NODVS L'aperiòdic virtual de la Secció Clínica de Barcelona
Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

NODVS V
Febrer de 2003

# El Agalma en los orígenes

Texto presentado en el grupo de investigación sobre Creación y Psicoanálisis en noviembre de 2002

Magda Bosch

## Paraules clau

don, posesión, valor (virtud y precio), función del agalma en Grecia, sacrificio, intercambio, téras

Cuando Lacan al inicio del capítulo que, en el seminario sobre la transferencia, dedica al *Agalma* advierte acerca de que el primer aspecto que aflora de esta palabra: ornamento, aderezo, puede conducir muy lejos, la abre con los interrogantes siguientes:

> *"De quoi se pare-t-on?*
> *Pourquoi se parer?*
> *Et avec quoi?"*

Prevenirse, precaverse, protegerse, adornarse, ¿de qué, porqué, con qué? Lacan, por su parte, nos previene acerca de que lo que tiene que decir a propósito del *agalma* es para reintroducir, como aporte del psicoanálisis, una articulación esencial en la cuestión de la naturaleza del amor, que permanece generalmente elidida.
Va a tratar la escena entre Alcibíades y Sócrates de la que puede extraerse la topología intrasubjetiva derivada de la segunda tópica freudiana.
Y es así que retomará la alocución de Alcibíades acerca de Sócrates para resaltar el objetivo: lo que Sócrates contiene de *erôménon* para Alcibíades, lo deseable, lo que permanece escondido bajo el embalaje de Sileno.
Recordemos que lo que Alcibíades ha anunciado es que va a desenmascarar a Sócrates.
Por mi parte quiero retomar los interrogantes de Lacan para orientarnos en la búsqueda de la función del *agalma* en la antigua Grecia.

*Etimología*

En el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine, encontramos: *agallomai, agalma,* según el lexicógrafo Hesiqui "todo aquello en que uno se complace o se alegra". La palabra se aplicaba a los reyes y a los dioses a propósito de ofrendas, de oro, de tejidos, por ello a veces equivale a *agamaloin*, ofrenda.

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

¿Complacerse o complacer? Adornar, precaver, proteger.

*1. ¿Por qué?*

La historia de Grecia aparece atravesada por una preocupación fundamental de crear un nexo entre los dioses y los hombres, en suma entre lo mortal y lo inmortal. El *daimon*, en sus diversas formas, cumple la función de intermediario que permite la síntesis de los contrarios. Profetas, adivinos, incluso los genios, deben sus descubrimientos a la revelación.

*El agalma de Platón*

Voy a poner en relación dos citas que, a mi entender, marcan el punto extremo y al mismo tiempo nuclear de las significaciones que Platón da a la palabra *agalma*. La primera es extraída de *La Paideia*, de Jaeger, la segunda del propio Platón en *Timeo*.

Jaeger, autor idealista, pone en la Antigüedad clásica los límites de nuestra historia y afirma reconocerse deudor del destino que los griegos nos trazan.

En *Paideia*, obra en la que Jaeger se dedica, a partir del volumen segundo, al análisis de la filosofía platónica y en cuyo prólogo afirma que los anteriores deben ser considerados como una introducción a la filosofía de Platón, encontramos como conclusión de dicho estudio el párrafo siguiente:

"De este modo, el esfuerzo de Platón, prolongado a lo largo de toda su vida, por descubrir los 'verdaderos e inconmovibles fundamentos de toda cultura humana', conducen a la idea de lo que está más alto que el hombre y es sin embargo su verdadero Yo. El antiguo humanismo bajo la forma que reviste en la *paideia* platónica, encuentra su centro en Dios: El estado es la forma social que la tradición histórica del pueblo griego ofrecía a Platón para estampar en ella esta idea. Pero al infundirle esta nueva idea de Dios como medida de todas las cosas, lo convertía de una organización terrena local y temporal en un reino ideal de Dios tan universal como su símbolo, los astros divinos. Sus cuerpos irradiados son las imágenes de los dioses, los *agalmata*, que en el platonismo substituyen a las figuras de los dioses humanos del Olimpo. Y estos dioses no se hallan confinados en estrechos templos levantados por la mano del hombre, sino que su luz resplandece anunciando al Dios uno, supremo e invisible, sobre todos los pueblos de la tierra".

¿No podemos ver, es esa inclusión de los *agalmata* en las conclusiones de lo que Jaeger transmite de Platón, el reconocimiento de que constituyen un núcleo clave en la obra de Platón, esa semilla del alma inmortal sin la cual el Todo no alcanzaría su unidad?

