

**¿QUIÉN QUIERE HABLAR?
LA PROBLEMÁTICA DE LA LIBERTAD
DE EXPRESIÓN EN LA ATENAS
CLÁSICA**

JOAQUÍN URÍAS

SUMARIO:

I. DERECHOS Y LIBERTAD DE EXPRESIÓN EN LA ATENAS DEL SIGLO V A. C. II. LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN EN LA ASAMBLEA. 1-*Parresia e isegoria*. 2-*La expresión como derecho político*. 3-*Límites del discurso asambleario*. III. LIBERTAD DE EXPRESIÓN EN EL TEATRO. 1-*Sin censura previa*. 2-*Límites a la expresión teatral*. IV-La impiedad como límite al disidente. V. CINCO LECCIONES ATENIENSES.

Fecha recepción: 23/05/2020
Fecha aceptación: 22/09/2020

¿QUIÉN QUIERE HABLAR? LA PROBLEMÁTICA DE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN EN LA ATENAS CLÁSICA.

JOAQUÍN URÍAS¹

Profesor Titular de Derecho Constitucional
Universidad de Sevilla

I. DERECHOS Y LIBERTAD DE EXPRESIÓN EN LA ATENAS DEL SIGLO V A. C.

En la disciplina del derecho constitucional no son frecuentes los estudios de naturaleza histórica. Aún así, resultan especialmente necesarios y útiles si se refieren a un momento como el del nacimiento de la democracia. El complejo sistema de Gobierno de la Atenas clásica se basó por primera vez en la participación popular y vivió una espectacular explosión creativa en el terreno de las artes y las letras, sin parangón en ningún otro lugar o momento histórico. Se trata de un sistema con caracteres arcaicos, que floreció en un espacio —la ciudad de Atenas— y un tiempo —poco más de un siglo— muy reducidos y, sobre todo, que nunca se basó en el principio de igualdad de los seres humanos. Pese a ello, su trascendencia universal es inmensa y se extiende hasta la actualidad. No sólo porque es un espejo en el que a menudo nos miramos, sino porque fue la primera vez que una sociedad compleja tuvo que dar soluciones prácticas a la organización de la toma colectiva de decisiones. La manera en que entonces se abordaron cuestiones como la libertad de expresión es enormemente ilustrativa.

Al régimen político ateniense entre los años 507 y 322 a. C. se lo denominó ya entonces democracia. Era una estructura política compleja basada en los contrapesos del poder y articulada en torno a cinco instituciones principales. La más importante de ellas, en cuanto fuente de legitimación de la toma de decisiones, era la Asamblea (*ekklesia*) en la que podían participar presencialmente todos los ciudadanos varones, mayores de edad. Se reunía, aproximadamente una vez a la semana, en la zona de

¹ Joaquín Urías, Departamento de Derecho Constitucional, Facultad de Derecho, Avenida Enramadilla, 18-20. 41018 Sevilla. Email: urias@us.es.

Pnyx, al sur del ágora de la ciudad. Durante el siglo V la Asamblea ostentó el poder máximo de la ciudad en todos los aspectos; sólo posteriormente cedió algunos de sus competencias judiciales y legislativas. El poder judicial secundario lo ostentaba un tribunal popular de arcontes cuyos miembros eran elegidos por sorteo entre los ciudadanos que hubieran realizado cada año el juramento helenístico. Las decisiones de la Asamblea eran ejecutadas por un cuerpo de Magistrados elegidos mayoritariamente por sorteo de manera anual y que no podían repetir en el cargo. El verdadero poder ejecutivo, sin embargo, lo tenía el Consejo de los Quinientos (*boulé*), compuesto por ciudadanos elegidos por sorteo, con poderes administrativos para gestionar la ciudad y capacidad de dictar decretos².

El sistema, en definitiva, buscaba dejar en manos de los propios ciudadanos las decisiones políticas referentes a la gestión de la ciudad, estableciendo mecanismos de contrapeso para evitar excesos. La idea de democracia no se refería tanto a determinada organización política como a una ideología propia caracterizada de una parte porque la toma de decisiones se hacía mediante voto mayoritario y de otra porque todos los ciudadanos, con independencia de su estatus social, tenían una misma posición política que identificaban como 'libertad'³.

La construcción teórica y práctica del Estado moderno, sustentado en el ideal de igualdad, difícilmente puede ser comparada con un sistema surgido más de dos mil años antes en una sociedad primitiva basado en un sofisticado pero precario mecanismo de autogobierno de la clase dominante. Pero el hecho de que la gestión política fuera participativa implicó necesariamente el reconocimiento de una serie de facultades a los ciudadanos⁴. Algunas tenían significado individual y prefiguraban un espacio personal de resistencia a las injerencias del poder público, pero su sentido era exclusivamente utilitario. Fueron consecuencia de un sistema político concreto, no su presupuesto teórico. Atenas era una democracia por sus instituciones y éstas para funcionar necesitaban asegurar algo parecido a los derechos a algunas personas.

Resulta inadecuado calificar a estas protolibertades de auténticos derechos en sentido contemporáneo. No sólo por su naturaleza sino también por su restringida titularidad. Sólo se le reconocen a una minoría masculina de hombres libres. No tienen derechos los esclavos, extranjeros, mestizos ni mujeres atenienses. Quienes los disfrutaban no lo hacen nunca de manera normativa o con sentido absoluto. Pero de algún modo constituyen el precedente directo de nuestras libertades. El primer inten-

² Se siguen aquí las denominaciones y el esquema de HANSEN, Mogens Herman. (1999). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, University of Oklahoma Press.

³ Sobre ello merece la pena leer la explicación de democracia que hace Tucídides en el célebre elogio fúnebre de Pericles incluido en el Libro II de su Historia de la guerra del Peloponeso. Vid. la edición española, TUCÍDIDES, *El discurso fúnebre de Pericles*. Ediciones Sequitur, Madrid, 2007.

⁴ Se trata de una discusión clásica a partir de la obra de Benjamin CONSTANT, *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*, 1819, en la que defiende la teoría de que si bien en Esparta y Roma la idea de libertad tenía que ver esencialmente con la participación en la vida política, en la Atenas clásica existía la libertad de vivir libremente la propia vida sin interferencias estatales. Esta interpretación, un tanto idealizada, sirve para fundar en Atenas toda una teoría del liberalismo.

to de democracia es también el primer experimento sobre la necesidad de los derechos.

En la Atenas clásica, el ideal democrático esencial conocido como libertad (*eleutheria*) se entendió como facultad de participar en la vida pública y de elegir cómo vivir⁵. El punto de partida que define a esta libertad es la oposición entre hombres libres y esclavos. La libertad de actuar y decidir, trajo de manera espontánea la libertad de opinar más o menos libremente. Cuando existe la libertad, existe también la idea de libertad de expresión. En *Los Persas*, de Esquilo, en un momento dado el coro anticipa la liberación de Ionias del dominio persa y canta «*La lengua de los hombres ya no es prisionera; se permite al pueblo que hable libremente, porque se ha roto el yugo del poder*». Liberarse significa, entre otras cosas, recuperar la libertad de hablar.

Una de las referencias más antiguas a la libertad de expresión se la debemos a Demóstenes, cuando en su discurso contra Leptino compara el sistema de libertades ateniense, que permite alabar incluso a los enemigos de la ciudad, con el régimen más restrictivo de Esparta: «*no ignoro que no tenemos las mismas leyes y costumbres que los tebanos y los espartanos; ni la misma constitución. De hecho, para empezar, lo que harán mis adversarios al usar estos argumentos —es decir, alabar los usos de los atenienses o de cualquier otra ciudad— no se puede hacer en Esparta; por supuesto que no. Al contrario, allí es obligatorio alabar solamente lo que sea útil para su comunidad*»⁶. Esta apertura fue a menudo más teórica que real. Sin un sistema de garantías, la posibilidad de expresarse sin cortapisas no estaba nunca asegurada.

La historia de la libertad de expresión es, necesariamente, la de sus limitaciones. En este período griego aparece por primera vez la idea de que, si los ciudadanos no pueden expresarse, no hay democracia. Sin embargo, es una idea filosófica que ni siquiera alcanza el grado de principio rector de la sociedad política ateniense. Para entender como funcionó conviene detenerse inicialmente en el discurso político en la asamblea, que es donde surge. Al mismo tiempo, su aplicación al ámbito del permite intuir cómo se afronta la cuestión de la difusión de ideas de manera amplia. En último lugar hay que mencionar el terreno de la religión, que es donde mayores restricciones se imponen desde el inicio y lo que permitirá restringir definitivamente la difusión de opiniones disidentes a partir de finales del siglo v a. C.

II. LIBERTAD DE EXPRESIÓN EN LA ASAMBLEA

1. *Parresia e isegoria*

Cuando se teoriza por primera vez sobre la facultad de difundir las ideas propias en la asamblea, se hace distinguiendo entre dos categorías que aluden a aspectos

⁵ Cfr. HANSEN, *The Athenian...*, cit., p. 74.

⁶ Discurso contra Leptino, párrafo 106. Edición española en DEMÓSTENES, *Discursos privados* (1), Editorial Gredos, Madrid, 1983.

diferentes de lo que hoy se conoce como libertad de expresión. Es un dualismo que resulta útil para entender la diferencia entre la posibilidad de hablar y la de decir cualquier cosa.

En primer lugar, hay una institución de claro significado político y jurídico: la *isegoria*, que puede traducirse como igualdad en cuanto a poder tomar la palabra y opinar en la asamblea y que en ocasiones llega a usarse como sinónimo mismo de democracia⁷. Se trata, básicamente, de que en la asamblea ciudadana todos los participantes tienen la misma posibilidad de intervenir⁸. Igualdad formal a la hora de expresarse en debate político. Sin embargo, la *isegoria* no alude al contenido mismo de las intervenciones, sino al hecho de que se produzcan. La *isegoria* garantiza el derecho a tomar la palabra, pero no determina en qué sentido puede o no utilizarse. En términos actuales puede decirse que se refiere al formato, no a la sustancia de las expresiones.

Por lo que hace a los contenidos expresados, existe lo que se denominaba *parresia*. El término se populariza en el Siglo V a. C. y alude a la situación en la que uno expresa sin restricciones las opiniones personales, despreciando sus consecuencias. Etimológicamente *parresia* significa decirlo todo. Se aplica al discurso desinhibido, en el que un ciudadano se expresa sin ambages, sorteando las normas de la retórica y los usos de la cortesía ciudadana. La *parresia* no describe la posición del poder frente al discurso individual, sino la de quien habla respecto a las convenciones sociales y su decisión de expresarse sin autocensura.

Esta distinción entre la legitimidad para dirigirse a la asamblea —reconocida universalmente— y la posibilidad de hablar con honestidad expresando todo lo que uno piense articula un modelo clásico de libertad de expresión cuyas repercusiones llegan hasta nuestros días. Porque si bien es cierto que en Atenas a nadie se le puede negar el derecho a pedir la palabra e iniciar un discurso, también lo es que el orador estará sometido a importantes limitaciones en cuanto al contenido. Todos pueden hablar, pero no todos pueden decir lo que piensan.

