

Anfitrión o la maldad del don

Amphitryon or the evil gift

JOSÉ ANTONIO SANTIAGO SÁNCHEZ*

Resumen: En este artículo se utiliza el mito y la figura de Anfitrión para analizar el juego situacional entre los roles antitéticos, pero también complementarios, del anfitrión y el invitado, así como la dialéctica entre lo privado y lo público. Por último, el mito da pie para analizar el complejo papel de la deuda moral en dicha interacción.

Palabras clave: *Don, público, privado, deuda moral, anfitrión, invitado.*

Abstract: The myth of *Amphitryon* is used here in order to sum up the social roles between host and guest and the moral debt it could carry as well. It also put on the dialectic between public and private realm.

Keywords: *Gift, public, private, moral debt, host, guest.*



GIORGIO VASARI: *Heracles mata a las serpientes bajo la mirada de Alcmena y Júpiter*. Óleo. Florencia. Palazzo Vecchio.

Fecha de recepción: 08/ 09/ 2012. Fecha de aceptación: 14/ 10/ 2012.

* Doctor en Filosofía. Universidad Complutense (Madrid) litodav@terra.es

Piensa en esto: cuando te regalan un reloj te regalan un pequeño infierno florido, una cadena de rosas, un calabozo de aire. No te dan solamente el reloj, que los cumplas muy felices y esperamos que te dure porque es de buena marca, suizo con áncora de rubíes; no te regalan solamente ese menudo picapedrero que te atarás a la muñeca y pasearás contigo. Te regalan —no lo saben, lo terrible es que no lo saben—, te regalan un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo, algo que es tuyo pero no es tu cuerpo, que hay que atar a tu cuerpo con su correa como un bracito desesperado colgándose de tu muñeca. Te regalan la necesidad de darle cuerda todos los días, la obligación de darle cuerda para que siga siendo un reloj; te regalan la obsesión de atender a la hora exacta en las vitrinas de las joyerías, en el anuncio por la radio, en el servicio telefónico. Te regalan el miedo de perderlo, de que te lo roben, de que se te caiga al suelo y se rompa. Te regalan su marca, y la seguridad de que es una marca mejor que las otras, te regalan la tendencia de comparar tu reloj con los demás relojes. No te regalan un reloj, tú eres el regalado, a ti te ofrecen para el cumpleaños del reloj.

Julio Cortázar.¹

1.

Tras haber sido desterrado de Micenas, su patria natal, Anfitrión —hijo de Alceo, rey de Tirinto y de Astidamía— se exilia en Tebas, ciudad a la cual, según narra el mito, Anfitrión llegó acompañado de Alcmena, hija de Electrión, rey de Micenas, que a la sazón era ya su prometida.

Las causas del destierro tienen que ver con la lucha por el trono micénico: Electrión, que era tío carnal de Anfitrión, fue atacado por otro de sus sobrinos, Pterelao con ayuda de los teléboas. En el transcurso el enfrentamiento, que no llegó a destronar a Electrión, murieron los hijos este. Por ello, el rey micénico urde el plan de organizar una campaña contra los teléboas, poniendo a Pterelao al frente y dejando al cuidado de sus posesiones a Anfitrión. Curiosamente las causas de la expulsión de Anfitrión se producen por el desempeño de un papel totalmente contrario al que se le atribuirá después y por cuyo nombre será trascendido en la simbología posterior.

Los teléboas, en contrapartida, intentan sabotear el reino espantando unas reses del rey. Anfitrión intenta controlarlas, pero al lanzar el cayado que llevaba en la mano hacia una de ellas, este rebota e impacta contra el rey, matándolo accidentalmente. Posteriormente, y una vez en Tebas, Anfitrión, que además era nieto de Perseo y, por lo tanto, bisnieto de Zeus, quiso desposarse con Alcmena, la cual le prohibió hacerlo hasta que aquel no hubiera vengado a sus hermanos. Es por ello que Anfitrión inicia una nueva expedición contra los teléboas. Pero Zeus, atraído por la belleza de Alcmena, aprovecha este momento para presentarse ante ella con la apariencia de Anfitrión y le entrega una copa procedente del expolio de las riquezas de los teléboas como muestra de que ha vengado la muerte de sus hermanos. De hecho, para poder estar más tiempo con Alcmena, el dios alarga la noche, que duró setenta y dos horas, hasta que, ya de amanecida, el verdadero Anfitrión llega victorioso en espera de su recompensa. Alcmena, como es natural, no le recibe con la fogosidad esperada, por lo que Anfitrión, molesto, le interroga hasta que ella confiesa que ya ha estado hace poco con él. Anfitrión, confundido, decide consultar a Tiresias y este le desvela el engaño de Zeus.

1 Cortázar, J. (1995): 64.

2.

El mito ha sido prolíficamente tratado en numerosas ocasiones a través de la historia literaria por autores como Molière, von Kleist o Camões. El primero de ellos, ya en época romana, es el comediógrafo Tito Maccio Plauto (254 a. C. – 184 a. C.) a través de su pieza *Amphitruo*, una de las más famosas de su producción y la cual ha sido la medida para las demás versiones o imitaciones en varias lenguas modernas.

