proyección, el camino de la aventura exterior del hombre, el conjunto de condiciones mínimas para que sea posible el diálogo interhumano.*

Las tres grandes formas de la justicia y del Derecho objetivo condicionan y regulan las tres modalidades posibles del diálogo en la vida social. La *estructura de coordinación* —forma de la justicia conmutativa— encauza el diálogo de *persona a persona* en el nivel de igualdad. La *estructura de subordinación* —correspondiente a las formas clásicas de la justicia legal y distributiva— delimita el diálogo entre el Estado y el ciudadano en su doble dimensión jerárquica, ascendente y descendente. Y la *estructura de integración* —propia de la llamada justicia social— abarca el diálogo plural y conjuntivo entre los miembros del grupo.

Por cualquiera de esas vertientes, el Derecho tiene que asegurar la *estabilidad necesaria*, y abrirse, a la vez, flexiblemente, al *movimiento* que la vida implica.

Ortega refiriéndose concretamente al orden internacional, subrayó agudamente que esa forma superior del Derecho positivo no será capaz de asegurar la paz mientras no adquiera la plasticidad y el dinamismo indispensables para dar cauce a las exigencias cambiantes de la vida humana (49). Esta observación puede extenderse a todo el campo del Derecho. El coloquio entre hombres en que se despliega la vida actúa sobre el Derecho —lo vitaliza—, como el Derecho opera sobre ese mismo diálogo, con una triple función.

(48) Cfr. G. DEL VECCHIO: *Diritto, società e solitudine* (en «Studi sul Diritto», cit., vol. II, págs. 241 y ss.).

(49) *La rebelión de las masas. Epílogo para ingleses. En cuanto al pacifismo* (en «Obras completas», IV, págs. 291-297).

1.^a *Lo hace posible por el valor de seguridad* que el «orden jurídico» implica. En régimen de anarquía no cabe comunicación humana. Esa es la justificación más inmediata de la Ley y del poder político; y no sólo en la situación «existencial» del hombre en pecado, sino incluso como enseña Santo Tomás, en el «estado de inocencia», porque la estructura misma del entendimiento práctico y la dimensión de la libertad humana implican constitutivamente una pluralidad de opiniones y tendencias, sólo armonizables bajo el imperio político y la norma de Derecho (50).

2.^a *Lo estimula por el valor de justicia.* La justicia impone una creciente igualación proporcional según la dignidad sustancial de la persona y las necesidades de su naturaleza, dentro de un marco histórico. La supresión de la esclavitud, la gradual desaparición de discriminaciones raciales y políticas, la equiparación jurídica de los sexos, etc., son otras tantas exigencias de la justicia, que implican un estímulo y fomento del diálogo entre los hombres de todas las latitudes y de todos los niveles sociales.

3.^a Por último, *lo defiende* al afirmar *el valor de la libertad.* Lo defiende contra sus propias desviaciones y contra la penetración excesiva del poder del Estado o de las otras fuerzas sociales —grupos de presión— que intentan interferir o anular el libre intercambio y la expansión personal de los hombres y de sus formas naturales de convivencia.

A la luz de estos principios el jurista podrá desarrollar un análisis más detenido —que es al que consagramos la indagación monográfica de que estas reflexiones son apretado preámbulo— sobre las *formas concretas* en que el Derecho defiende y asegura el despliegue del diálogo humano:

a) En primer término, *el diálogo del hombre consigo mismo, con su conciencia y con Dios.* El Derecho no puede penetrar en ese ámbito interior, en ese mundo escondido donde el alma, a solas, escucha los requerimientos éticos más finos, las más impalpables exigencias religiosas del espíritu. Es la esfera de la sagrada intimidad del hombre. Pero el Derecho tiene cabalmente

(50) *Summa Theol.*, I, pág. 96, art. 4 («Utrum homo, in statu innocentiae, homini dominabitur»); cfr. YVES SIMON: *Nature and function of authority*, Milwaukee, 1940, *passim*.

que protegerla frente a las posibles interferencias de otros hombres. Y aquí nos punza un grave problema: ¿Es que el Derecho positivo ha de garantizar a cada hombre «su libertad de conciencia», aunque eso ponga en juego el carácter absoluto de la Verdad religiosa? Ciertamente que no; pero lo que sí tiene que proteger el Derecho es la espontaneidad en la adhesión a la fe, el que nadie sea obligado por otros hombres a la profesión forzosa de un credo religioso, o a la realización de algo que pugne con su conciencia, en aquello en que la persona humana trasciende a la comunidad.