La *isegoria* es la esencia de la participación democrática. En una sociedad participativa, cada uno de sus miembros tiene la posibilidad de colaborar en condiciones de igualdad en la construcción de las decisiones comunes. Ello es compatible con la existencia de eventuales consecuencias negativas: en especial cuando al hacer uso de la palabra se propongan ideas perjudiciales, impías o incluso insultantes para la sociedad. El derecho a participar no garantiza de que todo lo que se diga sea bien recibido.

⁷ Vid. CARTER, David M. (2004). «Citizen attribute, negative right: a conceptual difference between ancient and modern ideas of freedom of speech». En I. SLUITER, y R. M. ROSEN (eds.) *Free speech in classical antiquity*, Leiden: Brill, 197-220, p. 199, que se refiere al uso arcaico de la expresión en los escritos de Herodoto.

⁸ Aquí también hay que notar algunas limitaciones. Cada ciudadano podía intervenir sólo una vez en cada tema de la asamblea. No podían hacer uso de la palabra quienes hubieran sido condenados por pegar a sus padres, los deudores o los prostitutos masculinos. Cfr. SAXONHOUSE, Arlene B. (2006). *Free speech and democracy in ancient Athens*, Cambridge University Press, p. 95.

La *parresia* entendida como libre decisión sobre los contenidos a expresar se ve más como un efecto colateral y dañino de la organización democrática asamblearia que como un privilegio o, menos aún, como una posición jurídica personal frente al poder público⁹. Lo que dice sólo es valioso si se expone con contención. El ejercicio de la *parresia* implica elegir qué dice y qué no dice uno, siendo fiel a su conciencia al mismo tiempo que a los intereses del colectivo. Ello explica que muy pronto, en la lógica de Platón, se considere razonable castigar a quien ejerza desproporcionadamente la *parresia*¹⁰.

2. La expresión como derecho político

En realidad, la *isegoria* y la *parresia* sólo tenían valor en el nivel de los principios y, como se ha mencionado, amparaban tan sólo a ciudadanos masculinos atenienses. Se trata de facultades con cierta similitud con la actual inviolabilidad parlamentaria en cuanto se refieren a la libertad de participar en el proceso colectivo de toma de decisiones. Su contenido no es baladí, pero tampoco parece *a priori* que pueda equipararse sin más a la auténtica libertad de expresión sobre todos los aspectos de la vida social.

El derecho de todos a hablar en las asambleas (*isegoria*) es el concepto más antiguo, el único relacionado con la estructura política y el resultado de una evolución histórica paralela al nacimiento mismo de la democracia. Es dudoso que se reconociera — siquiera formalmente — durante las leyes de Solón¹¹. A partir de la reforma de Clístenes y el nuevo Consejo de los Quinientos sí que parece que todos los ciudadanos podían realizar propuestas en la Asamblea; en la época de Pericles no hay duda del derecho de todos a participar en la misma. Aún así, inicialmente a las reuniones asistirían mayoritariamente los ciudadanos con más recursos económicos pues el resto no podía permitirse perder un día de trabajo. Se plantea, por primera vez, una tensión entre igualdad formal e igualdad material en el ejercicio del derecho a opinar. Nominalmente, todos los ciudadanos podrían hablar; por cuestiones económicas, sólo algunos lo hacen de verdad. La tensión se resolverá en época de Demóstenes, cuando

⁹ FOUCAULT, Michel. (2001). *Fearless speech*, Los Angeles: Semiotext(e), reconoce que el mismo Demóstenes no presenta nunca la *parresia* como una acción frente al poder público, sino como una cualidad personal en cuanto ciudadano responsable. En general sobre la *Parresia* merece la pena leer esta obra, que recoge las seis conferencias sobre *parresia* y libertad de expresión impartidas por Foucault en 1983 en el campus de Berkley, editadas por Joseph PEARSON.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. (2010). *El coraje de la verdad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 53 y ss.

¹¹ Así de un lado GRIFFITH, Guy T. (1966). «Isegoria in the Assembly at Athens» en *Ancient Society and Institutions*, Oxford: Basil Blackwell, 115-138, p. 117 defiende que en el siglo sexto tan solo los altos cargos de la ciudad podían dirigirse a la asamblea ateniense, al estilo de lo que después sucederá en Esparta. De otro, LEWIS, John D. (1971). «Isegoria at Athens: When Did It Begin?», en *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 20, 129-140, entiende que la propia naturaleza de la constitución de Solón implicaba el derecho de todos a alzarse y tomar la palabra en la asamblea.

se empieza a compensar con dinero público a los ciudadanos que asistan a la asamblea hasta completar el número de seis mil. A partir de entonces se puede hablar de una auténtica democracia asamblearia en la que se ha hecho efectivo el derecho de todos a tomar la palabra. Ello ha llevado a algún autor¹² a cifrar el nacimiento de la «libertad de expresión» en Atenas en torno al año 460 a. C., en el contexto de una asamblea cuyo *quórum*, como se ha dicho, estaba en las seis mil personas. El concepto de *isegoria* se sitúa entonces en la base misma del sistema democrático y en ocasiones hasta se confunde con éste¹³. A la democracia a veces se la llama *isegoria*, porque el derecho del pueblo a decidir implica también su derecho a tomar la palabra sobre las cuestiones públicas.

En gran medida, esa posibilidad de tomar la palabra en público recuerda al actual derecho al sufragio, que sintetiza la esencia de la participación colectiva. Permite que se tomen decisiones racionales mediante el libre intercambio de pareceres. Así lo pone de manifiesto la formulación en voz alta de la frase ritual con la que daban comienzo las reuniones semanales de la asamblea, cuando el heraldo anunciaba «¿quién quiere hablar?». Se configura de manera similar a los derechos contemporáneos: es una facultad de los ciudadanos libres de Atenas de la que no podían, en justicia, ser desprovistos más que en los casos expresamente previstos.

En cambio, por lo que respecta al contenido mismo de las intervenciones no existía ninguna garantía jurídica. Las interrupciones eran frecuentes; las amenazas, e incluso las sanciones, también. La *parresia* no funciona como garantía de que el discurso resulte inmune a restricciones, sino que constituye un atributo ideal del discurso honesto. Puede invocarse para conseguir acabar de exponer las propias ideas frente a una audiencia hostil y bulliciosa lo mismo que como fundamento para privar a alguien de la palabra.

En un frágil equilibrio, la exposición de opiniones divergentes es percibida como un beneficio para la deliberación democrática¹⁴, pero en la asamblea pervivió siempre la idea de que los oradores debían esforzarse por expresar puntos de vista compartidos por la mayoría y orientados por la voluntad de conseguir lo mejor para la ciudad. Es un modelo de democracia militante abierta, en el que se protege el *status quo* pero se deja abierta la posibilidad de evolución. La modificación de las normas existentes es posible si presentan nuevos argumentos capaces de llevar a la mayoría a moverse de su posición anterior. La *parresia* exige combinar franqueza con respeto al auditorio. Para Demóstenes que los oradores respetaran este equilibrio era una obligación de

¹² Cfr. HALFORD, Ryan. (1972). «Free Speech in Ancient Athens», en *Free Speech Yearbook*, 1972, 11, 20-30, pp. 23 y ss.

¹³ Notablemente, el párrafo de Herodoto en el que narra el surgimiento del régimen ateniense. Sobre ello, vid. NAKATEGAWA, Yoshio. (1988). «Isegoria in Herodotus», en *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol.37, 257-275.

¹⁴ Vid., BALOT, Ryan K. (2014). *Courage in the Democratic Polis: Ideology and Critique in Classical Athens*, Oxford University Press, p. 55.

cualquiera que amara a su ciudad y quisiera lo mejor para ella. El sistema necesita tanto honestidad como contención, y hablar siempre implicaba riesgos¹⁵.

En realidad, eran pocos los ciudadanos que participaban como oradores en las asambleas. Se ha encontrado un número altísimo de personas distintas que alguna vez realizaron alguna propuesta, pero raramente las defendían ellos mismos. Bien al contrario, existía una serie de *retores*, prácticamente profesionales y entrenados en las escuelas de filosofía¹⁶, que acaparaban la inmensa mayoría de los debates. Constituían un grupo social muy determinado y con un estatus social elevado, actuando como auténticos líderes políticos. El principio de la libre intervención de todos los ciudadanos en los debates no se traduce en una participación generalizada ni un especial pluralismo.

El que presentaba una propuesta se arriesgaba a ser encausado si resultara dañina para los intereses de la ciudad; por eso, normalmente se buscaba a ciudadanos de a pie dispuestos a firmar las que luego defendían los oradores. En caso de que el ciudadano resultara perseguido, el orador lo defendería ante los tribunales. Presentar una propuesta es un acto jurídico; opinar a su favor es sólo ideológico. Quien somete formalmente una propuesta de resolución ante la asamblea realiza una acción con consecuencias jurídicas y asume la responsabilidad por sus efectos si finalmente resultara aprobada. En cambio pronunciarse públicamente a favor de una idea goza de la misma inmunidad que votarla. El hablar y desarrollar argumentos era algo que en principio no podía perseguirse en el seno de una discusión política entre iguales.

El orador goza de un grado relativo de inmunidad jurídica por sus argumentaciones. Ese espacio de intangibilidad relativa era necesario para que hubiera debate y la asamblea pudiera contar con suficientes puntos de vista a la hora de tomar sus decisiones. Sólo podía ser castigado si con intervenciones sesgadas o falsas conducía a la mayoría a adoptar una decisión perjudicial para el bien común. En esos casos cabía la posibilidad excepcional de ser juzgado, que aun así se aplicaba preferentemente al autor de la propuesta. Más allá, es cierto que existía siempre la nada desdeñable amenaza de expulsión de la ciudad en la correspondiente votación de ostracismo. Un mecanismo de «responsabilidad política», antes que jurídica, cuyos efectos disuasorios son evidentes, pero dejan un cierto margen a la retórica y la propaganda de la bondad de la propia opinión.

En definitiva, puede decirse que el margen para la libre opinión en el marco de la asamblea era bastante amplio, aunque sometido a mecanismos de defensa del sistema. Las referencias a discursos excesivos que afrontan el riesgo de ofender suelen referirse más a obras teatrales o literarias que a los discursos realizados ante la *ekklesia*. Sin embargo, también el discurso en la asamblea tenía sus límites infranqueables, esencialmente sociales.

¹⁵ Cfr. MONOSON, Sara. (2000). *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, p. 60 y ss.

¹⁶ Cfr. HANSEN, 1999, *The Athenian...*, cit., p. 144 y ss.

3. Límites del discurso asambleario

Los oradores políticos griegos no estaban cohibidos por una prohibición específica de insultar o amenazar. En las asambleas atenienses los insultos nunca fueron un problema. Los autores clásicos recomendaban su uso como estrategia retórica y en las reuniones de la *ekklesia* resultaban un recurso frecuente y eficaz para combatir las ideas contrarias. Poner en duda la legitimidad ciudadana de la madre de un orador o aludir a supuestos comportamientos deshonorosos de su padre eran acciones frecuentes en los debates asamblearios. Numerosos *ostrakoi* utilizados para votar la expulsión de un ciudadano añaden insultos referentes a su vida íntima, incluyendo alusiones a la homosexualidad, el adulterio o el incesto¹⁷. En ese sentido, no parece que en el seno de la asamblea se aplicaran grandes restricciones al discurso derivadas de la tutela de ciudadanos concretos que pudieran sentirse ofendidos por lo que allí se decía. Cuando nace la democracia, las palabras políticas son peligrosas porque pueden arrastrar a malas decisiones de la colectividad, no porque puedan dañar la reputación personal. Así, los límites al discurso asambleario los marca sólo la necesidad de proteger a la colectividad que se convierte en el marco definidor de la *parresia*.