La obra plautina, la cual parece haber sido interpretación de una tragedia sobre el mismo tema de Sófocles que no se ha conservado íntegra², presenta la gran novedad de convertir por vez primera el mito trágico en una suerte de tragicomedia. Así lo anuncia el propio Mercurio, cómplice de Júpiter (Zeus) en su devaneo con Alcmena, al comienzo de la obra.³ La pretensión de Plauto parece ser la de rebajar la excesiva impostación de la tragedia griega ante el gran público, al tiempo que modificar los excesos que la comedia, definida por Aristóteles como la «imitación de hombres inferiores» suponía en la escenografía romana. Plauto, en cambio, contrarresta ambos extremos respecto al público: por un lado la comedia, al convertir a los personajes en caricaturas, consigue que el auditorio adopte un papel moral superior. Por otro, la tragedia pone en duda la libertad del ser humano (y por ende, del espectador) en tanto mero instrumento respecto de la voluntad divina. La imbricación de ambos y ambivalentes aspectos tan bien escenificada por Plauto se encuentra, como veremos, plenamente representada en la figura de Anfitrión, llegando a heredarse en nuestro vocabulario conceptual. Se trata en realidad de la misma unidad de lo antitético lograda desde la tragedia griega (v.g Eco y Narciso, Eros y Psiqué, etc.) y en este caso, desde una óptica novedosa, representada en la propia figura de Anfitrión. Dicha ambivalencia aparece también desde el ubérrimo motivo del «doble» en la cultura occidental, pues en el mito existen dos anfitriones, el que se goza engañando, y el que se sacrifica y resulta engañado. El huésped y el invitado, el dios y el hombre, el hombre público y el esposo.

De hecho, fruto de sendas coyundas con Alcmena, la de Anfitrión-Zeus primero y Anfitrión-marido después, nacerán, según el mito, dos hijos: el célebre héroe Heracles, mitad hombre y mitad Dios, e Ificles, el desgraciado hijo de Anfitrión.⁴ De este modo, el significado usual de anfitrión responde a un sujeto que, también desde la ambivalencia de lo público (en tanto generoso huésped) y privado (en tanto callado sufridor por dar lo mejor de su hospedaje) se sitúa en un juego mitad trágico y mitad cómico, en el que debe desplegar a partes iguales el papel, siempre contradictorio de «dador» y de «dado», de honrado por el imperativo moral (de *mores*, «costumbres») para agasajar, como es convención, a sus invitados y, al tiempo, condenado por la distinta suerte ética individual (de ἦθος, «carácter», pero también «morada» particular)⁵, haciendo referencia aquí a la intromisión, siempre abrupta de lo público y sus

2 González-Haba, M.: (1992): 18.

3 De hecho, Mercurio, en tanto lacayo mensajero de gran dios Zeus adopta también la forma del esclavo de Anfitrión, Sosias. En español se denomina así a una persona que tiene gran parecido con otra hasta el punto de poder llegar a confundirse.

4 Según los textos de Pausanias, Apolodoro o Diodoro Sículo, Ificles al igual que su padre, muere como un segundón durante las expediciones de su hermanastro. (vid. Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica*, IV, 33. Pausanias. *Descripción de Grecia*, VIII, 14:9 y Apolodoro, *Biblioteca mitológica* II, 3:7).

5 Entendemos aquí la distinción entre ética y moral en tanto relación, no siempre armónica entre los deberes comunales y políticos y la necesidad individual de sustento vital. (vid. Bueno, G. (1996): 15-88)

normas, dentro de lo particular, a la que el anfitrión se ve forzado a responder con lo mejor de sus recursos. De hecho, la propia etimología del nombre nos sitúa en dicha perspectiva: Anfitrión parece derivar de ἀμφι («alrededor») y τρώω («agotar, consumir, arruinar»)⁶.

En este sentido, la verdadera revolución de Plauto consiste en escenificar esta ambivalencia contrastando de un modo simétrico ambos trasuntos, el de lo dramático y lo caricaturesco. Mientras que en la Grecia clásica, el drama satírico utilizaba al coro, es decir, un elemento en parte extraescénico, como contrapunto cómico; la obscenidad de Plauto estriba justamente en poner en escena (*ob – scenum*) ambos roles en una época de plena conquista para el Imperio Romano, época en la cual el público necesitaba nematológicamente una determinada distracción.⁷ Seguramente sea de hecho Plauto el primero que utiliza el término «tragicomedia» puesta por boca de Mercurio en la presentación de la pieza hacia el público, apelando capciosamente a este, así como las necesidades escénicas y gustos del momento:

Ahora os voy a decir, primero a qué he venido y después os explicaré el argumento de esta tragedia. Pero bueno, ¿qué pasa?. ¿fruncís el ceño porque he dicho que iba a ser una tragedia? Nada, no hay que apurarse, soy un dios, la transformaré; si es que estáis de acuerdo, la volveré de tragedia en comedia sin cambiar un solo de verso. ¿Queréis, sí o no? Pero tonto de mí, de preguntároslo, como si no supiera lo que queréis, siendo un dios. Ya sé lo que os gustaría: haré una mezcla, una tragicomedia (vv. 50-59).⁸

3.

El primer aspecto a tratar respecto a la figura de Anfitrión es la de un personaje estigmatizado ya desde los inicios de su biografía por la desgracia. En efecto, su recuerdo está unido desde milenios al sujeto que, mientras batallaba arduamente para cumplir la palabra con su reciente esposa, esta, sin saberlo, está engendrando con Zeus al mismísimo Heracles. No obstante, la *vis* cómica que Plauto sabe insuflar al personaje se percibe, no ya desde la resignación de Anfitrión a lo sucedido, sino desde el deber de sentirse agradecido para con la distinción que el dios ha tenido con él, a través de la persona de su mujer y en su propia casa. Pues el verdadero anfitrión siempre ha de hacerse menos ante sus huéspedes. De hecho, en portugués, dar gracias (*obrigado/ a*) significa sentirse obligado o en deuda (*obrigar*) para con el dador. En este sentido, no se sabe quién es el regalado y quién el que dona el regalo en el mito de Anfitrión: si por un lado Zeus, en su divina deferencia, o si bien Anfitrión, obligado a honrarse de tamaña elección canalla por parte del dios. En este sentido ¿honra más el don a quien lo dota o a quien lo recibe?

Pero además, el deber moral (es decir, público) que desde la más iniciática socialización se inculca a los individuos que aspiran a ser personas, incide en la necesaria práctica de la generosidad u hospitalidad de todo actor social. En este mismo sentido, Spinoza señala que la generosidad supone una de las dos facetas de la *virtus*, entendida esta como dirigida hacia los demás, mientras que la virtud entendida hacia sí mismo se denomina fortaleza. Estas

6 Lo cierto es que la palabra «anfitrión» se incorporó a la lengua francesa, pasando al castellano poco después, y apareciendo por primera vez reflejada en el DRAE en 1869.

