

**La
libertad de expresión
en tiempos de Sócrates**

Dr. Miguel Da Costa Leiva

Universidad de Concepción
Chile

El período que comentamos posee una riqueza histórica e interpretativa riquísima. Conmueve comprobar a través de las fuentes literarias el cuadro moral que exhibe la sociedad griega presidida por Pericles. Toda la existencia humana es puesta en el escaparate para mostrar su íntima fuerza vital y creadora. También, para ser analizada bajo el ojo escrutador de la razón. Hay en los hombres de ese tiempo una pasión peculiar por llevar a cabo un tipo de idea que combina elementos tan contradictorios como el éxito personal y la vocación abnegada hacia la comunidad¹. El egoísmo individual —frío e interesado— se canaliza como fuerza realizadora de una conducta política. El beneficio del uno no tenía por qué separarse de las cuestiones públicas que interesan a todos. La respetabilidad, por ejemplo, como valor moral, se apoya en un tipo de conducta personal cuya regulación se da en el trato con los otros, aunque este trato transite empíricamente sólo en la esfera de los negocios y empresas particulares.

Pero esta riqueza espiritual tiene también su contraparte. La visión histórica superficial nos ha acostumbrado a ver sólo los puntos positivos de estos tiempos. Por ello no percibimos con su estricto significado el papel que cumplieron algunos disvalores vigentes en esa Sociedad². El cambio de significado de las palabras, la tenacidad insensata, la locura resuelta, el insulto y la injuria, la intriga sagaz, la debilidad de los juramentos son, entre otros, valores negativos que presagian la descomposición moral y política de la sociedad ateniense.

El análisis de estas cuestiones morales nos deja perplejos porque a pesar de estos rasgos donde se dan cita el poderío, la codicia y el orgullo, se produce una expansión intelectual sin parangón en la historia. Hay una delicada percepción de la belleza y una inteligencia que son usadas

¹ W. Jaeger. *Paideia*. F.C.E. México, 1ª edic., p. 304. ² *Op. cit.*, p. 306.

para captar la vida en sus más pequeños detalles axiológicos. Estas dos condiciones gnoseológicas no son fáciles de explicar. Pero están unidas al tema general que comentamos. Hay que tomar en cuenta que en esos días la palabra hablada, la crítica y el mensaje que se expresa a través de la comedia, la tragedia y la oratoria política y hasta jurídica, no están dirigidas exclusivamente a una élite intelectual que la comprenda. Es el pueblo el que la interpreta en el *ágora*, la asamblea y el teatro con su fina sensibilidad y captación, porque ha sido educado colectivamente para ello. Se trata, por lo mismo, de una *cultura vivida*, en que cada componente expone y percibe sus propios pensamientos y pasiones a través de un macro diálogo que toma las dimensiones de un teatro social cuyo escenario es la *polis*, donde todos son actores y espectadores al mismo tiempo.

El *agón* adquiere una dimensión comprensiva. Cualquier disciplina que se desarrolle en este ámbito espiritual nace y se desarrolla del contraste de opiniones. Apuntala este desarrollo la ausencia de ortodoxias y de censuras autoritarias. Cada individuo reclama el derecho de expresar su opinión sobre un asunto. Es por eso que claman por la libertad de expresión cuya regulación se hará por medio de una moralidad que pone como norma a la medida, el sentido de la proporción, la templanza. Nunca se había dado algo semejante en el calendario de la historia. El sujeto humano, plenamente consciente de su autonomía como individuo, reclama en lo espiritual una libertad de pensamiento y de palabra análoga a la que la democracia otorgaba a los ciudadanos en la asamblea popular. Se trata de una libertad plenamente individual que no estaba garantizada aún por institución alguna en la *polis*. Es un tipo de libertad que se abre paso paulatinamente dentro del proceso político que conduce a la democracia y que culminará en forma sublime en el ámbito moral a través del nuevo concepto de “dominio de sí mismo” (ἐγκρατεία) inaugurado por Sócrates³.

Es precisamente este tipo de libertad, aquella que hacía pensar y expresar todo lo que el espíritu podía indagar, analizar y decir, lo que hizo grande la vida espiritual de Atenas, le fijó un lugar importante en la historia y fue el imán que atrajo, por siglos, a muchos espíritus selectos hacia ella. Al principio fue un espíritu meteco —extranjero— pero pronto se consolidó en Atenas. No sólo los poetas fueron sus gestores, sino también y sobre todo, los filósofos e intelectuales de todas clases.