El ejercicio real de la *parresia*, como aptitud para expresar la propia y honesta opinión, no opera como una facultad del emisor, sino como una garantía institucional a favor de los oyentes al modo del actual derecho a recibir información veraz. Ellos —el conjunto de la ciudadanía— eran quienes permitían que se hablara y quienes podían interrumpir cualquier discurso. La libertad de emitir opiniones viene guiada por el bien común y por eso se le presupone un carácter veraz que sólo se da cuando los argumentos que se exponen a través de la palabra representan los propios y verdaderos pensamientos de quien habla¹⁸. Por ello, la *parresia* podía ser invocada por el público para exigir responsabilidad al orador, exigiéndole una especial relación con la opinión que emitía, ligada a la franqueza. En ese sentido la *parresia* se convierte en obligación y actúa como defensa de la colectividad frente a la corrupción, el engaño y la demagogia de quién pretendiera aprovechar la oportunidad de dirigirse a la asamblea para conducir la opinión de ésta mediante argucias o engaños. No hay que olvidar que sólo se utiliza la idea de *parresia* cuando el hablante dice algo que se sale de lo habitual y que puede resultar incómodo para los demás. No es necesaria cuando el que opina públicamente se limita a seguir la senda habitual y a expresar opiniones que, aunque puedan admitir discusión, no resulten chocantes o molestas. De este modo la popularización de la expresión, sobre todo en el siglo V a. C., provocó cierto debate intelectual —especialmente en Atenas, pero también en el resto de la Grecia

¹⁷ Cfr. AZOULAY, Vincent; DAMET, Aurélie. (2014) «Paroles menaçantes et mots interdits en Grèce ancienne: approches anthropologiques et juridiques», en *Cahiers Mondes Anciens*, 5, así como el resto de aportaciones de ese volumen electrónico dedicado por entero al tema de los insultos en la Grecia clásica.

¹⁸ Cfr. SAXONHOUSE, Arlene B. (2006). *Free speech and democracy in ancient Athens*, Cambridge University Press, p. 88.

clásica— sobre qué se debía o no poder expresar en público. Esta discusión sí que tiene matices políticos y puede llegar a verse como un proto-debate sobre la libertad de expresión que implicó a algunos políticos y esencialmente a autores teatrales. La mejor muestra es la dura lucha dialéctica y judicial que enfrentó durante años al autor teatral Aristófanes con el político Cleón, de la que se habla más adelante.

Como ya se ha dicho, ni *isegoria* ni *parresia* no eran derechos en el sentido jurídico y actual del término. Menos aún tenía su titular ninguna garantía de no ser perseguido socialmente —de facto— por sus opiniones. Con frecuencia los oradores en la asamblea eran mandados a callar, abochornados, atacados y hasta juzgados bajo la acusación de formular propuestas ilegítimas¹⁹. La limitación más común era el impedir a un orador continuar su discurso. Se conseguía a través de gritos sincronizados e incluso existía una palabra onomatopéyica (*thorubos*) para designar a los alborotadores; si persistían en intentar hacer uso de la palabra podían llegar a ser expulsados de la tribuna a la fuerza por los asistentes²⁰. Acabada la asamblea, la lucha entre oradores acababa con frecuencia con disputas personales e intercambio de denuncias ante los tribunales, pero difícilmente puede verse ahí un castigo directo de la expresión de ideas sino que se trata de la continuación por todos los medios de la lucha entre posiciones políticas divergentes.

La presentación de mociones ilegítimas ante la asamblea podía llevar a castigos de extrema magnitud. Su defensa, ya se dijo, menos. Pese a ello, a menudo los oradores ensalzaban el riesgo que corrían al dirigirse francamente a la asamblea, buscando el bienestar general, pese a las consecuencias que ello podría causarles. Se referían sobre todo a riesgos en su reputación y a la posibilidad de ostracismo. El ciudadano que quería hacer una propuesta hablar subía a la plataforma de oradores y se le colocaba en la cabeza una señal que lo distinguía como *retor*. A partir de ahí era responsable de los efectos de su discurso o de su propuesta. Mediante el procedimiento conocido como *eisangelia* se castigaba al orador que mintiera a propósito, también a quien causara daños sin beneficio para el bien común manipulando a la asamblea. Especialmente grave era la posibilidad de acusarlo de traición por presentar leyes contrarias a la regulación de la ciudad (*graphe paranomon*)²¹. Quien hubiera sido condenado tres veces por presentar propuestas ilegítimas perdía el derecho de hablar ante la asamblea²². Esta pérdida de derechos civiles, conocida como *atimia*, se produce también automáticamente al incurrir en cualquiera de los delitos de falsa imputación prohibidos por las leyes anti libelo, lo que permite hacerse una idea de la importancia

¹⁹ Cfr. BALOT, 2014, *op. cit.*, p. 60.

²⁰ Vid. WALLACE, Robert W. (2007) «The Legal Regulation of Private Conduct at Athens: Two Controversies on Freedom», en *Ethics & Politics*, núm. 9, pp. 156 y ss.

²¹ Cfr. HANSEN, 1999, *The Athenian...*, *cit.*, p. 144

²² Tampoco podía presentar propuestas quien hubiera sido condenado por desertar, tuviera deudas pendientes o se hubiera prostituido. Sobre el tema de la *atimia* o pérdida de derechos civiles *vid.* El interesante trabajo de WALLACE, Rober W. (1998). «Unconvicted or Potential 'Atimoi' in Ancient Athens», en *DIKE*, núm.1, pp. 63-78.

social que se le daba al hecho de presentar propuestas «inconstitucionales» cuya aprobación pudiera dañar las leyes básicas de la ciudad.

Los textos clásicos demuestran que existía en Atenas una significativa preocupación por el poder de los oradores profesionales y su capacidad de conducir al pueblo a tomar decisiones equivocadas. Es el caso que cuenta Tucídides, en unas de las páginas más relevantes sobre el sentido de la libertad de expresión clásica, a propósito del debate entre Cleón y Diodoto sobre el castigo a la ciudad de Mitilene. Ésta se había alzado contra el imperialismo ateniense, aunque luego se hubiera entregado voluntariamente a la flota enviada a aplacar la rebelión. En medio de una epidemia de peste y acosados por sus enemigos espartanos, los ciudadanos reunidos en la asamblea ateniense deciden primero imponer como castigo la muerte de todos los varones adultos de la ciudad y la conversión en esclavos del resto de la población. Al poco, parece que crece en la ciudad la idea de que se trata de un castigo excesivo dictado por el acaloramiento y la asamblea vuelve a reunirse para repensar la decisión. Ahí es cuando se produce el famoso debate, en el que ambos contendientes sacan a colación los peligros de la oratoria. Cleón acusa a Diodoto de haber sido sobornado por una embajada de Mitilene y de intentar orientar al pueblo contra su propio sentir. Diodoto responde que al atacar a la buena fe del oponente en vez de la validez de sus argumentos, se hace una acusación e imposible de probar que sólo lleva a que en la práctica todos los oradores tengan que mentir. Así acusa indirectamente al propio Cleón de manipular a la asamblea²³. En ese discurso sale a relucir la preocupación social que late bajo la necesidad de que la *parresia* se concrete en franqueza de los oradores: el temor a que se manipule la voluntad general. Pero es un miedo que no puede ser solventado mediante normas jurídicas, pues se trata de exigencias ligadas a la ética personal del que opina frente a sus conciudadanos. Por eso, la solución ateniense para limitar eficazmente los discursos peligrosos no va a ser la ley, sino el control social, menos previsible y más conservador.

Así, en la práctica, la expresión de opiniones sólo quedaba plenamente garantizada si quien las exponía era una persona de moral intachable y lo que decía estaba en armonía con las ideas dominantes²⁴. La noción de *parresia* implica el sometimiento de quien habla a unas reglas sociales estrictas; el abuso en el uso de la palabra choca en cuanto es contrario a los usos y costumbres de la sociedad.

Los ciudadanos de pleno derecho estaban sometido a un código de cortesía en el lenguaje que rechazaba la expresión excesivamente directa. Al criticar conductas ajenas se consideraba más educado utilizar figuras retóricas o alusiones indirectas que imputaciones directas o rudas. Muchos de los sofistas aconsejaban utilizar la filosofía tan sólo en el ámbito de la vida privada, expresando las críticas personalmente a la persona criticada antes que exponerlas en público.

²³ Vid. MOMIGLIANO Arnaldo. (1973). 'Freedom of Speech in Antiquity', in P.P. WIENER, (ed.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, Vol. 2, New York, 252-263, p. 260.

²⁴ Cfr. NATALI, Carlo. (1987). «Adoleschia, leptología and the philosophers in Athens», en *Phronesis*, 32, 232-241, p. 234.

Por la misma razón, presentar en público opiniones muy divergentes a las de la mayoría entrañaba riesgos sociales y políticos. Eso explica que inicialmente la *parresia* tuviera una connotación referida a la valentía y la sinceridad, que pronto derivó en otra peyorativa relacionada con la impertinencia²⁵. Esta presión social pone en evidencia un problema que está también en el centro del debate contemporáneo sobre la libertad de expresión: la dificultad de defender ideas contrarias a las comúnmente aceptadas.

El ansia por someter el discurso político al consenso social mayoritario puede ser intrínseco a la democracia, pero desde luego no es exclusivo de este sistema político. Bien al contrario, las fuentes griegas demuestran que es una idea que sólo casa bien con la existencia de un poder superior y trascendente a cada uno de los ciudadanos, capaz de determinar lo que puede o no decirse y cómo. De hecho, hubo un interesante debate acerca de los paralelismos entre el Tirano y el Demos, entendido como el conjunto de todos los ciudadanos de la ciudad²⁶. La sociedad constituida como *demos* resulta —como el tirano— irresponsable por cualquier exceso represivo y, como él, tiene poder para imponer una única verdad permitida y perseguir al disidente que la ponga en duda. La voluntad de la asamblea se impone sin piedad, en todos los casos; si después resulta errónea o equivocada no conlleva ningún sistema de responsabilidad de quienes votaron. La asamblea puede perseguir a quien considere que ha cometido un exceso al hablar o actuar, pero si el exceso es de la propia asamblea, no hay persecución posible.

Los altos cargos y magistrados atenienses estaban sometidos a mecanismos de control y, al igual que cada ciudadano singular, respondían por el contenido de sus actos. En esa sociedad democrática, el único acto exento de control era el voto en la asamblea. Un poder así, en manos de la mayoría política, resulta contradictorio con el sentido actual de los derechos fundamentales como la libertad de expresión, en cuanto garantía de indemnidad de la crítica política. Sin embargo, hay cierto eco de la comprensión ateniense en las tesis que propugnan la necesidad de defender la sociedad abierta prohibiendo la difusión de ideas totalitarias; también en la noción de discurso ‘políticamente correcto’. La experiencia ateniense demuestra que cuando no hay garantías jurídicas fuertes que protejan al discurso molesto o disidente la tendencia de la sociedad democrática es proscribir la difusión de ideas enfrentadas con las aceptadas comúnmente.