7 En efecto, en la obra existe un pasaje respecto a la expedición de Anfitrión contra los teléobas que seguramente se refiere a la campaña de Nobilior contra los etolios en 189 a. C., lo cual permite datar la obra por esas fechas.

8 Plauto (1992): 22.

dos virtudes —fortaleza y generosidad— son la manifestación modal misma del *conatus* o perpetuación de todo ser, y suponen una de las claves de la ética spinozista.⁹ Así también lo señalan unos versos del *Hávamál*, uno de los antiguos poemas de la *Edda* escandinava, que Marcel Mauss cita en su trabajo sobre el don:

Los hombres generosos y valientes
 tienen la mejor vida;
 no tienen ningún temor.
 Pero un cobarde le teme a todo;
 el avaro siempre teme a los regalos.¹⁰

En este sentido, el ineluctable agradecimiento respecto del regalo divino por parte de Anfitrión permite reflejar la tradicional e implacable imposición de las normas morales o políticas frente a las normas éticas o propias del individuo. Ello nos lleva, en este caso, a considerar el don no solo como un regalo envenenado, sino incluso como una condena para aquel que lo recibe, debido al carácter unilateral y puramente gratuito de este, impidiendo así cualquier retribución. Este aspecto dota por momentos al don de un carácter trascendente. De hecho, la segunda acepción del término «don» proporcionada por la RAE en su diccionario (vigésima segunda edición), define el don como un «bien natural o sobrenatural que tiene el cristiano respecto a Dios, de quien lo recibe». Así pues, el don se asemeja fuertemente al concepto divino de Gracia (*Gratia*) entendida esta primariamente como la honra que se tributa a otro que realiza un favor. Esta merced (del latín *merx* y de donde proviene *merci* en francés en el sentido de agradecer o «dar mercedes»¹¹) fue derivando, con el auge del cristianismo no solo respecto a la dádiva o favor, sino también hacia la alabanza y el canto respecto del que los otorgaba.

En efecto, para el cristianismo, el don proviene de Dios. Así lo muestran numerosos pasajes de sus Escrituras: «toda buena dádiva y todo don perfecto desciende de lo alto, del Padre de las luces, en el cual no hay mudanza, ni sombra de variación» (*Jas.* 1: 17). Por lo tanto, no cabe arrepentirse o echar marcha atrás, una vez que este se ha producido, «porque irrevocables son los dones y el llamamiento de Dios» (*En Rom.* 11: 29). Lo alto es el don de Zeus a Anfitrión. Y es una inapelable tarea moral conservarlo por siempre.

No obstante, y tras escuchar tales ejemplos bíblicos, bien parece el don recordar algo más al «ángel terrible» que Rilke evocara en la primera de sus *Elegías de Duino*. Se trataría, entonces, de un acercamiento del dios hacia lo humano que implicaría más la destrucción que la salvación de este; toda vez que la enormidad del don destruiría toda capacidad moral humana. Desde este respecto, el don cristiano podría ser visto como una suerte de sucedáneo del *Ángelus Novus* de Klee que, a diferencia de la visión que Benjamin postulara, sería un ángel cuya bondad tan pura, perfecta y enorme haría de su recepción (como la que Anfitrión se ve obligado a tomar) algo imposible de ser asumido. Así lo señala Paul Celan en uno de sus más conocidos poemas:

9 Domínguez, A. (1990): 127.

10 &48. Mauss, M. (2009): 8.

11 Los latinos llamaron *merx*, *mercis* a las provisiones o vituallas que se vendían en el comercio, y de allí salieron las palabras mercadería y mercado. El precio de esas mercaderías se llamaba *merces*, *mercium*, pero con el tiempo se empleó también para designar el precio pagado a una persona por un servicio, como ocurría en Roma con los *mercenarius*, los soldados que se enrolaban por dinero. Poco a poco, con el auge del cristianismo *merces* fue adquiriendo el sentido de recompensa, dádiva o favor que se otorga a alguien gratuitamente, que es la denotación que llegó a nosotros en la palabra «merced».

Cerca estamos, Señor,
cercanos y asibles.

Asidos ya, Señor,
enzarzados uno en otro, como si
la carne de cada uno tu carne
fuera, Señor.

Ruega, señor
ruérganos,
estamos cerca.(...)¹²

En este sentido, el don puede resultar monstruoso, en tanto supone un aviso (de *monere*, «advertir, avisar») al elegido respecto de una tarea, similar a la que Alcmena tiene ante sí: dar a luz a Heracles. Ello conlleva asimismo, tal y como afirma Pablo en la segunda carta a Timoteo: «que avives el fuego del don de Dios que está en ti por la imposición de mis manos» (2Tim. 1. 6)

De modo que, lejos de contemplarse para la tradición bíblica como un acto gratuito de generosidad, el don responde, como sucede en el caso de Anfitrión, más bien a una tarea impuesta o a un mandato. Esta es una tarea, no libremente elegida, a la que es preciso dedicar todo el tiempo de vida. Su mantenimiento excluye las demás tareas vitales. Tu vida debe cambiar. Desde ese momento ya no podrás ser el mismo.

Por ello, como decimos, el don, a diferencia del pecado, nada tiene que ver con la libertad humana. Esto se manifiesta, sobre todo, en el caso de la Gracia Divina y más en concreto, su concepción desde la tradición luterana y calvinista. Como se sabe, para el protestantismo la Gracia salvadora resulta totalmente desconocida para el individuo, debiendo por ello asumir su fe y sus obras de un modo ateleológico. Dicha ausencia total de finalismo en las obras y pensamientos es lo que para la religión protestante convierte a la experiencia religiosa en auténticamente valiosa. De este modo, (y a diferencia de lo que veíamos respecto a la figura del ángel rilkeano), el humano se sumerge en la desesperación por saberse «donado», pues al desconocer la salvación gratificante y totalmente gratuita que Dios reparte entre los humanos para garantizar su inmortalidad, el creyente debe asumir su religiosidad a partir del ansia receptora de un don imposible de conocer.