Detrás de esta peculiar forma de pensar y decir la realidad observamos como constante el influjo creciente de la racionalidad penetrando todos los rincones de la vida social ateniense. Este espíritu racional llega

³ Neus Campillo. *Sócrates y los Sofistas*. U. de Valencia, 1976, p. 56. Publicación del Depto. de Historia de la Filoso-

por último a posesionarse de las grandes fuerzas educadoras de la *polis*: el Estado, la religión, la moral y la poesía.

En el primer caso se trata de buscar una comprensión de lo que es el Estado y las fuerzas que intervienen en su gobierno a fin de asegurar la felicidad y la paz de sus componentes. A eso se dedicarán los ciudadanos en la política contingente y los teóricos en la Academia, el Liceo y otras escuelas filosóficas. En cuanto a la religión, la sofística pondrá en tela de juicio los valores cuyo soporte es la convención. En el orden moral, Sócrates, por citar sólo un ejemplo, propondrá una nueva moralidad basada en el saber de la virtud más que en la coacción externa. La poesía, por último, hará otro tanto influida por la racionalidad filosófica. Es así como la tragedia replantea el proceso de las relaciones del hombre con la divinidad, especialmente con Eurípides.

Por sobre todo, al hombre del siglo V y IV se le impone la realidad de la vida. Buscar la verdad es, de algún modo, destruir los mitos. La racionalidad da un nuevo sentido a la realidad. Despoja al mito de su alejamiento y vaciedad de la realidad. Se niega a trabajar con ilusiones y metáforas.

No es ésta una actitud espontánea. Con el crecimiento de la libertad individual, política y espiritual se hace más evidente el carácter problemático que posee la sociedad humana. Se comprenden mejor las ataduras que sujetan al hombre a la convención y a la sociedad. El sujeto intenta reflexionar y aplicar la razón en serio a los asuntos de la vida ¡Todo se discute! El pensamiento y la palabra pasan a tener un valor excepcional, asunto que los sofistas son los primeros en darse cuenta desde un punto de vista práctico-político. La poesía deviene en oratoria; aparece el discurso y el diálogo como géneros expresivos. La elocuencia jurídica adquiere un desarrollo contundente con el apoyo de la argumentación lógica. Todos estos pasos son conducentes a una libertad de expresión la cual busca, sobre todo, la persuasión de los oyentes o espectadores. A este fin recurre con todos los medios y efectos dramáticos a su alcance. No importa tanto decir las cosas que se piensan; es necesario decirlas bien y convencer. Los oyentes no son en Atenas simples espectadores, sino, personas que saben de qué se está hablando y que pueden recusar a cualquier interlocutor mediante el artificio de la palabra. Recordemos que ni aún Sócrates con su fina ironía y locuaz discurso pudo convencer al jurado para que lo absolvieran de la pena de muerte.

Podemos concluir que la libertad de expresión era en Atenas la base misma en que se sustentaba la democracia. Hizo posible los debates en la asamblea política donde se hacían las leyes y en los tribunales donde se interpretaban esos preceptos. Los atenienses tenían plena conciencia de este tipo de libertad de acuerdo con el tenor del discurso de Pericles

que nos ha transmitido Tucídides⁴. Cuando decíamos que no era algo espontáneo, existe la confirmación en este documento de que se trata de algo obtenido por el esfuerzo colectivo de muchas generaciones y que en un momento en que ella está en peligro es capaz de motivar a los ciudadanos a ir a la guerra para defenderla.

Esta conciencia del valor que posee la libertad de expresión queda graficada además a través de los términos con que se le conoció en Grecia. Debemos colegir que una sociedad que está consciente de una idea tiene que acuñar la palabra correspondiente. La palabra más antigua tiene un significado genérico. La encontramos en Esquilo⁵: ἐλευθέρος que significa “libre, libre por nacimiento...”. A este respecto debemos recordar que la democracia griega, en su apogeo, aspira fundamentalmente a la igualdad (τὸ ἴσον) en un sentido político y jurídico. En ella juega un rol protagónico el concepto de “libertad”. Es una clase de libertad que puede interpretarse equívocamente. Indica la independencia del individuo y también la del Estado o nación. Puede aplicarse a una constitución libre o a ciudadanos libres donde una constitución de esta clase impera. Con ello se dice simplemente que no son esclavos de nadie. La palabra “libre” (ἐλευθέρος) se usa en esa época como opuesto a la palabra “esclavo” (δοῦλος). No posee por tanto, al decir de Jaeger, ninguna connotación universal ni metafísica parecida a la que acuñará el siglo XIX en Europa⁶. Se basa en la premisa de la esclavitud como institución consolidada. La palabra derivada ἐλευθέριος, que podemos traducir como “liberal”, se refiere a la actitud propia del ciudadano libre, en la manera de gastar el dinero, por ejemplo, como en el modo de expresarse, o al decoro externo de su modo de vivir, actitudes éstas que no cuadran con el comportamiento de un esclavo. Así se entiende entonces que las llamadas “artes liberales” son aquellas que forman al ciudadano libre, en su manera de pensar, hablar y comportarse, educación que se contrapone con la incultura y mezquindad del hombre no libre o esclavo.