En este punto la doctrina cristiana es terminante: la aceptación de la fe exige una libre adhesión por parte del hombre. Santo Tomás —y con él la gran corriente doctrinal de la Iglesia Católica— se opone a que nadie sea forzado a recibir la religión verdadera contra su voluntad y que el bautismo —puerta de ingreso en la comunidad de los creyentes— se administre de forma coactiva frente a la resistencia del hombre adulto o de los padres del niño (51). No es que la Teología católica admita *en un mismo plano* a todas las creencias y reniegue del valor que tiene, en sí misma, la unidad de la fe. Una unidad —digámoslo incidentalmente— que no afecta ni daña a la libertad política rectamente entendida. Es difícil resignarse a no recordar aquí un hermoso texto de Jaime Balmes: «El *divorcio irrevocable* que se ha querido suponer entre la *unidad de la fe y la libertad política es una invención de la filosofía irreligiosa del pasado siglo*. Sean cuales fueren las opiniones políticas que se adopten, importa mucho estar en guardia contra semejante doctrina; conviene no olvidar que la religión católica pertenece a esfera muy superior a todas las formas de gobierno, que no rechaza de su seno ni al ciudadano de los Estados Unidos ni al morador de la Rusia; que a todos los abraza con igual cariño, que a todos les manda obedecer al Gobierno legítimo establecido en su país, que a todos los mira como hijos de un mismo padre, como partícipes de una misma redención, como herederos de una misma gloria» (52).

La unidad de la fe no debe ser nunca un pretexto para ahogar el diálogo entre los ciudadanos de diferentes creencias, sino para

(51) *Summa Theol.*, III, qu. 68, art. 10, in corp.; y I-II^{ae}, qu. 10, art. 12.

(52) *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, cap. 68.

establecer sus límites correctos. En este punto el Derecho puede y debe *tolerar*, en determinada medida y en atención a las circunstancias históricas concretas de cada pueblo, la coexistencia de distintas confesiones religiosas en las que se despliegue ese íntimo diálogo del hombre con Dios. Máxime en nuestro tiempo, en este conturbado tiempo que nos ha tocado vivir, importa que los cristianos defendamos más que nadie el respeto a la conciencia de todos los hombres. Precisamente porque en regiones ya muy amplias del mundo se trata de impedir con la fuerza política del Estado el despliegue de esa comunicación intelectual y amorosa entre el creyente y Dios, y se pretende ahogar el coloquio interior que es por esencia una comunidad religiosa, urge que sean los políticos cristianos quienes den el ejemplo de fomentar un clima de tolerancia recíproca y garanticen por los cauces del Derecho, no la hegemonía o prepotencia con medios temporales de la única Iglesia verdadera, sino el desenvolvimiento pacífico y libre de su acción apostólica para que la palabra de Dios llegue al corazón de todos los hombres y éstos respondan al llamamiento de la Iglesia con la espontánea adhesión de su espíritu y el invencible testimonio de su palabra.

b) En segundo lugar, se despliega la *función del Derecho* en el *encauzamiento del diálogo*, estrictamente dicho, *del hombre con los demás hombres*. Insértase aquí la problemática que más directamente interesa a los juristas consagrados por vocación al cultivo de las diferentes ramas de la ciencia del Derecho.