Por otro lado, el don se contrapone al pecado, tanto en su etiología como en sus consecuencias. De hecho, este implica castigo, entendido *ab initio* desde el Pecado Original como expulsión, exclusión o supresión de un bien (don) o estado dichoso. Así, según la doctrina bíblica, los Primeros Padres fueron privados de los dones sobrenaturales: (la gracia y el derecho a la gloria), así como de los praeternaturales (ciencia, integridad e inmunidad). Con el don cristiano, no obstante, ocurre al contrario, pues el don es el que, como veíamos, impone la obligación moral de arrostrar responsablemente con sus consecuencias en la persona. Además de ello, mientras que el don es exclusivista, el pecado es continuista (según la teoría traducianista, y más en concreto testiculista). Esto quiere decir que la desobediencia de Adán hizo a su vez,

¹² Celan, P. (1999): 125.

y en el mismo acto, culpables a todos los humanos posteriores que preformativamente ya se encontraban contenidos en su semen. De este modo, el resto de los humanos se hacen testigos (tanto «testículo» como «testigo» provienen del mismo término latino: *tertis*) de dicha falta. Ello implica también el hecho de que por esa misma razón, y a diferencia, del don, la culpa del pecado se constituye el más poderoso elemento de linaje, es decir, del hermanamiento atributivo y distributivo de todos los humanos. Distributivo porque tras el Pecado, cada humano sufre, sabiendo de su condición mortal y debe ganarse, según el mito adánico, el pan con el sudor de su frente por sí solo. Dolor, trabajo y muerte (entre otros) como esenciales funciones de humanización que nadie puede hacer por los demás y que nos «condena a ser libres». Pero además, el pecado atribuye la continuidad de dicha condena, la cual nos constituye justamente como iguales bajo el mismo Padre aleccionador y sobre la misma pila bautismal. Del igual modo al don de Cristo, el cual murió gratuitamente por nuestros pecados, hemos nosotros de ser donosos con nuestros semejantes; así lo señalan estas palabras de Pablo en la carta a los Efesios: «Sed benévolos unos con los otros, misericordiosos, donándoos mutuamente como también Dios se ha donado a vosotros a través de Cristo» (*Ef* 4, 32)

A diferencia entonces del pecado, el don cristiano obliga a la participación y la enseñanza del mismo, así como de su asunción responsable; se trata de la única responsabilidad que en el humano no resulta de ningún acto libre, sino de una dación trascendente o, a lo sumo, externa e independiente de la voluntad individual. Y sin embargo, insiste Pablo «ocúpate en estas cosas, permanece en ellas para que tu aprovechamiento sea manifiesto a todos». (1Ti 4: 15) De hecho, en *1 Cor. 12: 28* se habla de cinco dones Dogma o primarios, raíces precisamente de los cinco llamamientos ministeriales: Apóstol, Profeta, Evangelista, Maestro y Pastor que provienen del don divino.

Así pues, el don o el regalo deben compartirse. Pero esto, para los anhelantes de dones, crea de modo natural desagrazos. De ahí que, a diferencia del poder hermanador o socializador del pecado, la obligación de compartir el don resulta en gran medida un nuevo martirio, al ser el receptor susceptible de ser visto como un soberbio y por tanto víctima de insultos y descalificaciones. Por ello, muchos agraciados deciden huir, dedicarse a la vida eremita y contemplativa. Así se pronuncia Hannah Arendt, la cual sostiene en *La Condición Humana*¹³ que toda verdadera acción buena, para serlo, debería privarse a lo público, cuyo espacio, sin embargo, necesita para ejecutarse. La privacidad de la bondad garantiza que el agente no sea visto por la sociedad como un oportunista en busca de aplauso o recompensa. De hecho, incluso la acción bondadosa no debe hacerse consciente para el que la realiza, debido a la posibilidad de ser instrumentalizada de cara a la galería del propio yo moral. Es por ello que Arendt distingue entre el solo y el solitario, destacando la imposibilidad de aunar ambas dimensiones en el agente moral, el cual, como decimos, necesitaría, por un lado, de la sociedad para dar sentido a su bondad, mientras que por otro, debe rehuirla para preservar la formalidad y pureza de la acción bondadosa en sí misma. De tal modo, la bondad se constituiría ambivalentemente mundana y suprahumana al tiempo, lo cual —concluye Arendt— llegaría a producir la destrucción de toda sociedad organizada, establecida en un organigrama de «santos» que necesitarían de los otros todos, pero a la vez sin poder convivir entre de ellos.

13 Arendt, H. (2003): 89-91. *Vid.* Santiago, J.A. (2012) [en línea]

4.

Tal vez ninguna otra figura contemporánea represente esta esquizofrenia respecto a la bondad donosa mejor que el superhéroe.

En abril de 2012, la fundación Baruch Spinoza ha organizado, junto con la asociación Sefarad-Israel la exposición *Superhéroes: identidad secreta*, en Jaén. El fundamento de dicha muestra se encuentra en el paralelismo que grandes superhéroes del cómic poseen con grandes figuras del judaísmo. Así Hulk podría equipararse a Sansón, o Thor a Jacob, el padre de las doce tribus. Según la información corporativa, fue un judío, Will Eisner, «quien conceptualizó la novela gráfica que ha catapultado el mundo de los comics al Noveno Arte».¹⁴ Además se subraya el hecho de que la mayoría de los creadores de cómic como *Superman*, *Spiderman*, los *Cuatro Fantásticos* o el mismo *Capitán América* han sido judíos. Nombres tan decisivos en el mundo del cómic como los de Stan Lee, Jack Kirby, Jerry Siegel o Bob Kane son más que suficientes para establecer una profunda concomitancia entre el judaísmo y la filosofía del superhéroe, el cual, como el pueblo de Israel (o como el mismo pueblo estadounidense) ha sido prelado de una distinción especial, de un poder único muy similar del cual los propios norteamericanos parecen creerse imbuidos. Ello resulta especialmente evidente en sus constantes apelaciones que a la divinidad, cual pueblo elegido, realizan de modo constante («Dios salve América») y que tal vez se representa de modo emblemático en la famosa sentencia impresa en el dólar que supone toda una declaración de intenciones: *in God we trust*.