²⁵ Ese sentido peyorativo de la expresión amplificado por el cristianismo de los siglos posteriores es el que ha pasado a nuestro propio idioma. La idea de *parresia* fue utilizándose cada vez más para el que parece desafiar las convenciones y expresarse con audacia aunque en realidad no lo haga. Y así el diccionario de la R.A.E. define la *parresia* como «*Apariencia de que se habla audaz y libremente al decir cosas, aparentemente ofensivas, y en realidad gratas o balagüeñas para aquel a quien se le dicen.*»

²⁶ Sobre la *parresia* como elemento de la dictadura, vid. LANDAUER, Matthew. (2012). ««Parrhesia» and the «Demos Tyrannos»: Frank Speech, Flattery and Accountability in Democratic Athens», en *History of Political Thought*, 33, 2, 185-208. Entre otras cosas, el autor insiste en los efectos del círculo vicioso en el que la asamblea quiere oír determinado discurso y el orador lo refuerza constantemente, viciando la toma colectiva de decisiones.

La *parresia*, por tanto, lleva siempre implícita la posibilidad de que la mayoría persiga y castigue el discurso disidente. Los esfuerzos de los oradores por convencer a sus conciudadanos y presentar las críticas más duras de una forma que resultara aceptable escondían miedo a la censura. Lo que se admira en la *parresia* es la valentía de quien se lanza a contradecir a la mayoría haciéndolo de tal manera que la propia mayoría lo acepte. Ese planteamiento, tan extendido aún en la actualidad, se opone a la esencia misma de los derechos fundamentales. Los derechos son una conquista en el marco de las sociedades regidas por un sistema de democracia electoral para hacer frente a las imposiciones de la mayoría. Cuando el ejercicio del poder se legitima en decisiones mayoritarias se vuelve necesario establecer límites infranqueables que defiendan la dignidad y la libertad de la minoría. Así, sólo hay libertad de expresión entendida como derecho fundamental cuando cualquier ciudadano puede violentar con su palabra los valores más íntimos de la mayoría social. Atenas demuestra que al principio, fue la democracia militante. Es lo que sucede cuando hay democracia como gestión colectiva, pero no derechos.

III. LIBERTAD DE EXPRESIÓN EN EL TEATRO

La cuestión de la libertad de expresión sólo se plantea en términos similares a los contemporáneos —es decir, como libertad de seleccionar los contenidos— cuando existe un espacio en el que resulta posible la comunicación social multidireccional. Históricamente, sólo se ha discutido acerca de qué es lícito decir en público en el marco de instrumentos de comunicación con amplia participación y capacidad de incidir sobre la sociedad. Sucedió con el nacimiento de la imprenta, la eclosión de los periódicos, el surgimiento de la televisión o la generalización de internet, por poner algunos ejemplos destacados. En Atenas es cuando la cuestión se plantea por primera vez, y es al hilo de la importancia que adquiere el teatro como medio de comunicación de masas.

La sociedad ateniense clásica está compuesta por una población reducida²⁷, que asiste de manera asidua y masiva a las representaciones teatrales, cuyos detalles a menudo se comentan después por la ciudad. El poder que adquieren la comedia, el teatro satírico y la tragedia a la hora de crear opinión social es enorme, e inmediatamente surgen las primeras restricciones.

El teatro tal y como lo conocemos hoy en día es un invento de la Atenas clásica, anterior a la democracia pero que encuentra en ésta el ambiente ideal para desarrollarse plenamente. Parece que surge durante la tiranía de Pisístrato, aunque casi todas las treinta y dos tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, así como las once comedias de Aristófanes que podemos leer hoy día completas fueron compuestas y representadas

²⁷ HANSEN, 1999, *The Athenian... cit.*, p. 92, calcula en torno a los 30.000 ciudadanos de derecho y 100.000 habitantes en total en el 400 a. C.

durante la democracia. *Los Persas*, de Esquilo, es la más Antigua de ellas y se presentó en el 472 a. C., cuando Atenas ya había pasado las reformas de Clístenes y se había convertido en una democracia²⁸. En la actualidad no hay unanimidad sobre la cuestión de la naturaleza necesariamente democrática del teatro griego²⁹, pero sí parece evidente que el ambiente democrático ateniense supuso el perfecto caldo de cultivo para su desarrollo.

A principios del siglo v a. C., se estima que sólo el teatro de Dionisio, excavado en una ladera frente a la Acrópolis, tenía ya una capacidad de 14.000 espectadores. Las representaciones se multiplican especialmente durante los festivales *Lenaias* y *Dionisiacos*, a finales del invierno y en primavera, respectivamente³⁰. El teatro es entonces uno de los principales mecanismos de educación popular en Atenas. Estaba sufragado mayormente por la ciudad —con aportaciones privadas para los coros— y además existía un fondo para pagar entradas a los ciudadanos pobres que no pudieran permitírselo. La ciudad asegura que todo el mundo pueda ir al teatro en un ambiente festivo del que era partícipe la ciudadanía al completo, expectante ante cada nuevo estreno.

En este contexto se multiplica la crítica política³¹ y se plantea por primera vez, aunque no en esos términos, la cuestión de los límites de la libertad de expresión. En la comedia se representaba a personajes políticos de la ciudad, a menudo caracterizados bajo seudónimos evidentes, y se abordaban incisivamente temas como la decadencia de las instituciones ciudadanas, la corrupción o las injusticias. La tragedia no solía tener un contexto tan contemporáneo pero abordaba igualmente cuestiones esenciales de la vida del ciudadano.

Los estrictos usos sociales vigentes para los oradores en la asamblea y que actuaban como mecanismo de autocensura no regían en el teatro. Isócrates, en *La Paz*, comenta que de la *parresia* sólo hacen pleno uso los insensatos y los autores de comedia³². De hecho, en este sentido, parece ser que incluso se esperaba del teatro que pusiera poner en duda los cimientos ideológicos de la ciudad, desafiando valores y prácticas aparen-

²⁸ Cfr. HALL, Edith (2015) entrevista en la revista *LEUSSEIN*, VIII, 3.

²⁹ Sobre ello, vid. RHODES, Peter John. (2003). «Nothing to Do with Democracy: Athenian Drama and the Polis», en *The Journal of Hellenic Studies*, 123, 104-119.

³⁰ Sobre todo este tema, STOREY Ian C. y ALLAN, Arlene. (2005). *A Guide to Ancient Greek Drama*, Cornwall: Brackwell Publishing.

³¹ La discusión teórica sobre la intención política del teatro griego clásico está aún abierta. Mientras hay quien lo ve como un intento de ofrecer respuestas a las cuestiones básicas sobre la gestión de la ciudad, otros entienden que se trata tan sólo de reproducir modelos rituales mitológicos. Ambas posiciones pueden incluso combinarse en la idea de que el teatro construye y ofrece mitos democráticos que plantean las preguntas esenciales de la ciudadanía. Cfr. HERRERAS MALDONADO, Enrique. (2009). «Tragedia griega y mitos democráticos», en *Res Pública*, suplemento *Presente, pasado y futuro de la democracia*, 31-38.

³² Citado por GIL, Luis. (2007). *Censura en el mundo antiguo*, Madrid: Alianza Editorial, p. 65. El texto íntegro realmente diría: «*aunque estamos en una democracia, no hay libertad de expresión (parresia) excepto en la asamblea para los insensatos que no se preocupan por los sentimientos ajenos y en el teatro por los poetas cómicos*» (Sobre la Paz, 14,161).

temente incuestionables. Su representación durante fiestas sagradas dionisiacas les otorgaba una protección especial, a modo de bula, que les permitía mayor espacio a la hora de criticar al poder³³. Así, al contrario de lo que sucede en la asamblea, las opiniones vertidas en el teatro no tienen restricciones sociales, pero sí jurídicas. En concreto, surgen mecanismos arcaicos que podrían anunciar algo parecido a la censura previa y la prohibición de expresiones calumniosas o injuriantes.

1. *Sin censura previa*

El primer mecanismo imaginable para controlar desde el poder los discursos públicos es la censura previa. Se trata del control apriorístico de contenidos con objeto de autorizar o no su transmisión pública, imponiendo eventualmente alteraciones destinadas a hacer las obras más aceptables. En la Atenas clásica la censura aparece pero no es un mecanismo de control extendido. Seguramente, debido en parte al concepto democrático participativo en el que era el conjunto de la ciudadanía el que tomaba las decisiones en la asamblea y la *boulé* y quien controlaba su ejecución a través de los tribunales elegidos por sorteo. Por otro lado hay que tomar en cuenta la naturaleza misma de las obras teatrales, representadas la mayoría de las veces sólo en una ocasión aunque se reproduzcan luego en escritos copiados y difundidos libremente por la ciudad. En este esquema, no hay mucho espacio para que un órgano ejecutivo someta las obras teatrales o literarias a algún tipo de control antes de autorizar su difusión.

Sin embargo, sí se constatan algunos atisbos de mecanismos de censura teatral. Como se ha dicho, las representaciones teatrales tenían lugar especialmente durante dos festivales anuales y estaban en su mayor parte pagadas por el Estado, que se valía de impuestos específicos. La aportación privada se limitaba a sufragar los coros, que eran la parte más cara de una obra, pues exigía muchos meses de ensayos, locales, vestuarios, etc. Su financiación exigía un serio desembolso que se consideraba un deber patriótico por parte de los más ricos de la ciudad a quienes aportaba un inmenso reconocimiento social, algunas de cuyas conmemoraciones incluso han sobrevivido entre los vestigios arqueológicos atenienses. En este importante esfuerzo de preparación previa participaba también el poder público. Las obras a representar se seleccionaban con meses de antelación, por parte del *arconte eponymous*, o del *arconte basileus*, altos magistrados que estaban encargados también de buscar financiación para los coros³⁴. Aunque no hay demasiados datos sobre ello, se supone que para ser seleccionados los autores de las obras teatrales tendrían que entregar o recitar un borrador o resumen de la obra. Ello podría dar pie en la práctica un modo de censura estatal, si bien parece dudoso que a efectos de tal elección se presentaran las obras perfectamente terminadas, incluyendo las bromas y alusiones que pasarían a formar parte de la

³³ Cfr. STOREY y ALLAN, 2005, *cit.*, p. 71.

³⁴ Cfr. STOREY y ALLAN, 2005, *cit.*, p. 19.

representación definitiva. La censura previa, si existió, debió ser muy superficial y basada en las preferencias personales y políticas del arconte³⁵. Por lo general parece que en la selección influyera más el prestigio del autor y sus éxitos precedentes que el contenido mismo de la nueva obra.