Desde la perspectiva filosófico-jurídica en que nos hemos situado, y a título simplemente de sinopsis o guión de cuestiones concretas sobre las cuales importa reflexionar, señalaremos concisamente algunos puntos:

1.º Si el lenguaje —como base e instrumento del diálogo— es connatural al ser humano y necesario a su vida, es indudable que debe reconocerse, como exigencia jurídico-natural, un «derecho al lenguaje» a todos y cada uno de los hombres. Entendido con esta latitud, resulta casi un truismo, aunque ese «casi» encierra una acusación contra aquellas formas sancionadoras, antiguas o de nuestros días, en que el poder punitivo del Estado impone la tortura del silencio y de la incomunicación —fuera de los períodos transitorios que el desarrollo del proceso exija— a los reos de determinados delitos, especialmente de carácter político. Mas no es éste el

aspecto principal del tema. Salvo esas excepciones rechazables, nadie puede negar seriamente que todos y cada uno de los hombres tienen «derecho al lenguaje», abstracción hecha del contenido de sus palabras y simplemente como ejercicio de una básica función vital.

Hay otro aspecto más concreto y que interesa a los ordenamientos jurídicos positivos: es el del «derecho del hombre a su lenguaje nativo», a su lengua vernácula. El ilustre profesor canadiense P. Lachance, O. P., dedicaba no hace muchos años dos capítulos de su libro sobre la «Filosofía del lenguaje» (53) a este importante aspecto, muy conectado con la tutela de las minorías nacionales, sobre todo en este rompecabezas geográfico-político que es Europa. La ley debe garantizar en cada país el respeto a las «lenguas propias» de los distintos grupos que integran la comunidad nacional, porque sólo con palabras aprendidas en el seno mismo del hogar los hombres se entienden plenamente, dialogan a fondo, con todo el alma; lo cual no obsta a que por razones de fortalecimiento del vínculo político en un Estado se utilicen los medios modernos de difusión —prensa, radio, televisión, cinematógrafo— para ir extendiendo gradual y pacíficamente la órbita de la lengua que se considere como prevalente en la historia de ese pueblo. Si pensamos en España, esto quiere decir que la lengua de Castilla puede y debe convivir y operar con las lenguas de otras regiones, como la catalana y la vasca, al modo como se coordinan las notas de una sinfonía, en este caso la gran sinfonía del espíritu hispánico. Don Marcelino Menéndez y Pelayo, tantas veces invocado en nuestro tiempo, apoyaría desde su ángulo de historiador y desde su condición de español entero, esta aspiración a la que el Derecho positivo debe dar siempre el trato que exige la justicia.

2.º Abrese seguidamente el campo de la función del Derecho en la estructuración del *diálogo normal* y *cotidiano* entre los hombres de cada grupo social. Ese cauce se llama, en la terminología de la ciencia del Derecho, el «*negocio jurídico*». La estructura de todo negocio jurídico es coloquial; descansa en el conocimiento y en el consentimiento recíproco por el cual varias personas intercambian prestaciones para conseguir bienes jurídicamente protegidos. De ahí la importancia de esa estructura dia-

(53) *Philosophie du langage*, cit., caps. VIII y IX, págs. 191 y 65.

léctica del Derecho que la moderna *Lógica jurídica* ha analizado minuciosamente. La *interpretación*, que es una de las principales tareas de la Ciencia jurídica, y, sobre todo, de quienes hayan de aplicar el Derecho, especialmente los jueces —esos juristas por excelencia—, implica no sólo la penetración en el «sentido objetivo» de la norma, sino también el esclarecimiento del *sentido propio del diálogo subyacente* entre las partes. Esta estructura coloquial se manifiesta de manera muy relevante en el *matrimonio*, donde el libre consentimiento y la recíproca aceptación de los cónyuges cristalizan en unas palabras formalmente delimitadas que son el diálogo inicial que un hombre y una mujer ofrecen a Dios para que sobre él germine la fuerza creadora de la vida. Lo que no podrá hacer ya el Derecho es garantizar la lozanía e intimidad de ese diálogo a lo largo de la vida de los cónyuges, sino sólo trazar las fronteras externas de su estabilidad. Si ese diálogo empieza a morir desde dentro, el vínculo jurídico matrimonial terminará por romperse de hecho o entrará en los supuestos —previstos por el ordenamiento jurídico— de suspensión o de disolución. Quienes tienen experiencia de la vida jurídica profesional saben hasta qué extremo en la raíz de todas las rupturas del vínculo conyugal está un inicialmente insensible y poco a poco avasallador agostamiento del diálogo.