De hecho, y como ocurre con la figura de Anfitrión, la mayor parte de los personajes de esta nueva mitología actual que es el cómic se debaten entre lo que Tom Morris denomina una «identidad secreta» y una «identidad civil».¹⁵ De entre las razones por las que la mayoría de los superhéroes (creados sobre todo a partir de los años 30, tras la crisis económica y poco antes de la Segunda Guerra Mundial) adoptan una doble identidad se encuentra la de mantener la seguridad propia, la de sus familias o amigos frente a los villanos e incluso frente a la masa social. De tal forma, el don que les hace especiales al resto de los humanos en forma de superpoderes¹⁶ les supone, por otro lado, el abnegado esfuerzo ético de privarse a lo que, si se dieran a conocer, les conllevaría una más que exacerbada popularidad moral, con los enormes peligros que esta conlleva y que ningún otro poder puede mitigar. Así mediante una identidad secreta, el poseedor del don puede ser más fácilmente inserto en una sociedad que él mismo debe proteger. No obstante, también existen otras poderosas razones, como la posibilidad, si el superhéroe lleva sus enormes poderes hasta vulnerar la legalidad, de guardarse de las fuerzas del orden mundano. Así lo representan figuras tan emblemáticas en el cómic como *Superman* o *Spiderman*. El lema que este último personaje ha esgrimido estos últimos tiempos desde la gran pantalla no solo responde a la nematología del Imperio estadounidense, sino que puede ser visto también como el resumen del don que el superhéroe debe soportar y que ya veíamos apuntada en la tradición bíblica: «un gran poder conlleva una gran responsabilidad».

14 www.superheroesidentidadsecreta.org.

15 Morris, T. (2010): 38 *et. alt.*

16 De hecho, la tercera acepción de «don» admitida por el DRAE es «gracia o habilidad para hacer algo» (edición 2005).

5.

No obstante, cabe establecer, al albur de la ambivalencia misma respecto a figura del anfitrión, otra óptica dentro del juego social entre lo privado y lo público (o también entre moral vs ético, o convención vs naturaleza, etc.). Así, en esta tragicómica simetría de roles entre Anfitrión y Zeus, la figura de Alcmena resulta decisiva. En este sentido, debemos a la versión de Jean Giraudoux (1882-1944), una de las últimas del mito, el papel de Alcmena como gran quicio entre ambos Anfitriones.

En su *Amphitryon* 38,¹⁷ escrita en 1929, Giraudoux reescribe la historia clásica desde la tragedia misma, al tiempo que introduce elementos de la incipiente corriente psicoanalítica que comenzaba a extenderse y popularizarse desde comienzos del s. XX¹⁸ y que resulta característica en numerosas piezas del autor. En la obra de Giraudoux, Alcmena se posiciona como verdadero fundamento del desdoblamiento de anfitriones, en tanto obligada receptora por igual, dada su condición moral de mujer, respecto su marido en la alcoba, así también como responsable ética de la promesa que exigió a este de vengar a sus ocho hermanos antes de desposarse. De hecho, los términos «esposo», «esponsales» o «desposarse» provienen del verbo latino *sponsare*, «prometer».

No obstante, la promesa que Alcmena exigió a su esposo se contrasta en la pieza de Giraudoux con el deseo individual de cohabitar con el Padre de los dioses, haciendo aflorar la culpa en su conciencia. Así se lo plantea un hamletiano Júpiter, al comienzo de la obra: «fiel al marido, o fiel a sí misma, ésa es la cuestión» (Act. 1, esc. I).¹⁹ Dicho dilema supone en el fondo una reelaboración del contraste ya apuntado en la versión de Plauto, entre lo público y lo privado a la que se ve abocado el mismo Anfitrión.

Alcmena, hija del rey de Micenas, honrada y casta esposa, resulta para Giraudoux un gran ejemplo de desdoblamiento psicoanalítico, toda vez que debe afrontar en su interior el propio deseo de desposarse con todo un dios antes que con su marido mortal, el cual se encuentra paradójicamente ausente, batallando por el honor de ella y su familia. Desde la interpretación de Giraudoux, el dios sería sobre todo la manifestación de un doble de Anfitrión; más aún, es la manifestación del doble que el propio Anfitrión genera, angustiado por su impotencia real o posible, pero siempre amenazadora respecto de la promesa ofrecida a Alcmena. Así, y desde el punto de vista psicoanalítico, Júpiter es la figura creada por el mecanismo de defensa del protagonista.²⁰ Se trata de la tesis según la cual, el *Doppelgänger* se genera en la psique humana producto de la angustia ante la muerte o de la angustia ante la soledad. Así lo expone Otto Rank en su famoso tratado *El Doble*, de 1914. Allí también indica Rank que la presencia del doble debe vincularse con una falta de maduración del sujeto, que ha permanecido en etapas narcisistas de la formación de su yo.²¹

Pero lejos de incidir en dichas interpretaciones, nuestro interés se centra sobre todo en el rechazo que, en la pieza de Giraudoux, Alcmena confronta al don que Júpiter pretende

17 Giraudoux, J. (1962).

18 Gómez Sánchez, C. (2002).

19 Plauto (1992): 23.

20 Ello ocurre en otros relatos clásicos de dobles, como en *El copartícipe secreto*, de Joseph Conrad, *Desesperación* de Vladimir Nabokov o incluso *El horla* de Guy de Maupassant. (Vid. Andrade B., P. [en línea])