La segunda palabra referida al tema aparece en Heródoto⁷: ἰσηγορία, cuyo significado etimológico podemos traducir como “libertad de palabra igual para todos y en general, igualdad de derechos y/o política de los ciudadanos”⁸. Observamos aquí que el derecho de hablar en la asamblea se convirtió plenamente en sinónimo de igualdad política.

La siguiente expresión es de plena acuñación ateniense y la encontramos en la obra de Eurípides⁹: παρρησία. Se refiere tanto a la franqueza, sinceridad — de la que tanto se enorgullecían los atenienses— como

⁴ Tucídides. *Guerra del Peloponeso*. II, 8.

⁵ Esquilo. *Agamenón*, 328.

⁶ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 433.

⁷ Heródoto. V, 78.

⁸ *Diccionario griego-español*. Vox, p. 311.

⁹ Eurípides. *Hipólito*, 422.

a la libertad y derecho a expresarse como ciudadanos de una *polis* libre. El *παρρησιάζομαι* consistía en hablar con toda libertad, con el máximo de franqueza y sinceridad, en otras palabras, expresar la intimidad de cada uno. Este hecho será determinante para algunos asuntos como la filosofía y la poesía. Era, además, una palabra asociada a reminiscencias patrióticas en los auditorios atenienses. La intimidad y su consiguiente expresión pasará a constituirse en Atenas en un valor destacado. No todas las *polis* griegas extrañas podrán decir lo mismo. En estas últimas constituirá un peligro manifestar públicamente lo que se piensa o lo que se cree. En Atenas, en cambio, cualquier escritor, actor o intelectual se nos presenta diciéndonos cosas íntimas, con toda su candorosa franqueza. Por muchas de estas declaraciones es que aún seguimos leyendo y estudiando a estos hombres. Nos dicen lo que pensaban sobre el amor, la justicia, la virtud, la manera de educar, de gobernar, etc. Su sinceridad va de la mano con una evasión al temor, a la represalia por lo que se dice¹⁰.

Agreguemos a lo anterior la relación que hay entre esta *parrhasia* y el desarrollo de la comedia ática. Es aquí donde se ve con toda claridad la libertad de palabra en Atenas como vehículo de la crítica social. Y también sus extravíos. A partir del yambo de Arquíloco y haciendo uso de la libertad amplia que había acuñado el espíritu ático, se hace presente la crítica pública¹¹. La comedia ática nació también como una burla más o menos inofensiva dirigida a ciertos individuos particulares, pero alcanzó su máxima plenitud con el ingreso de la política en la vida ática. Es pues “el producto más auténtico de la libertad de palabra democrática”¹². El ideal democrático y la comedia política van de la mano en Atenas en cuanto a vigencia. La comedia, junto con ser el mejor vínculo para expresar la crítica política fue además el antídoto al exceso de libertad, en especial de palabra. A partir de la comedia, esta libertad de palabra (*parrhasia*) se extendió a asuntos que por lo general, en otras constituciones mucho más liberales son consideradas como tabú¹³. Esta extensión envolvió a todos los problemas que de una u otra forma afectaban a la *polis*. La crítica que hace la comedia involucra entonces no sólo a los individuos y a ciertas actitudes políticas, sino también a la orientación general del Estado o al carácter del pueblo y sus debilidades. Constituía algo así como un poder regulador —y fiscalizador— de toda la vida auténticamente “política” de la ciudad. Es lo que más se parece al papel de la prensa en los países democráticos actuales. “Controlaba el espíritu del pueblo y tendía la mano a la educación, a la

¹⁰ Gilbert Murray. *Grecia clásica y mundo moderno*. Edit. Norte-Sur. Madrid, 1962. p. 24 y ss.