Análogamente, los distintos *contratos* en que se desarrolla el tráfico jurídico son cristalizaciones de diálogos previos, que el lenguaje popular expresa diciendo «estamos al habla» o «nos hallamos en conversaciones». El acierto y la justicia con que ese diálogo subyacente plasme en las formas jurídicas autorizadas por el ordenamiento, condicionará en gran medida la fidelidad en la ejecución del contrato. Y todo lo que vicie ese diálogo en el orden de la inteligencia o de la voluntad —el error, la coacción, el miedo...— afectará radicalmente a la existencia misma del contrato. Pero incluso una vez ya formalizado el negocio jurídico, otros factores internos de ese diálogo interhumano —la buena o la mala fe, la diligencia o la culpa— repercutirán jurídicamente sobre el vínculo establecido.

Pasando a otro plano, puede rastrearse también un diálogo subyacente en el tipo de *acto jurídico unilateral*, donde parece que sólo se daría un puro monólogo. Así, en la donación o en el testamento. En una y en otro, a la palabra del donante o del testador corresponde, virtual e implícitamente, la respuesta de acepta-

ción o de repulsa del donatario o del heredero. El Derecho, en suma, respeta siempre la conjugación de las libertades humanas en el establecimiento de las relaciones jurídicas, aunque encauce la autonomía de la voluntad en orden a determinados valores éticos y a la consecución de fines lícitos.

c) Si el *negocio jurídico* es el cauce del diálogo normal y pacífico entre los hombres, el *proceso* lo es del diálogo en las situaciones de pugna y contraste. No es rigurosamente verdad el refrán de que «hablando se entiende la gente». Hablando muchas veces se termina a golpes. Pero la misión del Derecho está en impedir que esos golpes se den fuera del cauce de las instituciones jurídicas, salvo en situaciones extremas de legítima defensa. También el Derecho obliga a que los contendientes *dialoguen* ante la Administración de justicia, para que ésta pueda aplicar, con mejor conocimiento de causa, la norma correspondiente. A esta exigencia responde el trámite del «acto de conciliación», tan infecundo en general en la práctica forense española, tal vez porque —con frustración del laudable propósito del legislador— no se practica como verdadero diálogo entre las partes y el Juez. Fracasado el intento de diálogo armonioso, el *proceso* se despliega luego como *diálogo de contendientes*, como *conversación contenciosa* ante los oídos del Juez. También puede aquí hablarse de un «derecho natural al diálogo en el proceso». Lo mismo en las causas civiles que, muy principalmente, en las causas penales, las partes, y sobre todo el reo, tienen derecho a esa intercomunicación de alegaciones y pruebas. Las palabras de cada uno de los litigantes, por escrito o dichas a través de la representación legítima en la causa, entretienen un diálogo apasionado, y tantas veces dramático, en cuyo seno late el anhelo de afirmación del propio derecho y que despertará con su choque en la conciencia del Juez, ese otro diálogo interior del que habrá de nacer la justicia concreta que encarna en la sentencia.