Sí parece plausible que las leyes que perseguían la difamación o prohibían mencionar a personas por sus nombres —de las que se habla más adelante— influyeran también en la decisión de elegir unas obras u otras en razón de sanciones anteriores. En todo caso, no hay evidencias de que el proceso de selección de las obras tuviera un efecto decisivo sobre su contenido ni de que durante el período clásico se considerase nunca como una forma de coartar la libertad artística de los autores. A cambio, sí se sabe que tanto los gustos sociales, como la posibilidad de sanciones o la composición del público en cada ocasión (con o sin presencia de extranjeros) llevaban a menudo a cierta autocensura de los autores en el tratamiento de las cuestiones políticas más sensibles³⁶.

No existieron mecanismos positivos de censura pero sí menudearon obras de carácter político y filosófico, notablemente las de Platón, que abogaban por su creación. En este sentido tanto en *La República* como en *Las leyes* se defiende la instauración de una estricta censura sobre los materiales literarios dirigidos a la infancia. Lo sostiene esencialmente en la creencia de que la exposición a la ficción en edades tempranas podía llevar a que los menores copiaran los vicios representados, antes que las virtudes. Por ello, reclamaba que fuera la sociedad, por imperativo moral, la que controlara qué podían ver o leer los niños³⁷. Además, el discípulo de Sócrates advertía también sobre los peligros del teatro en general, abogando por crear algún control previo partiendo seguramente de los ideales espartanos. A pesar de que en materia de libertad sexual la Grecia clásica disfrutaba unos valores ciertamente abiertos, la idea de Platón se centra en evitar la pornografía antes que en controlar el discurso político. En ese afán, llega incluso a defender la conveniencia de expurgar *La Odisea* de pasajes que resulten sexualmente intensos, como los que describen el deseo de Zeus por Hera, para hacerla más aceptable para lectores jóvenes.

Este tipo de control moral sobre las obras teatrales que no parece que llegara a plasmarse en las normas vigentes en la época. Sin embargo, la existencia del debate da a entender que la ausencia de censura previa fue una decisión expresamente buscada.

³⁵ Cfr. OSBORNE, Robin. (2010). *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge University Press, p. 336.

³⁶ Vid. HARTWIG, Andrew. (2015). «Self-Censorship in Ancient Greek Comedy», en Han BALTUSSEN, Peter J. DAVIS (Ed.), *The Art of Veiled Speech: Self-Censorship from Aristophanes to Hobbes*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 18-41, p. 33 y ss.

³⁷ HEINS, Marjorie. (2007) *Not in Front of the Children: «indecenty.» Censorship and the Innocence of Youth*, Rutgers University Press, p. 15, ahonda en las relaciones entre la posición platónica y quienes contemporáneamente exigen mayor censura en los programas televisivos y hasta internet con el argumento de la protección de la infancia.

2. Límites de la expresión teatral

Sin las restricciones sociales de la *parresia*, a los personajes dramáticos no se les exigía honestidad ni veracidad. Seguramente existía la comprensión de que se trataba de idealizar o satirizar mediante la ficción comportamientos abstractos con una intención de reflexión social y de entretenimiento. Aunque a menudo los autores teatrales criticaran a políticos en ejercicio o advirtieran sobre las consecuencias de determinadas decisiones de la asamblea, las obras no presentaban formalmente propuestas para la gestión de la sociedad. Nadie esperaba de ellas que fueran sinceras, ni temía que fueran a alterar mediante engaño o demagogia la toma de decisiones colectivas.

Entre los especialistas no hay unanimidad acerca de cómo se aplicaron a las representaciones teatrales las normas contra las calumnias durante el período clásico. En la primera época, el teatro gozaba implícitamente de inmunidad en lo que afecta a la libertad de expresión, de manera que en las funciones podían decirse y hacerse cosas que en la realidad estarían prohibidas³⁸. Más adelante sí está demostrada la trascendencia social de los insultos proferidos en obras de teatro: en la última parte del siglo v a. C. es dudoso que existiera aún esa conciencia general de que lo que se dice en una representación es imaginario o forma parte de una actividad desarrollada en el marco de los cultos religiosos, y por ello jurídicamente inane³⁹. Posiblemente el carácter religioso de las representaciones desarrolladas durante las fiestas dionisiacas permitió inicialmente el desarrollo de una dramaturgia libre y atrevida que, con el paso del tiempo, fue siendo pulida por decisiones de los magistrados, a medida que aumentaba su influencia política. En todo caso, las fuentes clásicas permiten identificar un buen número de normas aprobadas con la intención de limitar la libertad de expresión⁴⁰ y cuya vigencia alcanzó, de un modo u otro, a las representaciones teatrales.

Ya en la época de Solón se aprobó una ley que prohibía la difamación de los muertos⁴¹. A ello se añade luego la prohibición de difamar a las personas vivas en determinados contextos, esencialmente en templos, tribunales y juegos⁴². Desde esa misma época se mantuvo la ley que prohibía hacer escarnio de los Arcontes o miembros del Aerópago en ejercicio de sus funciones. Estas normas antiguas se aplicaron al teatro sólo de modo muy excepcional. En sentido similar, y ya en período clásico,

³⁸ Cfr. HALLIWELL, Stephen. (2004). «Aischrology, Shame, and Comedy», en Ineke SLUITER y Ralph ROSEN (Ed.), *Free Speech in Classical Antiquity*, 115-145, pp. 130 y ss.

³⁹ Cfr. SOMMERTSEIN, Alan H. (2004). «The alleged attempts to prosecute Aristophanes», en Ineke SLUITER y Ralph ROSEN (Ed.), *Free Speech in Classical Antiquity*, 145-174, pp. 154 y ss.

⁴⁰ Sobre todo este tema, vid. sobre todo SOMMERSTEIN, Alan H. (2004). «Comedy and the unspeakable», en D.L. CAIRNS and R.A. KNOX (ed.) *Law, Rhetoric and Comedy in Classical Athens. Essays in honour of Douglas M. MacDowell*, Londres, 205-222; también HALLIWELL, Stephen. (1991). «Comic satire and Freedom of Speech in classical Athens», en *Journal of Hellenic Studies*, CXI, 48-70; TODD, Stephen. (1993). *The shape of Athenian law*, Oxford University Press.

⁴¹ PHILLIPS, David. (2013). *The Law of Ancient Athens*, University of Michigan Press, p. 124, citando a Plutarco.

⁴² Cfr. HALLIWELL, 1991, *Comic satire...*, p. 49.

pueden mencionarse también las leyes que prohibían hablar sobre Harmodio o Aristogeiton, los tiranicidas mártires, quienes para evitar que se les dañara no podían ser siquiera nombrados en las obras teatrales⁴³. Estas restricciones tuvieron un efecto meramente formal. En las comedias de la época no hay constancia de que se aludiera a ningún alto magistrado (arconte) por su nombre y ése es, de hecho, su principal efecto. Ante el temor a duros castigos, no se corre el riesgo de referirse a ellos de manera no difamatoria, sino que simple y llanamente no se les nombra. Esto, sin embargo, no impidió la proliferación de representaciones fuertemente críticas con la vida política de la ciudad, rozando a menudo lo irrespetuoso. Especialmente duras eran, en ocasiones, las críticas contra algunos generales identificados por su nombre, al amparo de que la prohibición no se extendía a ellos. En este período también hay constancia de algunas condenas específicas a autores teatrales que traen fundamento en las ofensas a la ciudad antes que a personas concretas. Así, es destacable el caso de Frínico, narrado por Herodoto. Cuando este autor (en 493 o 492 a. C.) decidió montar una tragedia histórica centrada en *La Toma de Mileto*, sobre las invasiones persas, fue castigado con una fuerte multa y se prohibió volver a representar el suceso en ninguna obra. La razón radicaba en el rechazo a que se recordara públicamente el fracaso ateniense para apoyar a sus aliados de Mileto en tiempo de necesidad⁴⁴.

Mucho más significativo es el caso de la genérica ley contra el libelo (*kakegoria*), vigente desde inicios del siglo V a. C. La ley utilizaba la técnica arcaica de prohibir determinadas expresiones, mediante un listado cerrado⁴⁵. Así, entre otras falsas acusaciones, estaba prohibido afirmar que un hombre había tirado al suelo su escudo durante una batalla, que había asesinado a alguien o que había pegado a sus padres⁴⁶. Resulta interesante observar la manera en que surgen las normas contra los insultos, muy similar en todas las épocas. Las palabras prohibidas a modo de listado volverán a aparecer en derecho español durante la edad moderna como origen de la difamación y la injuria. La estructura del delito en Atenas resulta especialmente similar a la contemporánea: el castigo era una multa de quinientos dracmas pero, en una primera manifestación de la *exceptio veritatis*, uno podía librarse de ser condenado demostrando la veracidad de las acusaciones⁴⁷. Esta ley estuvo en vigor todo el período clásico, con

⁴³ La norma decía literalmente que no se puede hablar mal de ellos ni cantar sobre ellos. Vid TAYLOR, Michael W. (1991). *The tyrant slayers. The Heroic Image in Fifth Century B. C. Athenian Art and Politics*, Salem: Ayer.

⁴⁴ STOREY Ian C. y ALLAN, Arlene. (2005). *A Guide to Ancient Greek Drama*, Cornwall: Brackwell Publishing, p. 69

⁴⁵ Cfr. CARTER, 2004, p. 207. En época de Demóstenes se añadió también la acusación de trabajar en el mercado (que se consideraba deshonoroso y en ocasiones similar a la prostitución) aunque en ese caso no cabía la demostración de verdad.

⁴⁶ todas estas acusaciones podían hacerse mediante palabras específicas: *androfonos* para asesino, *patraloios* para el que pegaba a su padre, *metraloios* para que hacía lo propio con la madre y el verbo *apobekeblenai* para arrojar el escudo en la batalla y huir. Cfr. PHILLIPS, 2013, p. 125.

⁴⁷ «Tened en cuenta, hombres del jurado, que las normas no permiten el perdón de los insultos, sino que castigan al orador a no ser que demuestre que lo que dijo es verdad», Lisias, en *Contra Teomnesto*, 10.30, citado

aplicaciones tardías incluso en el 384 a. C.⁴⁸. El mecanismo del listado de palabras conllevaba la posibilidad de referirse a ellas sin nombrarlas, de modo que, durante una época, a mediados del siglo quinto, se popularizó el mencionar de pasada las ‘palabras prohibidas’ como una forma de dar a entender acusaciones que la audiencia comprendía, sin llegar a pronunciarlas. En algunos fragmentos clásicos se aprecia que muy pronto los magistrados tuvieron la tendencia de castigar también sinónimos y palabras parecidas, de forma que la lista fue convirtiéndose en algo más abierto⁴⁹, anunciando así las normas contemporáneas contra la injuria.

No hay evidencias claras de la aplicación de estas normas a las representaciones teatrales hasta mediados del siglo v a.C. e incluso entonces parece que se usó esencialmente como amenaza, sin condenas reales. En todo caso, la norma contra la difamación no tuvo un significativo efecto inhibitorio sobre los contenidos teatrales⁵⁰ y en las obras se repiten invectivas oratorias hirientes que, aunque quizás no alcanzaran el grado de una discusión de mercado, sí que rozaban claramente lo permisible, utilizando la sátira hasta llegar a lo claramente infamatorio. De ello se desprende una cierta permisividad con los diálogos puestos en boca de y referidos a personajes aparentemente ficticios. Se recurre constantemente al mecanismo dramático de no utilizar el nombre real de los ciudadanos ridiculizados, pero sugerir datos que permitieran su identificación por el público en aras de evitar las leyes de *kakegoria*. Eso explica que sólo queden trazos de juicios por difamación en determinados casos, muy concretos, en los que el autor iba realmente más allá o renunciaba a la cláusula de estilo de utilizar seudónimos. El más conocido de estos casos es el de las obras de Aristófanes contra Cleón.