¹¹ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 330.
¹² *Ibidem*.
¹³ *Ibidem*.

filosofía, a la poesía y a la música”¹⁴. Ello requería de una mentalidad vigilante y una visión sinóptica de los sucesos acaecidos en esa contemporaneidad.

Pero este tipo de libertad puede llevar a excesos. Frente a esta eventualidad reclamaron con vehemencia algunos intelectuales atenienses, especialmente los filósofos. Fundamentan los extravíos de estos excesos. La libertad de hablar —con ser muy apetecible en una sociedad democrática— engendra en algunos hombres la *doxa*, conjunto de opiniones y creencias sin fundamentos de verdad, las que hacen posible argumentos e ideas contrarias a la lógica, la ciencia y la racionalidad. Con tales opiniones no se puede actuar bien políticamente ni se consigue dirigir sanamente un Estado. Es una crítica que apunta directamente a uno de los supuestos básicos de la democracia: la igualdad. Si la libertad de expresión es un derecho dado por igual para todos porque la opinión de cada hombre posee igual valor, entonces la *doxa* tiene el mismo valor que la ciencia. Con ello se confunde la racionalidad con la irracionalidad.

Esta contradicción saldrá a flote por lo menos en tres ocasiones en Atenas: a raíz de los juicios incoados a Anaxágoras, a Sócrates y casi a Aristóteles. Son tres momentos estelares en que la gente de Atenas se vuelve democráticamente en contra de este derecho expresivo que tanto alentó, acicateado tal vez por este sentimiento de *doxa* que no sabe distinguir lo verdadero de aquello que no lo es. Restringir la enseñanza filosófica, cerrar el teatro a las representaciones, vilipendiar a un poeta, etc., son actos ominosos contrarios a la libertad de expresión. No hay entonces un estatuto o ley de la ciudad que sancione legalmente estas conductas por lo que debemos colegir que fueron, en el fondo, ofuscamientos colectivos inspirados en la pasión política o la antipatía hacia una personalidad sobresaliente. Ese fue el precio de tal libertad, la que se puso a prueba justamente en los momentos más importantes de la vida política de Atenas. Se le amordazó o se le quiso callar cuando más falta hacía. Porque la verdadera libertad de expresión extraña —por sobre todo— la libertad de discernir. Y eso, los griegos lo sabían muy bien por cuanto tenían un dios protector del debate libre en la asamblea, *Zeus Agoraios*.

Pero la libertad de expresión da nacimiento a su propio mecanismo regulador. Llega un momento en que va unida a la idea de *responsabilidad*, esto es, con un acento marcadamente ético. Este concepto de “dar cuenta de una función” (ἐντυμία), en lo que concierne a la administración del Estado, es llevado a todas las fuerzas sobrepersonales que se hallan al servicio del bien común. Hay que “responder” de lo que se dice

¹⁴ *Ibidem*.

y hace: ése es el imperativo ético. Si la democracia como institución política promueve la libertad —especialmente la de expresión— ella está obligada a precisar los límites de esa libertad espiritual que ampara. Tales límites no son resortes de las instituciones oficiales del Estado sino de la opinión pública.

La comedia pues, representó en Atenas un especie de órgano social censor. Su papel, no obstante, no debe interpretarse como un fuerza demoleadora, sino en una corriente positiva que constituyó “una de las grandes fuerzas educadoras de su tiempo”¹⁵ que intervino en la vida pública ateniense, en la política, la educación y el arte.

También en la tragedia vemos el carácter paradigmático de esta libertad expresiva. Eurípides es quien con mayor maestría convierte este género en una especie de gran sala pública de debates acerca de los problemas de su tiempo. Su visión muestra con precisión y elocuencia el aspecto problemático de todas las cosas y de todos los hombres. También usa el racionalismo para auscultar la realidad. Descubre los secretos del alma humana en un sentido nuevo, por eso que se transforma en el inquisidor del inquieto mundo de los sentimientos y pasiones humanas y creador de la patología humana como consecuencia de ver la realidad de las cosas y al hombre con una perspectiva racionalista¹⁶.

La tragedia, acicateada por esta clase de crítica produce un grado tal de disolución como producto de esta aspiración extrema de libertad que tendría que reconocer, paradójicamente, la carencia absoluta de libertad¹⁷. La diosa τύχη es la que rige todas las cosas humanas y hace del hombre una caricatura de juguete. Esto quiere decir que el hombre nunca llega a ser completamente libre. En esto radica su debilidad —o mortalidad— intrínseca.

¹⁵ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 331.
¹⁶ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 320.

¹⁷ Eurípidēs, *Hécuba*, 864.