Una reciente confirmación de estas breves reflexiones se puede encontrar en la conocida «Declaración de Delhi» del Congreso Internacional de Juristas —enero de 1959— y las conclusiones anejas, donde no solamente se configura el imperio de la ley como un *concepto dinámico* y por consiguiente dialéctico y coloquial, sino que, al abordar en concreto el capítulo dedicado al procedimiento penal, se recalcan las *exigencias de audiencia* del acusado y *amplio margen* para su diálogo con los juristas encargados de su defensa,

con los mantenedores de la acusación, con los testigos y, en suma, con el Juez. Las garantías conexas de exclusión de las presiones físicas o psicológicas que afecten a la fortaleza de su voluntad, la prohibición de interrumpir las comunicaciones postales o telefónicas del acusado —salvo en circunstancias excepcionales previstas en la Ley—, e incluso el requisito de que los juicios sean públicos y de que la prensa pueda ocuparse de ellos, dentro de ciertos límites, responde a la misma exigencia básica de respeto a la dignidad de la persona y a su *derecho al diálogo* o intercomunicación con los demás hombres mientras está en juego la determinación de su inocencia o de su culpabilidad (54).

d) Una *cuarta* perspectiva en esta relación entre Derecho y diálogo se abre con lo concerniente a la expresión pública de las ideas personales y, más en concreto, a la llamada *libertad académica* y a las *libertades de prensa* y otros medios de información y difusión de opiniones y noticias. Como este tema llenaría por completo una meditación más extensa, incluso, de la que ya hasta aquí hemos realizado, me resigno a dejarla casi intacta, no sin clara conciencia de su alcance y gravedad. Sería contrario a las exigencias jurídico-naturales más hondas que el Derecho positivo no diera cauce a la necesidad profunda que los hombres tienen de exteriorizar sus convicciones y de ejercer juicios críticos sobre el mundo circundante. Ciertamente que ese derecho o libertad, como cualquier otro, no es absoluto, sino que está condicionado por el respeto a la verdad y a la dignidad de los demás hombres. Sólo que no hay que interpretar torcida y unilateralmente la hermosa sentencia del Evangelio de San Juan, de que «la verdad nos hará libres». En el Evangelio se hace referencia a la libertad de la servidumbre del pecado y del error que sólo la Verdad revelada consigue para el hombre. Pero al transportar esa divina enseñanza al plano de las disputas terrenas, es preciso no confundir la verdad dogmática con las discutibles opiniones humanas. En este orden —como ya en otro lugar hemos dicho— si es cierto que la verdad nos hace libres, también una libertad encauzada por el Derecho puede y debe contribuir a hacernos más verdaderos, es decir, más auténticos en nuestras propias convicciones y en el servicio a la justicia y a la paz entre los hombres. Los

(54) Cfr. *Revista de la Comisión Internacional de Juristas*, vol. II, 1959, págs. 13 y ss.

abusos de la libertad de prensa —problema que ahora preocupa grandemente, por ejemplo, a los juristas católicos italianos e incluso, al alto magisterio de la Iglesia— no son más que las enfermedades de algo que es en sí sano y legítimo. El Derecho puede y debe tomar las garantías y cautelas convenientes, como el médico aplicar las medicinas, en el momento oportuno; pero a su vez, y de rechazo, el Derecho debe amparar ese despliegue del espíritu del hombre para que se enriquezca la cultura humana y se haga más sólida y activa la conciencia pública. En este plano, el ordenamiento jurídico positivo debe tutelar también, dentro de límites prudentes, una expansiva *libertad académica*, porque la Universidad es, por esencia, un lugar para el diálogo y los pueblos donde la Universidad no piensa en alta voz pierden su empuje varonil y creador.

Pero, además, en una órbita más amplia, el ordenamiento jurídico-positivo ha de permitir que la opinión pública —entendida no como anárquica voz del pueblo, contra la cual rompía sus lanzas aquel hombre nada sospechoso de reaccionarismo que fué Fray Benito Jerónimo Feijoo (55), sino como manifestación de convicciones profundas y de diálogos creadores— dé sentido y lozanía a la vida nacional.

Antes de abandonar este punto, apenas desflorado, séame permitido traer aquí, como homenaje a la venerada memoria de Su Santidad Pío XII, su hermoso pensamiento de que «la opinión pública es el patrimonio de toda sociedad normal compuesta de hombres que, conscientes de su conducta personal y social, están íntimamente ligados a la comunidad de que forman parte...», y donde no aparezca manifestación alguna de esa opinión, sea la que sea, la razón con que se explique su mutismo o su ausencia, se deberá ver un vicio, una enfermedad, un mal de la vida social... «Ahogar, pues, la voz de los ciudadanos —concluía el Vicario de Cristo—, reducirles a un silencio forzoso, es a los ojos de todo cristiano un atentado contra el Derecho natural del hombre, una violación del orden del mundo tal como Dios lo ha establecido» (56).