Efectivamente, el enfrentamiento entre estos dos personajes es uno de los mejores ejemplos de la interacción entre teatro y política y el papel de las leyes de libelo en el teatro a mediados del siglo quinto. Cleón era entonces el político más prominente de la ciudad. Aristófanes tuvo un gran éxito en el 424 a. C. con la representación de «Los Caballeros», una obra llena de ataques directos hacia él, acusándolo de soborno y corrupción. Cleón asistió personalmente al estreno, sentado en las primeras filas, y parece que las invectivas dañaron poco su imagen pues fue reelegido *estratego* pocas semanas más tarde⁵¹, lo que sirve para hacerse una idea sobre el efecto limitado del teatro sobre la vida política. Sin embargo, inmediatamente después hay evidencias de

por PHILLIPS, 2013, p. 130 (hay traducción española en LISIAS, *Discursos*, Vol. I, CSIC, Madrid, 1992, pp. 191 y ss.)

⁴⁸ Cfr. RADIN, Max. (1927). «Freedom of Speech in Ancient Athens», en *The American Journal of Philology*, 48, 3, 215-230, p. 224.

⁴⁹ Vid. el interesantísimo fragmento de Lisias, Contra Teomnesto (10) citado por PHILLIPS, 2013, p. 129, en el que en un alegato de difamación se dice: «creo, miembros del jurado, que no estamos discutiendo de palabras, sino de su significado», justificando que la acusación de ‘parricida’ debía considerarse equivalente a la de ‘asesino’, del mismo modo que sería igual decirle a alguien ‘pegamadres’ que hacer una perifrasis explicando que acostumbraba a agredir a su progenitora.

⁵⁰ Cfr. HALLIWELL, 1991, *Comic satire...*, p. 53

⁵¹ Cfr. Edith HALL, 2015.

una persecución jurídica emprendida por el político contra el dramaturgo, intentando hacer que lo condenen por el contenido de sus comedias⁵². De algunas de ellas se deduce que los cargos presentados inicialmente habrían sido rechazados o sustituidos por una multa de 500 dracmas una vez que el dramaturgo aceptó cesar en sus invectivas y moderarse... para ser más tarde retomados una vez que Aristófanes en sucesivas obras reincidiera en los ataques directos al político. Tras la representación de *Los Babilonios*, que consiguió el primer premio en el festival de ese año, lo denunció por insultar a la ciudad delante de extranjeros⁵³. La relación entre ambos se judicializa definitivamente y el recurso a la ley contra la difamación consigue que el autor tenga que disimular algunas de sus acusaciones más feroces. Más tarde hay también referencias a la posibilidad de que al político se le hubiera llegado a imponer alguna multa a consecuencia de las acusaciones del escritor, señal de que la judicialización de estas disputas tenía efectos para las dos partes. En definitiva, el teatro tenía una creciente —aunque limitada— influencia en la vida pública; las representaciones gozaban de algún privilegio que ampliaba el espacio para la crítica del que disponían, aunque formalmente tenían que atenerse a los límites establecidos en la leyes contra la difamación⁵⁴; pese a ello, a partir de ese momento, a mediados del siglo V a. C., crecen los intentos de dictar leyes que frenaran ese espíritu ácido y crítico con la idea, esencialmente, de forzar la autocensura de sus autores y rebajar la intensidad de sus ataques.

El auge de un teatro fuertemente crítico e irrespetuoso en el período de más institucionalización de la democracia debió provocar una situación en la que algunas élites atenienses se sintieron impunemente atacadas en las obras dramáticas. Ello provocó diversos intentos de dictar normas que pusieran coto a las expresiones difamatorias que se colaban en las representaciones. En el año 440 a. C. se aprobó una ley que prohibía ridiculizar por su nombre, o mediante una imitación, a ciudadanos en las comedias que se representaban en los teatros. Entre los estudiosos clásicos hay cierta polémica en torno a la vigencia real o no de esta ley y de lo que no hay duda es de que, en todo caso, fue derogada sólo cuatro años después al elegirse un nuevo Arconte⁵⁵. Sin embargo, su impacto ideológico fue muy fuerte, sentando un hito en

⁵² Vid. SOMMERSTEIN, 2004, *The allegued...*

⁵³ Cfr. Andrew HARTWIG, 2015, p. 23.

⁵⁴ En la práctica, los usos culturales asociados al teatro impedían de por sí que la mayor parte de las representaciones cayeran en difamación. Su origen religioso, el hecho de que se representara durante las fiestas, el deseo de los autores de contentar al público sin violentarlo... todo ello contribuía a que, al menos en un primer período, no fuera frecuente la colisión entre teatro y difamación. A medida que la sátira se agudiza, sin embargo, quizás empiezan a romperse estos límites culturales. Vid. HALLIWELL, 1991, *Comic satire...*, p. 54.

⁵⁵ Cfr. apéndice de WACHSMUTH Wilhelm. (1837). *The comedies of Aristophanes*, Oxford, Vol. II. Hay, no obstante, cierto consenso en que se trataría de una ley que contaba con el apoyo de Pericles y en su génesis estaría la presencia de aliados griegos durante las grandes dionisíacas y, sobre todo, el entorno de la guerra de Samos. Las circunstancias de una situación de excepción para la defensa de la ciudad habrían facilitado la restricción de la libertad de expresión en la comedia.

la persecución del teatro que en lo sucesivo incrementaría notablemente la autocensura⁵⁶, dando lugar en pocos años a lo que se conoce como «comedia nueva», centrada en el costumbrismo antes que la crítica política. En algunas obras de la época, como *Las Acarnias* de Aristófanes, producida en el año 425 a. C., se ironiza con la posibilidad de que se aprobara otra ley que impidiera ridiculizar a nadie llamándolo por su nombre y que eso fuera el final mismo de la comedia. Algunos autores discuten vivamente que se llegara a aprobar una norma así⁵⁷, pero parece que no fueron pocos los intentos en esos años —amparados normalmente por el calor de situaciones de guerra o excepción— en las que los ciudadanos se mostraban más inclinados a aceptar limitaciones a la libertad artística. Una ley similar habría sido aprobada, al parecer, en el 415 a. C. por Siracasio, prohibiendo humillar a personas concretas, e inspirada por Alcibíades. Esta norma ha generado también polémica escolástica⁵⁸, pero parece demostrado que consiguió que las comedias dejaran de citar nombres propios⁵⁹. Más tarde, al parecer tras la publicación de *Las Ranas* de Aristófanes, Cinesias (escritor al que Aristófanes satirizaba duramente en muchas de sus obras) promovió la adopción de una norma que en la práctica venía a prohibir las comedias impías o insultantes. La extensión de la prohibición de la impiedad al ámbito de la comedia, por fin, tuvo un fuerte impacto en el teatro de la última época de la democracia que perdió definitivamente todo su carácter provocador⁶⁰.

Así, la evolución del control público sobre el teatro en la Atenas clásica muestra una pauta que evoca en cierta forma el moderno desarrollo de la libertad de expresión y la censura. La comedia empieza siendo fuertemente irrespetuosa y descarada. Inicialmente, ese discurso atrevido y crítico no encuentra obstáculos jurídicos, en gran parte porque se ampara en el contenido religioso de las representaciones dramáticas

⁵⁶ En concreto OPPÉ, Adolf Paul. (1897) *The new comedy*. Saint Andrews: Henderson & Son, p. 8, se refiere a esta ley, aprobada durante la arcontía de Morichides, como una de las causas del decline de la comedia.

⁵⁷ Vid. RADIN, 1927, p. 218 y ss., que sin embargo reconoce que se discutió sobre ello, de donde saca interesantes consecuencias y recuerda que algo parecido a una ley de prohibición de nombres existía ya en las Leyes de Solón.

⁵⁸ Vid., por todos, la nota de TREVETT, Jeremy. (2000). «Was there a decree of Syrakosios?», en *Classical Quarterly*, núm. 50, pp. 598- 600.

⁵⁹ cfr. SOMMERSTEIN, Alan H. (1986). «The decree of Syrakosios», en *Classical Quarterly*, 36, 101-108, que alude a un importante escándalo que estaría en el origen de la decisión: la mutilación de los Hermes. Se trata de una acción vandálica en la que en una noche se mutilaron los rostros y falos erectos de numerosas estatuas de Hermes colocadas en las intersecciones de la ciudad y a las puertas de casas y templos como protección. En la investigación posterior se desató una histeria de acusaciones cruzadas y delaciones que sacaron también a la luz el escándalo de unas sátiras sacrílegas de los misterios de Eleusis realizadas por borrachos delante de sus esclavos. En ese clima hubo acusaciones falsas, ejecuciones sumarias y un intento, finalmente exitoso, de implicar a Alcibíades, el poderoso general que amenazaba con asumir poderes oligárquicos. En ese clima, parece plausible que se dieran las circunstancias para poner coto a cierto tipo de obras teatrales de contenido incendiario o favorables al general.

⁶⁰ Cfr. OPPÉ, 1897, p. 10.

y se acepta el carácter ficticio de los personajes que ofrecen una crítica dura pero despersonalizada del sistema político. La enorme popularidad del teatro, sin embargo, lleva —como se ha visto— a que aumente su capacidad de influencia política y con ella los choques entre autores y élites políticas. En esa situación surgen progresivamente intentos de limitar el contenido hiriente o excesivamente crítico hacia los más poderosos. Son intentos fallidos en primera instancia pero consiguen que en la mente de la ciudadanía se vaya instalando la idea de que es necesario poner coto a la irrestricta libertad de palabra en las comedias. Así, se acaba aceptando —en paralelo a la institucionalización de una democracia cada vez menos asamblearia— que la libertad de expresión en ese medio de comunicación de masas debe ejercerse con moderación, so pena de exponerse a multas y sanciones estatales. El resultado es un teatro sumiso y mucho menos incisivo que deja de ser políticamente molesto y pierde valor como mecanismo de reflexión colectiva sobre el funcionamiento de lo público.

IV. LA IMPIEDAD COMO LÍMITE AL DISIDENTE

La identificación misma de la sociedad ateniense se sustentaba en la historia y las creencias religiosas; al poner éstas en duda se atacaba a la esencia misma de Atenas como colectividad política. Para protegerlas existía desde la antigüedad el concepto de impiedad (*asebeia*) que castigaba todo tipo de actos contra la religión. Algunos autores consideran que la generalización de las condenas por impiedad en el siglo V obedece a que, en un sistema de religión estatal, la negación de la misma equivalía a un acto de traición, si bien es cierto que en la última parte del siglo se produjo una reacción a la «ilustración» de Pericles y su círculo que también puede justificar la mayoría de ellas⁶¹.