21 Otto Rank. *El Doble*. Buenos Aires, Orión, 1976. (Citado por Andrade, B.: *Ibíd.*)

otorgarle en apasionada noche: nada menos que el héroe más conocido de la mitología griega, Heracles. No obstante, Alcmena rechaza la propuesta del dios y se niega al mismo tiempo a aceptar la máscara que Anfitrión se obstina en colocarse, máscara exigida por la sociedad y que hace adoptar un rol de dominancia y autoridad, es decir, brillo y apariencia de «perfecto anfitrión». Pero esa máscara (en griego πρόσωπον, de donde deriva, como se sabe, el término «persona») es la que hace de Anfitrión justamente persona pública; y lo hace, para Giraudoux, precisamente renunciando sus propios deseos latentes. Por ello, Alcmena declara ante Mercurio, el cómplice de Júpiter que «ese papel no me conviene» (acto II, escena IV), pues ella no es más que una pobre y limitada mortal.²²

La interpretación que el *Anfitrión* de Giraudoux realiza, permite analizar la figura de Anfitrión, más que como un pobre condenado sin otra opción que agasajar al Dios-invitado a través del uso de sus posesiones, como un soberbio que, al hacerlo, se coloca en la escena social mostrando la grandeza opípara de sus recursos y, por ende, de su misma condición personal. Es la otra cara del huésped: la que en el fondo está exhibiendo en la exuberancia de su generosidad su dominio ante los invitados.

De hecho, ciertas versiones del mito describen la reacción iracunda de Anfitrión al conocer el engaño, hasta el extremo de querer asesinar a su esposa quemándola viva. Según esta versión, al ver esto, Zeus hizo caer una gran lluvia que apagó la hoguera. Esta reacción, que hubiera sido paradójicamente más simpática a la Alcmena de Giraudoux, se torna por contra en la versión plautina en la mezquindad de Anfitrión que, movido en parte también por el miedo, ve con buenos ojos su condición de cornudo, si es Júpiter el que ha gozado de su mujer en los aposentos de su casa.

Bien sabe Dios que no me duele, si es con Júpiter con quien tengo que partir la mitad de mi bien. Entra y di que me preparen enseguida los vasos para que en ofrenda de numerosas víctimas pida el favor del soberano Júpiter. Pero, ¿qué es esto? ¡Qué trueno tan espantoso! ¡Oh dioses, misericordia!²³

(Act. 5, esc. I v. 1125)

Incluso el personaje de Anfitrión despide la obra solicitando al público un parabién hacia aquel que le ha engañado: «ahora, distinguido público, un fuerte aplauso, en atención al soberano Júpiter» (5, III, v., 1145).²⁴

De este modo, Anfitrión resulta por momentos, ora un pusilánime incapaz de hacer frente a sus desgracias, (como sí hace su mujer Alcmena, frente mismísimo Zeus/Júpiter) ora como un soberbio y un adulator que solo se preocupa de las apariencias y las convenciones sociales. En este sentido, la Alcmena de Giraudoux evidencia con desagrado la mala fe del anfitrión que, en su ejercicio generoso, esto es, en sus «dones» manifiesta una voluntad de

22 La versión del *Anfitrión* de Heinrich von Kleist (1777 – 1811) también hace hincapié en la figura de Alcmena. No obstante, Kleist opone una concepción cristiana de los personajes mitológicos. Así Alcmena deviene «una mujer santa» que recibe a Zeus como un «feliz elegido» que «la quita pura aún y sin tacha». Una mujer que cumple «el gran designio de los dioses, al ser elegida para esta misión tan sagrada». Así en *Amphitryon* donde Alcmena se sirve del dios supremo para engendrar en pura virginidad a su hijo-héroe y con él a la estirpe heráclea de los semidioses y de los titanes.

23 Plauto (1992): 45.

24 Podría parecer curioso como la parte perdida de la obra de Plauto es aquella en que, al parecer, se encuentran Júpiter y Anfitrión.

dominación por la cual obliga a sus invitados, en tanto personas de semejante competencia, a contrarrestar su hospitalidad según el deber moral y la categoría del don, (es decir, la superioridad del anfitrión) los cuales pueden generar deudas morales imposibles de ser satisfechas y por las cuales el anfitrión sacrifica incluso su hacienda y familia.²⁵

Esto ocurre también con la figura cristiana del perdón que, como se sabe Nietzsche entre otros atribuyó al resentimiento y voluntad de poder personificadas en el sacerdote. De hecho, el término «gracia» tratado anteriormente se aplica también al perdón otorgado tras la comisión de un pecado. En este sentido, la gracia es más donosa cuanto más grave es el pecado, por lo que el perdón ocasiona entonces una deuda sobre el perdonado casi imposible de satisfacer; una deuda que al mismo tiempo, genera un *décalage* entre perdonador y perdonado tan enorme como entre Dios y mortal.

Por ello se trata sobre todo de situar en rigor el complejo papel del juego social y moral entre el anfitrión y el invitado; juego donde los roles no son siempre unívocos, toda vez que el regalo puede convertirse en una perfidia. Así parece mostrarlo de un modo más cómico Plauto en una escena:

JÚPITER.— ¿Por qué me retienes? Ya es hora: quiero salir de la ciudad antes de que amanezca. Mira, Alcmena, te dejo de regalo esta copa, que me han entregado allí en premio a mi valor, la copa de la que bebía el rey Ptérelas, a quien yo di muerte por mi mano.

ALCMENA.— Eres el de siempre. ¡Dios mío, un regalo digno de la persona que lo hace!

MERCURIO.— No, sino digno de la persona que lo recibe.

JÚPITER.— ¿Otra vez? ¿No sabes, desgraciado, que puedo perderte?²⁶

(Act. 1, esc. III, vv. 534-537)

6.