(55) *Teatro crítico universal*, tomo I, discurso I («voz del pueblo»).

(56) *Discurso al I Congreso Internacional de Prensa Católica*, números 3-7 (17 de febrero de 1950.—AAS, 1950, págs. 251 y ss, recogido en «Doctrina pontificia—, II, Documentos políticos», ed. BAC., Madrid, 1958, páginas 969-970).

e) Por último, el Derecho debe encuadrar en formas institucionales el diálogo entre Gobierno y súbditos, que —como antes vimos— es la esencia misma de la *relación política*. La *Constitución* o *leyes fundamentales* de un Estado y el conjunto de las leyes y disposiciones reglamentarias subordinadas, constituyen los grandes cauces para esa intercomunicación entre las autoridades, los funcionarios públicos y los ciudadanos. Las formas concretas en que se estructure ese diálogo, tanto en el aspecto de la *representación política* como en el de los instrumentos de *fiscalización* y las garantías *jurisdiccionales*, dependerán de las circunstancias concretas de cada nación. En este punto no es posible repetir el error del «iusnaturalismo» racionalista del siglo XVIII, preconizando fórmulas abstractas, geoméricamente determinadas, para todos los pueblos. La crítica histórica de Montesquieu y luego el positivismo del siglo XIX prestaron en este aspecto un importante servicio. Pero sería sumirse en un relativismo atentatorio a la dignidad misma del hombre el no preconizar, aquí también, el respeto a un *mínimo de diálogo*, de *auténtica representación* orgánica y de eficaz *fiscalización* jurisdiccional del pueblo sobre los gobernantes. Con el bello decir de Antonio Machado, cabría dar a éstos el prudente consejo de que

«Para dialogar,
preguntad primero ;
después... escuchad.»

Al comienzo de estas sencillas y casi obvias reflexiones recordábamos el doloroso reproche de Hemón a Creonte. El político auténtico, especialmente el político de alma cristiana, no puede contentarse con gobernar sobre una ciudad vacía. Al contrario, cuanto más rico sea el diálogo entre los distintos sectores sociales de la nación y más intensa la intercomunicación entre el pueblo y los gobernantes, más lozana y fecunda será la salud de la nación, y más vigor vital, no ficticio, habrá en la estructura del Estado.

* * *

Llegamos, con esto, al término de nuestra meditación, sobre la red de relaciones entre el Derecho y el diálogo humano. Aquél se nos ha manifestado como una condición indispensable para

éste, y, a su vez, el diálogo ha surgido ante nuestros ojos como la sustancia viva que da sentido al Derecho. Hemos de tener, sin embargo, conciencia como juristas no apegados a la letra de la ley que mata, sino al espíritu que vivifica, de que el Derecho es insuficiente para llevar a su plenitud la intercomunicación social, el diálogo de corazón a corazón, de hombre a hombre, y, sobre todo, el del hombre con su conciencia y con su Dios. El Derecho se inclina ante las exigencias más finas y penetrantes de la Ley moral y de la verdad religiosa. La norma jurídica abre cauce para que el hombre camine hacia su destino, pero deja que sea el soplo de la Gracia el que lleve a su colmo de amor y de esperanza el diálogo entre los hombres. El jurista, humildemente, pero con toda la fuerza y eficacia de los medios instrumentales a su alcance, ha de ceñirse a impedir que la vida social caiga en el ruido del griterío anárquico —que destruye la posibilidad misma de la intercomunicación espiritual— y en la monotonía del monólogo o de las voces paralelas y arbitrarias de éstos o los otros grupos sociales. Su hermosa tarea, su casi divina aventura, está en lograr que se haga vida, en el seno de las sociedades humanas y de la comunidad internacional, la armonía de un auténtico diálogo entre los hombres. Entonces, el hombre de Derecho podrá aspirar a oír, como un día Fray Luis en las riberas del Tormes, por encima de los clamores desordenados o de las hablas discordantes de unas y otras gentes, la sinfonía callada de la paz en la justicia, que es el regalo del Señor a los hombres de buena voluntad.