En Atenas no existe una definición clara de impiedad, pues lo que se castiga es la violación de cualquier regla de carácter religioso, incluidas las que proceden exclusivamente de las tradiciones. Los castigos podían variar en función de lo que solicitara la acusación. A finales del siglo quinto, las leyes de impiedad cubren sobre todo los sacrilegios cometidos durante las fiestas dionisiacas y se introduce la posibilidad de que se resuelvan directamente ante la asamblea, mediante voto⁶². El tipo de ilícitos perseguidos por esta norma incluía robar objetos de los templos, romper la valla de los olivos sagrados, brujería, profanaciones, etc. Un ejemplo de cómo se aplicaba en esta época la impiedad en casos de ejercicio de la libertad de expresión es el de Esquilo, que fue enjuiciado con la acusación de haber revelado en alguna de sus obras los secretos de los Misterios de Eleusis, de lo que se defendió argumentando que al no ser

⁶¹ Cfr. BERTI, Enrico. (1978). «Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech», en *Journal of the History of Ideas*, 39, 3, 347-370, p. 351 y ss.

⁶² PHILLIPS, 2013, p. 408 y ss.

él mismo un iniciado, no podía tener acceso a tales secretos⁶³. Más allá de este caso, lo cierto es que en las tragedias de Esquilo y otros abundan las críticas a los dioses más importantes (Zeus en *La Orestíada*, por ejemplo) y en poetas como Eurípides o Píndaro pueden leerse burlas a la mitología y el sistema de dioses de Atenas. Parece, pues, que la impiedad se aplicaba —al menos en este período— antes a la ruptura de los ritos que a la disidencia religiosa.

La introducción de nuevos dioses no estaba perseguida como tal, pero hacerlo en el momento inadecuado podía conllevar una acusación de impiedad⁶⁴. Era más conveniente hacerlo con el apoyo de la asamblea y los oráculos, y las limitaciones a la creación de asociaciones religiosas sólo se introdujo más tarde, cuando empezaron a representar una amenaza para la democracia por fomentar ideas oligárquicas. En ese sentido, a medida que avanza el siglo quinto y la democracia se ve en riesgo por la proliferación de ideas extranjeras, el delito de impiedad comienza a cobrar un sentido más ideológico. Se empieza a utilizar no sólo para proteger las ceremonias y ritos, sino para perseguir determinadas ideas dañinas o peligrosas. En el 430 a. C. la asamblea aprueba un decreto (conocido con el nombre de su instigador, Diopeito) que castiga las explicaciones alternativas sobre los dioses o los fenómenos celestes y prohíbe defender ideas contrarias a las comúnmente aceptadas en cuanto a la naturaleza de los dioses. Esta norma supone un paso cualitativo⁶⁵ que posiblemente para ese momento ya se había dado en la mente de la ciudadanía; se pasa de perseguir a quien rompe los ritos religiosos, a ir contra quien propone discursos o explicaciones disidentes en el ámbito religioso. Así, lo que inicialmente era un mecanismo para asegurar el funcionamiento pacífico de los rituales religiosos y la sumisión a ellos se convierte en instrumento para evitar la proliferación de discursos potencialmente peligrosos en cuanto proponen una explicación alternativa del mundo y la ciudad⁶⁶. Esta restricción de la actividad científica e intelectual evidencia cierta inseguridad del sistema democrático; es una reacción ante estudios y doctrinas, con frecuencia extranjeras, que al poner en cuestión bases teóricas del sistema podían también socavar la democracia y las leyes. La ley contra la impiedad no perseguía ya prácticas religiosas erróneas, sino doctrinas

⁶³ Vid. FILONIK, Jakub. (2013). «Athenian Impiety Trials: A Reappraisal», en *Dike*, 16, 11-96, p. 23, que pone en duda algunos de los testimonios sobre este juicio y sobre la mayoría de juicios de impiedad que han llegado a nuestros días.

⁶⁴ Cfr. FILONIK, Jakub. (2012). «Athenian Laws On Impiety – Some Notes On The Procedures», en *Ancient Civilisation: Political Institutions And Legal Regulation*, Universidad EStatal de Yaroslavl, 54-67, p. 62.

⁶⁵ En el mismo sentido, ANSUATEGUI ROIG, Francisco Javier. (1994). *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Madrid: BOE, p. 155.

⁶⁶ Sobre la impiedad como mecanismo de control de la heterodoxia social, vid. COHEN, David. (1994). *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge University Press, p. 211 y ss.; CALCHI, Vera. (2015). «Las nuevas divinidades y el crimen de impiedad: las normas de la Atenas histórica y las Leyes de Platón», en *RES PVBLLICA LITTERARVM*, 1, 1-10, p. 2 y ss.

ideológicas⁶⁷. En su aplicación, fueron perseguidas corrientes filosóficas como la pitagórica, si bien no está claro que contra ellas se dictaran condenas a muerte⁶⁸. Anaxágoras fue juzgado en torno al año 432 a. C.⁶⁹ por haber afirmado que el sol era una piedra incandescente más grande que el Peloponeso y que la Luna era una tierra. Se le condenó al exilio o —según otras fuentes— a la muerte. Diágoras fue juzgado más adelante por negar la existencia de los dioses y actuar en contra suya, resultando también condenado a exilio. En torno al 416 a. C. Protágoras fue condenado al destierro por poner en duda la existencia de los dioses en su obra *«Sobre los dioses»* declarando que no se podía demostrar. Se consideró que era una declaración pública de ateísmo y mientras el filósofo partía rumbo a Siracusa toda su obra fue requisada y destruida. Algunos de estos casos han sido puestos en duda por la historiografía más reciente, aunque aparezcan reiteradamente mencionados en las fuentes clásicas. En todo caso, más allá de los casos concretos, puede decirse que sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo quinto se desarrolla un movimiento contra la disidencia religiosa. Se ha dado como explicación de ello razones coyunturales, relacionadas con la lucha de poder entre una élite política pujante y la asamblea. En este sentido, se insiste en el impacto que causaron en la conciencia de la ciudad los escándalos de las mutilaciones de los Hermes y los Misterios de Eleusis del año 415 a. C.. Sin embargo, lo cierto es que se está asistiendo a un cambio de parámetro en lo que se refiere a la relación entre la polis democrática y la disidencia teórica. Esta evolución tuvo evidentemente efecto también sobre la libertad de expresión, pues las restricciones de carácter ideológico se aplicaban de manera absoluta a todos los discursos públicos.

Este movimiento contra los impíos tendría una víctima tardía en el mismísimo Sócrates, condenado a muerte en el 399 a. C. Se trata, sin duda, del caso más conocido de aplicación de las leyes de impiedad y al que más se suele aludir cuando se habla de este tema. Lo cierto, sin embargo, es que el juicio de Sócrates se produce en un momento políticamente delicado, justo tras la reinstauración de la democracia⁷⁰. Él mismo no había huido de la ciudad durante el período oligárquico y muchas de sus amistades apoyaban las ideas y acciones de los golpistas. De hecho, era un ferviente opositor del sistema de sorteo para designar a los magistrados públicos. En ese contexto, parece que los motivos políticos pesaran más que la defensa del sistema religioso⁷¹. Se trata de un asunto complejo, con más ramificaciones y sobre el que se ha escrito mucho; por lo que aquí respecta, el caso de Sócrates pone en evidencia el uso

⁶⁷ Cfr. COHEN, David. (1994). *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge University Press, p. 211 y ss.

⁶⁸ Cfr. HANSEN, 1999, *The Athenian...*, p. 78.

⁶⁹ DERENNE, Eudore. (1930). *Les procès d'impieeté intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVeme siècles avant J. C.*, Liege, Pariz, p. 13.

⁷⁰ Sobre el contexto de este juicio, tras la dictadura de los Treinta, y justo después de los juicios por impiedad contra Andocides y Nicomaco, vid. EVANS, Nancy. (2010). *Civic Rites: Democracy and Religion in Ancient Athens*, University of California Press, pp. 208 y ss.

⁷¹ Vid. HANSEN, Mogens Herman. (2016). «El juicio de Sócrates desde el punto de vista ateniense», en *Universitas Philosophica* 67, 33, 18-52, p. 22 y ss.

de la impiedad para el control ideológico de la sociedad a partir de una idea de democracia militante en la que se excluían del debate público las ideas peligrosas para la colectividad. La persecución política contra determinadas ideologías se plasmaba entonces en juicios en los que ante un jurado compuesto de ciudadanos legos se acusaba al imputado de sostener ideologías divergentes de las que conformaban las convicciones religiosas de la mayoría⁷². Ello permitía fácilmente vestir como atentado contra la religión lo que en verdad eran formulaciones ideológicas disidentes. Este tipo de juicios, claramente, tenían mayores posibilidades de éxito en momentos de crisis grave, cuando la ciudad se veía amenazada por enemigos externos o internos.

Tras la condena de Sócrates, las penas parece que se suavizaron; en cambio, se generalizó la utilización de las leyes contra la impiedad con fines políticos. No está tan claro en el caso de Aristóteles, juzgado en el 323 a. C. acusado de deificar a Her-mías, a quien entre otras cosas había dedicado un himno religioso, y obligado a abandonar la ciudad. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo cuarto son frecuentes los cargos por impiedad contra los filósofos simpatizantes de determinadas líneas políticas, como una manera de atacar a aquéllos que sin participar directamente en la lucha política daban apoyo ideológico a determinadas facciones⁷³.

V. CINCO LECCIONES ATENIENSES

Como se ha visto, en la Atenas clásica se permite un intercambio bastante plural de opiniones. Hay una cierta libertad de expresión de hecho, aún sin garantías jurídicas que aseguren que se puedan difundir libremente los pensamientos propios. Cualquier sociedad participativa permite la circulación de ideas, incluso sin reconocimiento específico del derecho a la libertad de expresión. Concurren, claro está numerosas restricciones legales y —sobre todo— sociales. La ciudad se encarga con naturalidad de determinar la cantidad de comunicación pública libre necesaria para que funcione el sistema participativo y de control popular del poder. Las normas positivas evitan la difusión de insultos y que se pongan en peligro las bases mismas del sistema democrático.

La primera lección ateniense es que el reconocimiento explícito de la libertad de expresión en nuestros ordenamientos debe necesariamente implicar una garantía adicional de ese derecho frente a las sociedades que no lo tenían. Si se entiende la libertad de expresión como un mero principio que cabe limitar en cualquier caso invocando otros intereses constitucionales se viene a negar el valor de los derechos fundamentales como reglas jurídicas que se imponen a todos los poderes del Estado.

⁷² Cfr. COHEN, 1994, p. 215.

⁷³ Vid. O'SULLIVAN, L. (1997). «Athenian Impiety Trials in the Late Fourth Century B. C.», *The Classical Quarterly*, 47,136-152.

En cambio, el reconocimiento de un espacio propio de libertad que permita a cada ciudadano expresar sus opiniones sobre el funcionamiento de la sociedad, aunque sean molestas o discrepantes, garantiza un pluralismo inexistente en los ordenamientos que no reconocen la eficacia directa e inalienable de los derechos fundamentales. Cuando hay derechos ese espacio es inmune a las restricciones que quiera imponer cualquier manifestación del poder público, incluido el judicial. Sólo con un derecho de contenido normativo, puede evitarse que, quede vacío de contenido el derecho de participación política, «reducidas a formas huecas las instituciones representativas y absolutamente falseado el principio de legitimidad democrática», en afortunada expresión de la STC 6/1981.