En su *Ensayo sobre el don*, publicado en 1925, el etnólogo francés Marcel Mauss estudia la política de intercambio en ciertas sociedades arcaicas y el papel de los regalos, los cuales fortalecen, a través de la obligación de retribuirlos, los lazos sociales dentro del grupo e incluso entre otros grupos. Uno de los ejemplos más conocidos que Mauss estudia es la ceremonia del *potlatch* en los indios de la costa del Pacífico en Norteamérica. Se trataba de comunidades de recolectores-cazadores donde se realizaban ritos en los que un anfitrión mostraba su riqueza e importancia invitando al mayor número de personas, o regalando sus posesiones por doquier. Dicha práctica, sin embargo, se intensificó debido a la llegada de los europeos en el siglo XIX, con los que muchas poblaciones indígenas establecieron un floreciente comercio. Ello llegó hasta el punto, como sucedía en la tribu *kwakiutl*, de que el anfitrión, en un alarde de competencia por el prestigio, llegaba a destruir la mayor parte de sus posesiones e incluso a quemar su casa. Pese a ello, y aunque el *potlatch* fuera prohibido por el gobierno canadiense en 1951, tuvo grandes defensores y teóricos como Kropotkin, el cual concibió el *potlatch* como modelo económico y social de ayuda mutua en el seno de las comunidades anarquistas. De hecho, diversas teorías sociales sobre la denominada

25 Bueno, G. (1996): 61.

26 Plauto (1992): 31.

«economía del don» (en inglés *gift economy*²⁷) están experimentando un gran auge y tratan de llevar el *quid pro quo* propio de las sociedades primitivas o tradicionales hacia ámbitos más contemporáneos, manteniendo las mismas directrices de amor al prójimo frente a la búsqueda capitalista de recompensas. Un reciente estudio de la Universidad de California, señala de hecho que aquellas sociedades que practican este tipo de institución desarrollan un mayor sentimiento de inclusión y generosidad entre sus miembros.²⁸ Dicha práctica se está aplicando —asimismo— al campo del conocimiento y más en concreto al auge de Internet como ámbito cognoscitivo auténticamente abierto y libre para entender la globalización. Así, prácticas como el software libre, la filosofía de los tutoriales, el *housetroubling* o la nueva y pujante corriente de la ciencia abierta (*open research*) pueden incluirse dentro de esta *gift economy*.²⁹ De hecho, algunos ya hablan del «*potlatch* digital».³⁰

No obstante, algunas de dichas teorías propenden a un cierto simplismo respecto a las culturas primitivas, en las que el don poseía una función más compleja que el mero *quid pro quo*. De este modo, ciertas actitudes respecto al don pueden entenderse desde el paternalismo del poderoso hacia subdesarrollado. Ciertamente muchas prácticas donosas ejercidas, por ejemplo, en la defensa lascasiana de los indios o en la antropología post-colonial se encuentran imbuidas de esta falsa tolerancia, según la cual todos somos iguales en tanto hijos del mismo Dios. Si ello es así, con la actitud donosa y compasiva se priva al indígena de la moralmente simétrica retribución de dicho don y por lo tanto, también de su consideración como un verdadero igual.

Hay que ser un amigo
para su amigo
y devolver regalo por regalo;
hay que tener
risa por risa
y falsedad por mentira.³¹

Conclusión

El buen anfitrión, si quiere serlo en beneficio propio a la espera de sus estrictos invitados ha de mantener, en contrapartida moral, su propia casa siempre cuidada. Así, los invitados pueden concebirse como la excusa para conservar éticamente el orden privado de la hacienda. Tal vez en este punto estribe justamente la armonía entre los dos anfitriones, el público y el privado, el moral y el ético. Acaso a veces resultara incluso preciso que todo un dios deseara a la esposa de Anfitrión para que este aprecie más las joyas de sus dominios.

El invitado, como el turista, es aquel que se sumerge en una actividad no normal de su vida cotidiana y que, por ello mismo, irrumpe de un modo, más o menos abrupto, en la vida de otro. De hecho, el semantema que habita en la etimología del término «invitar» tiene que ver justamente con penetrar en (*in*) la vida (*vita*) de otro. Por ello, «anfitrión» e «invitado»

27 Vid. Cheal, David J. (1998).

28 Vid. <http://www.techmez.com/2012/05/31/las-comunidades-no-consumistas-crean-circulo-virtuoso-de-generosidad/>

29 Vid. Alonso, A. & Arzoz, I. (2003).

30 Ortega, F. & Rodríguez, J. (2011).

31 *Hávamál* &42. En Mauss, M. *Ibid.*

son nociones intersubjetivas, pero no simétricas. Ambos resultan posiciones personales antitéticas, aunque condenadas a entenderse. Ambos se definen recíprocamente, aunque para ambos dicha figura no puede dejar de posicionarse desde el otro.³² Además, el juego escénico de dichos roles sociales constituye un caso emblemático de como una relación como la anfitrión e invitado, que nada tiene de simétrica, necesita (sobre todo debido a funciones estratégicas) de la tolerancia como tácita «arma de control», toda vez que ambos resultan constante y recíprocamente supervisados por el otro. En este sentido, «agradecer» significa sobre todo poner, desde cierta determinada situación, al actor contrario en su justa posición, en contrapartida a su capacidad de favorecer a este. De hecho, la etimología sajona del vocablo más propio para el agradecimiento, presente en idiomas como el inglés o el alemán, *thank* o *Danke* evidencia la vecindad con los términos *think* o *denken* («pensar»). Así, la definición que de *thank* da el Oxford English Dictionary dice claramente: «El sentido primario fue por tanto ser tenido en consideración, pensado». Así lo señalan otros versos del *Hávamál*: «aquellos que se devuelven mutuamente los regalos / son amigos por más tiempo, / si las cosas logran salir bien».³³

Por ello, agradecer, de algún modo, significa re-conocer a alguien y, por tanto, re-conocerse en el otro respecto a ti mismo. Así pues, tan solo puede sentirse verdaderamente agradecido aquel que piensa en el favor que ha recibido como tal. Solo es agradecido quien piensa, pondera, y tiene en cuenta la liberalidad, la grandeza de espíritu que ostenta el benefactor. Cuando esto no ocurre sobreviene el justo lamento: y se habla de falta de consideración o de reconocimiento. Por eso Santo Tomás, sostiene que la falta de reconocimiento, es decir el desconocimiento de sí mismo como receptor y por ello como obligado y retributivo benefactor, constituye la máxima ingratitud.