J. RUIZ-GIMÉNEZ

Catedrático de Filosofía del Derecho
en la Universidad de Salamanca

RÉSUMÉ

La vie humaine est, par essence, un dialogue. Un dialogue de l'homme avec lui-même dans l'intimité de sa conscience; un dialogue avec Dieu et un dialogue avec les autres hommes. Sur ce point il y a une coïncidence substantielle entre les grands philosophes grecs —Socrate, Platon, Aristote, etc.— et la révélation divine, telle qu'elle est exprimée dans les Livres sacrés et ensuite projetée sur les figures les plus importantes de la Théologie chré-

tienne (Saint Augustin, Saint Thomas, etc.). Les penseurs les plus représentatifs du moment historique actuel, comme K. Jaspers, soulignent aussi cet aspect dialogique de l'existence humaine.

Puisque celle-ci est la structure ontologique de l'être de l'homme, le dialogue sera aussi une structure fondamentale de la coexistence humaine, de la vie sociale. Dans celle-ci le dialogue exerce une double fonction: constituante et justificatrice. 1.° Fonction constituante parce que, à l'origine de toute association humaine il y a un acte de reconnaissance réciproque et d'adhésion volontaire par la pensée et la parole. Ceci a été souligné non seulement par les théories contractuelles, mais aussi par la conception classique, dans son versant idéaliste depuis Platon jusqu'à G. Gentile et dans son versant réaliste depuis Aristote jusqu'à Saint Thomas et Francisco de Vitoria. 2.° Fonction justificatrice, parce que la structure des formes politiques doit se conformer, le plus entièrement possible à cet aspect constitutif de l'homme, spirituel, libre et dialoguant. La philosophie juridico-politique de la Grèce l'a profondément perçu, comme il a été révélé dans quelques textes clés de Platon, Héraclite et surtout Aristote. Et ce legs classique, assumé par la conception chrétienne de la vie et du monde, donna son sens à la plus grande et noble tradition postérieure: celle qui est jalonnée par les noms de Saint Augustin, Saint Thomas, Dante, Juan Luis Vives, les écrivains politiques espagnols du XVI et XVII^e siècle, etc., même au moment de la désintégration et du découragement.

Mais pour que cette structure dialogique de la coexistence politique soit possible, d'une manière efficace et stable, la voie et la tutelle que le Droit implique, sont essentielles. L'antinomie apparente entre le dynamisme de la réalité sociale —sa structure dialectique— et la fonction stabilisatrice du Droit, se résout en une unité supérieure par la conjonction de l'exigence de sécurité et de l'exigence de justice. Le Droit se présente alors comme l'ensemble des conditions minimales pour que le dialogue interhumain soit possible. Chacune des formes objectivées de la justice —coordination, subordination et intégration— correspond aux principaux aspects du dialogue social, que le Droit rend possible à cause de la valeur de la sécurité qu'il implique; qu'il stimule, à cause de la valeur de la justice qui bat en lui; et qu'il défend par l'affirmation de la valeur de la liberté. A la lumière de ce criterium on peut profiler