En segundo lugar, la diferencia entre *isegoria* (derecho a tomar la palabra en la asamblea) y *parresia* (posibilidad de expresar las propias ideas arriesgándose a las consecuencias) no sólo evoca la distinción entre titularidad y ejercicio de los derechos sino que entronca con la preocupación por la igualdad material en el uso de la libertad de expresión. La posibilidad de intervenir se reconoce a todos en condiciones de plena igualdad. Sin embargo, por cuestiones económicas, no todo el mundo puede acudir a hablar a la asamblea. Cuando se establece una compensación económica a quien acuda se está ante el primer intento de alcanzar la igualdad real junto a la formal. Los legisladores atenienses constatan antes que nadie que no basta con el reconocimiento de la libertad de expresión para que todos los grupos e ideas tengan acceso al mercado público de las ideas. Aún así, el reconocimiento de la posibilidad de opinar en los espacios políticos, está siempre determinado por los condicionamientos sociales que no sólo silencian las voces de los grupos disidentes sino incluso de la mayoría, tal y como demuestra que los *retores* acapararan prácticamente todas las intervenciones. Desde un principio, la posibilidad de intervenir en el debate público nunca ha sido igual para todos. Ni siquiera en una sociedad tan reducida en número y tan participativa como la ateniense.

Una tercera observación tiene que ver con la manera en la que se afronta en época clásica la proliferación de ideas que pudieran contradecir la existencia misma del sistema democrático. Siglos antes de la formulación contemporánea de la paradoja de la libertad, el sistema jurídico ateniense permitía una solución más flexible, aunque a cambio de reducir la seguridad jurídica. El discurso permitido viene definido por la posibilidad de perder el derecho a hablar cuando lo que se dice ofende fuertemente a la inmensa mayoría. Sin embargo, esa pérdida del derecho a seguir con la palabra no implica otras sanciones jurídicas. El equilibrio entre el control social capaz de silenciar un discurso y la ausencia de sanciones jurídicas directas pone en evidencia el valor de contrarrestar determinados discursos extremos con mecanismos sociales capaces de silenciarlos, antes que con normas sancionadoras. En democracia resulta chocante la idea de prohibir cualquier discurso, al tiempo que es imprescindible que la colectividad combata enérgicamente algunos de ellos.

Esta perspectiva, sin embargo, desaparece en tiempos de crisis graves. Cuando esto sucede a finales del Siglo V a. C., se generaliza una voluntad de castigar no sólo

a los políticos que actúan contra la ciudad, sino también a los filósofos que con sus enseñanzas les proporcionan respaldo ideológico. Se recurre a las normas que protegen los dogmas religiosos para proteger también los dogmas públicos. Este veto a las construcciones políticas disidentes, evoca la idea de democracia militante. Tras los golpes de estado oligárquicos hay una cierta pérdida de la inocencia y se pasa a aceptar comúnmente que hay tesis políticas y filosóficas cuya mera mención puede prohibirse. Nuevamente, la experiencia ateniense muestra que eso no salvará a la democracia y, en cambio, sí se convertirá en la seña de los futuros sistemas autoritarios.

En cuarto lugar es destacable el valor determinante que tiene la veracidad del discurso público ya en las sociedades primitivas. Las falsas acusaciones se prohíben tanto como se protege la narración social de lo cierto. En la Atenas clásica, las palabras prohibidas implican la acusación a otro de alguno de los comportamientos más deshonrosos que existen en la ciudad; de hecho, coinciden con las causas que inhabilitan para ejercer como ciudadano. Pero por esa misma razón, sólo están prohibidas en la medida en que no se pueda demostrar. Quien demuestra que alguien ha pegado a sus padres o ha arrojado el escudo y huido en medio de una batalla está contribuyendo a que el conjunto de la ciudadanía tenga conocimiento de datos extremadamente relevantes para la composición misma de la sociedad democrática pues es decisivo para continuar ejerciendo como miembro de pleno derecho del colectivo; de ahí que las únicas acusaciones admisibles sean las que pueden probarse. Históricamente, esta misma lógica se traspasa desde muy pronto al derecho penal y sancionador y está en la base de la persecución de las calumnias sólo cuando son falsas. Más allá, sin embargo, tiene que ver con la necesidad de que el debate político se sustente en la difusión de hechos veraces con los que la ciudadanía pueda formarse adecuadamente sus juicios de valor. El control colectivo de quienes ejercen tareas públicas sólo puede ejercerse desde el conocimiento correctamente fundado de sus acciones. El discurso veraz es imprescindible para el control democrático del poder.

La quinta lección tiene que ver con las ventajas que ofrece la autocensura como modo de control. Los políticos atenienses de finales del siglo V a. C. descubren muy pronto que la mejor manera de combatir las opiniones disidentes y críticas es evitar que se produzcan. La mera invocación de las normas que prohíben insultos y contra la impiedad consigue ese efecto. El espíritu crítico de autores teatrales y filósofos se laminó con la mera amenaza de que pudieran usarse. La amenaza se incrementa cuando posteriormente se aprueban normas expresamente dirigidas a ello, como la prohibición de mencionar a ciudadanos por su nombre. Desde el principio, las normas restrictivas de la libertad de expresión llevan implícito un efecto desalentador, buscado expresamente para reducir el nivel de crítica pública.

En definitiva, el avance decisivo de la oleada democrática contemporánea en comparación con la Grecia clásica es el concepto de derecho fundamental con valor normativo y contenido esencial ilimitable. La experiencia ateniense demuestra que, sin ello, las amenazas a la libertad de exponer públicamente las ideas y opiniones

propias son extremadamente similares en cualquier sociedad y que muchas de ellas vienen precisamente de quienes dicen querer protegerla.

Title:

Who wants to speak? The question of the free speech in the Ancient Athens

Summary:

I-Rights and freedom of expression in Athens in the 5th century BC. II-Free speech in the assembly. 1-Parrhesia and isegoria. 2-The free speech as a political right. 3-Limits to the expression at the assembly. III-Free speech in theater. 1-Without prior censorship. 2-Limits to the theatric expression. IV-Impiety as a limit for dissidents. V-Five Athenian lessons.

Resumen:

Durante el siglo V a. C. floreció en Atenas un sistema político en el que las decisiones estatales esenciales se adoptaban mediante la participación de la ciudadanía. Tuvo un enorme impacto histórico, de modo que puede considerarse como auténtico precursor de los sistemas democráticos actuales. La participación pública exige necesariamente un grado de libertad de expresión. Por eso este sistema de la Grecia clásica, pese a carecer de un sistema de derechos fundamentales, fue un laboratorio excelente para entender la problemática del derecho a expresarse: en una sociedad y un espacio temporal reducido, se plantean muchos de los problemas actuales. Sin embargo, no existen en nuestro contexto estudios centrados en este período capaces de sacar conclusiones para la actualidad.

En el ámbito de la discusión política en la asamblea se distingue entre la facultad de tomar la palabra (*isegoria*) que es común a todos los ciudadanos y los requisitos de contenido del discurso público, agrupados en lo que se llamó *parrhesia*: más allá de la prohibición de presentar propuestas contrarias a la esencia del sistema democrático, los discursos públicos no están controlados por normas jurídicas sino por la presión social. Se exige una etiqueta determinada que pasa por no escandalizar demasiado ni ser muy directo en la exposición de las ideas propias.

Al mismo tiempo, el auge del teatro y su enorme repercusión en la sociedad nos ofrece algo parecido a un primer medio de comunicación de masas. En el ámbito del teatro hay una fase inicial en la que apenas rigen restricciones jurídicas a lo que se dice en una obra teatral. Si acaso algunas

derivadas de la protección de la reputación ajena frente a falsedades. Progresivamente, el temor al impacto político del teatro lleva a dictar normas restrictivas como las que prohíben usar nombres propios. Las amenazas de sanciones, llevan a la desaparición del componente crítico en las obras teatrales.

Esa reacción frente a la libertad de expresión coincide con una deriva progresivamente autoritaria que llevará pronto al final del régimen democrático. Se muestra también en una sutil extensión de las normas sobre impiedad desde el ámbito de la religión al del discurso público. Se aplican durísimas sanciones a quienes exponen en público ideas o doctrinas contrarias al régimen vigente. Esas sanciones se presentan como una manera de defender la democracia frente a amenazas aristocráticas pero la historia demuestra que en realidad fueron la antesala de ésta.

El estudio pone de manifiesto que la diferencia entre igualdad formal y material en el ejercicio de la libertad de expresión es connatural a todo sistema. Más allá, la experiencia ateniense saca a la luz los riesgos de los mecanismos absolutos de democracia militante que no cuenten con instrumentos de flexibilización que permitan el cambio ideológico y social. Por encima de todo, la experiencia clásica griega pone de manifiesto la necesidad de un concepto normativo de libertad de expresión como derecho fundamental capaz de asegurar permanentemente un espacio de expresión inmune a cualquier injerencia estatal.

Abstract:

During the 5th century BC in Athens flourished a political system in which essential state decisions were made through the participation of citizens. It had an enormous historical impact, so that it can be seen as a true precursor to current democratic systems. Public participation requires necessarily a degree of freedom of expression. That is why this ancient system, despite lacking a concept of civil rights, is an excellent laboratory to understand the problem, of the right to free speech: in such a small society and delimited time arise many of its current controversial questions. However, we lack studies about this period drawing relevant conclusions for our current times.

Regarding political discussions in the assembly, a distinction was made between the power to speak that is common to all citizens (*isegoria*) and the requirements of the public speeches known as *parrhesia*. Beyond the interdiction to present proposals opposing to the basic principles of the democratic system, the control of public speech is done by social pressure rather than by the law. Speeches are to be presented without being too direct and scandalizing the public, who may silence the speaker.

At the same time, the boom of the theater and its enormous impact on society functioned akin to a real mass media. In the field of theater, in an initial phase there were hardly any legal restrictions to what was said in a play. If anything, just to protect the reputation against falsehoods.

Progressively, the fear of the political impact of theater leads to enact more restrictive rules such as those prohibiting to mention real names of citizens. Threats of sanctions managed to erase almost any critical component in the plays.

This reaction to free speech coincides with an authoritarian drift that will soon lead to the end of the democratic regime. It brings also a subtle extension of the rules about impiety from the field of religion to that of public speech. Strong sanctions were applied to those disseminating ideas or doctrines contrary to the basic political principles of the city. While these sanctions were presented as a defense of democracy against aristocratic threats, history shows that instead they were its prelude.

The study of the period shows that, regarding free speech, the distance between formal recognizance of equality and its real exercise is always relevant, in any system. Furthermore, the Athenian experience shows the risks of mechanisms of absolute militant democracy imposed without instruments of flexibility that allow social change. Above all, the classical Greek experience highlights the need for a normative concept of free speech as a right in order to permanently ensure a space of expression immune to any public interference.

Palabras clave:

Libertad de expresión; Grecia clásica; democracia; democracia militante

Keywords:

Freedom of expression; Ancient Greece; democracy; militant democracy