En efecto, el invitado ha de respetar las convenciones ajenas, no solo debido a la sujeción moral a la que también se debe, sino incluso para conservar éticamente su propia condición de convidado. Por otro lado, también el anfitrión, como hemos visto, debe someterse a unas reglas de conducta por respecto a su invitado, a veces muy distintas de las que consuetudinariamente practica en su privacidad. Ambos deben ser cordiales, presentar buenas maneras que no sean especialmente abruptas ni excesivamente recatadas. Tanto uno como otro deben manejar notablemente la prudencia en atención a su *alter* frente al que su tarea se encuentra permanente, tácita y rigurosamente supervisada. Tal vez porque en tanto actores sociales a veces la mentira estratégica sea más provechosa que la verdad. Así lo dice Giraudoux:

lo que aman los hombres (...) no es conocer, saber, sino oscilar entre dos verdades o dos mentiras

(*Anfitrión*: Intermedio)

Y sin embargo, tal vez, pese a Giraudoux, la verdad del actor social, esto es, de la «persona» consiste justamente en este modo de hacerse «sonar» (*sonare*) o notar individualmente a través (*per*) del otro, ya sea simétrico o complementario, para seguir manteniendo el necesario juego social en que se aprende a ser humano. Por ello, permítasenos apelar en estas últimas líneas a la versión de *Anfitrión* de Molière, a la que aún no habíamos hecho referencia. La pieza, estrenada en 1668 parece, no obstante, poner de manifiesto, desde la

32 González Damián, A. (2004): [en línea].

33 En Mauss, M. *Ibid.*

macroscopia de la escena misma, el juego de espejos barroco, y en definitiva, la doblez misma de anfitrión e invitado, más allá de las aparentes profundidades o aporías psicoanalíticas cuando en la escena final se representa un banquete en el que uno de los personajes no sabe si está en presencia de Anfitrión o de un clon que ha copiado sus rasgos y le está suplantando... Cuando finalmente aquel es invitado a unirse, desaparece su preocupación y afirma: «*el verdadero anfitrión es siempre aquel con el que se cena*».

Bibliografía

- ALONSO, Andoni & ARZOZ, Iñaki: *Carta al Homo ciberneticus*. Madrid. Edaf, 2003.
- ANDRADE BOUÉ, Pilar. «La mitología del doble en *Anfitrión 38* de Giraudoux» En *Amaltea*. Revista de mitocrítica, 0, (2008), UCM. <http://revistas.ucm.es/index.php/AMAL/article/view/AMAL0808110199A/20633>
- ARENDDT, Hannah: *La Condición humana*. Barcelona: Paidós, 2003.
- BUENO, Gustavo: *El sentido de la vida*. Oviedo: Pentalfa, 1996. (tmb. en línea: www.fgbueno.es/gbm/gb96sv6.htm)
- CELAN, Paul: *Obras Completas*. Traducción de José Luis Reina Palazón. Madrid: Trotta, 1999.
- CHEAL, David J.: *The Gift Economy*. New York: Routledge, 1998.
- CORTÁZAR, Julio: *Historias de cronopios y de famas*, Madrid: Alfaguara, 1995.
- DOMÍNGUEZ, Atilano: «La ética de Spinoza: Fundamentos y significado». En *Actas del Congreso Internacional*, Almagro, 1990, pp. 122-133.
- GIRAUDOUX, Jean: *Anfitrión 38*. Versión y adaptación de Fernando Díaz-Plaja. Madrid: Alfil, 1969.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos: *Freud y su obra: génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*. Madrid. Biblioteca Nueva, 2002.
- GONZÁLEZ DAMIÁN, Alfonso: «El anfitrión como actor social en el turismo». En *Revista de Ciencias Sociales*. III, 105, (2004), Universidad de Costa Rica, pp. 155-168. www.redalyc.uaemex.mx/pdf/153/15310511.pdf.
- GONZÁLEZ – HABA, Mercedes. *Introducción General a Comedias I*. En PLAUTO (1992).
- KLEIST, Heinrich von: *Penteseila. Anfitrión el príncipe de Homburgo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- LAUAND, Jean. «La Filosofía de Santo Tomás de Aquino y nuestro lenguaje cotidiano». En *Arbil*, 100. [en línea] <http://www.arbil.org/100lanua.htm>
- MAUSS, Marcel: *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz, 2009.
- MORRIS, Tom: *Los superhéroes y la filosofía*. Barcelona: Blackie Books, 2010.
- MOLIÈRE: *El Burgués Gentilhombre/ Anfitrión*. Madrid. Obras Maestras, 1947.
- ORTEGA, Felipe & RODRÍGUEZ, Joaquín: *El potlacht digital: Wikipedia y el triunfo del conocimiento compartid*. Madrid: Cátedra, 2011.
- PLAUTO. *Comedias I*. Introducciones, traducción y notas de Mercedes González-Haba. Madrid: Gredos, 1992, pp. 20-49.
- SANTIAGO, José A. «El mal y la servidumbre». En *Argus-a*, 4, (2012). [en línea] <http://www.argus-a.com.ar/pdfs/el-mal-y-la-servidumbre.pdf>
- USCATESCU, Jorge. «Kleist y los griegos». En *Estudios Clásicos*, 96, (1989) Madrid. Sociedad Española de Estudios Clásicos, pp. 35-50. http://interclassica.um.es/investigacion/hemeroteca/e/estudios_clasicos/numero_96_1989/kleist_y_los_griegos