les formes concrètes dans lesquelles le Droit protège le déploiement du dialogue: a) de l'homme avec sa conscience et avec Dieu, garantie de l'adhésion libre à la foi et de la tolérance réciproque entre les diverses confessions religieuses; et b) dialogue de l'homme avec les autres hommes, selon les principaux points de vue suivants: 1.°, le droit naturel à la langue native; 2.°, l'acte juridique comme porteur du dialogue pacifique et quotidien entre les hommes de chaque groupe social, dans ses manifestations diverses, dont chacune correspond à une structure dialogique sous-jacente et chacune est nuancée par ses facteurs psychiques et axiologiques respectifs; 3.°, le procès, comme porteur du dialogue juridique dans les situations litigieuses, avec tout ce que ceci implique au sujet des garanties pour les parties, spécialement dans le procès pénal; 4.°, la liberté académique et la liberté de la presse, radio, etc., comme reflets du dialogue intérieur de l'esprit et des forces spirituelles de l'opinion publique; et 5.°, la Constitution et les règles juridiques fondamentales et subordonnées d'un État, comme chemin et garantie du dialogue politique entre les citoyens et les gouvernants, qui contrairement à Créonte dans "Antigone", ne prétendent pas "gouverner une ville vide".

SUMMARY

Human life is made up essentially of dialogue. The dialogue of man with himself in the intimacy of his conscience; dialogue with God and dialogue with the rest of man. There is a substantial coincidence in this last point between the great Greek philosophers —Socrates, Plato, Aristotle, etc.— and the divine revelation, such as is quoted in the Holy Scriptures, and this is later projected on the most outstanding figures in christian Theology (St. Augustin, St. Thomas, etc.). Also the most representative thinkers of the present historical period, like K. Jaspers, underline this colloquial dimension of human existence.

If this is the ontological structure of man's being, dialogue will also be a fundamental structure of human living-together, in fact, of social life itself. Here, dialogue exercises a double function:— constituent and justifying. 1). A constituent function because there exists in the origin of any human association an act of reciprocal recognition and voluntary adhesion both through

word and thought. Not only were they underlined thus by contractualistic theories, but also by the classical conception, in its idealistic descent from Plato to G. Gentile, and in its realistic line from Aristotle to St. Thomas and Francis of Vitoria. 2). A Justifying function, because the structure of political forms has to be adjusted, as fully as possible, to man's constituent spiritual, free and dialogic dimension. The juridical-political philosophy of Greece foretold this as revealed in certain texts from Heraclitus, Plato and above all Aristotle. And this classical legacy, which is assumed by the christian conception of life and of the world, gave meaning to the highest and most noble later tradition; that in which the names of St. Augustin, St. Thomas, Dante, Juan Luis Vives stand out as political Spanish writers in the XVIth and XVIIth Centuries, etc., until the very hour of disintegration and weakness.

But in order to make this colloquial structure of political living-together possible, in a stable and efficient form, it is essential for the course and protection which are implied by Law. The apparent antimony between the dynamism of social reality—its dialectical structure—and the stabilizing function of the Law, is resolved in a higher unit by the conjugation of the necessity for security and the necessity for justice. Law then becomes an ensemble of minimum conditions making inter-human dialogue possible. Each one of the established forms of justice—co-ordination, subordination and integration—answers for the main facets of social dialogue that the Law makes possible, because of the security value which it implies; that it stimulates because of the justice value that beats within it; and that it defends because of the certainty of the value of freedom. In the light of this criterion, the concrete forms can be clearly outlined in that the Law protects the development of dialogue: a) man with his conscience and his God: guarantee of free adhesion to faith and guarantee of reciprocal tolerance amongst the different religious confessions; and b) dialogue of man with the rest of humanity, along these main lines: 1) the natural right thro the native tongue; 2) juridical affairs as the course of pacific daily dialogue amongst men of each social group, in its many manifestations, each one of which produces an underlying colloquial structure and is blended in by its respective psychit and axiological factores; 3) the process, as the route of juridical dialogue in con-

tentious situations, with all that this implies regarding guarantees for parties, especially in penal lawsuits; 4) academic freedom and freedom of the press, wireless, etc., as reflections of internal dialogue of the spirit and of spiritual influence in public opinion; and 5) the State's Constitution and fundamental subordinate juridical norms, as the way and guarantee of political dialogue between the citizen and the governing body, which —unlike Creonte in the "Antigone"— does not wish to "rule over an empty city".