Leamos ahora a Platón en el *Timeo*, 37c: "Cuando el Padre que lo había engendrado comprendió que se movía y vivía, este Mundo, imagen *(agalma)* nacida de los dioses eternos, se alegró y, en su alegría, reflexionó sobre la manera como lo haría más semejante al modelo paradigma".

Semejante pues al paradigma, modelo "eterno" e invariable del que las cosas participan.

En el *Timeo*, el alma, en su participación de lo inmortal ejerce esa función de síntesis propia del *daimon*.

*Grecia y la transmisión*

Antes de iniciar un recorrido por las funciones que el *agalma* cumple en sus orígenes en la Grecia antigua, vinculada al pensamiento mítico y al culto religioso, voy a diseñar brevemente el marco al que nos remite. Porque no es posible separar al primitivo griego del cuadro social del que ha sido a la vez creador y producto.

*El mito: entre la voz y la escritura*

Según Marcel Detienne[1], Platón es el primero en utilizar el término mitología (*Fedra*). El verbo mitologizar, contenido en la *Odisea*[2] le ofrece un precedente y si bien a veces había arremetido contra el poder de encantamiento de los mitos, en el momento de plantearse esbozar el modelo de una ciudad le obliga a repensar la tradición, a sistematizarla, como nuevo medio de

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

transmisión de un saber verdadero.
Lo "aural", que viene de los antiguos: "Son ellos quienes saben lo que es verdadero. Si hubiera algo que fuéramos capaces de encontrar por nosotros mismos ¿nos preocuparíamos en verdad por las creencias de la humanidad?" [3].
Así, en las Leyes, el rumor, *Pheme*, vituperado en *La República*, es recogido por Platón como la voz de la tradición y él, que quiere repensar la tradición y la memoria común, debe legislar sobre el rumor. Una vez más lo entronca con los dioses a través de un mediador, el cretense Minos, que recibía los rumores oraculares de su padre Zeus, el legislador.
Se trata de un rumor oracular, pero también político, que administrado y organizado es puesto de nuevo en circulación como otra forma imposible de llenar una carencia.
Para los antiguos griegos el mito tenía la autoridad de un hecho natural. Entre los siglos XII y XIII, antes de la difusión de la escritura, en una civilización puramente oral, las narraciones míticas constituían los únicos documentos.
Homero y Hesíodo representaban los archivos legendarios de una tradición oral. Los poemas homéricos, considerados como fuentes de la historia primitiva de Grecia y base de toda educación, no pueden hoy en día ser tomados como producto de un solo autor. Además, tanto *La Ilíada* como *La Odisea* se limitan a contar una versión de una historia que todos conocían en un país de memoria hablada y representan el primer escalón del control que Grecia impuso a sus mitos.
La escritura no llegó para reemplazar una tradición oral en decadencia sino que se escribía en el seno de un sistema cultural cuya transmisión continuó haciéndose básicamente a través de la escucha. Así es como en la época de Platón nos encontramos con una utilización política del mito. El mito y un discurso sobre el mito perteneciente al campo del *logos* en una primera fase del pensamiento abstracto.
En el campo de las formas sociales, la *polis*, es la que realiza la separación de naturaleza y sociedad inherente al ejercicio del pensamiento racional.

*2. ¿De qué?*

Hacia el s. VIII a. de C., una vez el pueblo griego está constituido y estabilizado en lo que será su territorio nacional, empieza un período al que se califica de arcaico en oposición a los períodos siguientes. La antigua sociedad griega, finalizados los compromisos de instalación, era ante todo rural y se basaba en la independencia económica como condición de su independencia moral.
La posesión de la tierra constituía la forma casi única de riqueza, ya que el comercio marítimo, tan practicado por los micénicos, se hallaba frenado por el control que los fenicios ejercían sobre el Mediterráneo occidental.
Los grandes terratenientes crearon una aristocracia detentora de toda suerte de privilegios, justificados por el valor personal demostrado en la guerra.

*Los hombres y los dioses*
El ciudadano no contaba sino como miembro de un grupo al que su filiación le integraba y que servia de intermediario entre él y la *polis.*
No se aplicaban leyes escritas sino principios tradicionales considerados de origen divino, transmitidos oralmente de padres a hijos en las familias que por nacimiento y por representar un saber se aproximaban a los dioses.
Es así como la solidaridad de todo el pueblo griego acabó afirmándose en la participación de las ceremonias comunes.
No encontraremos por tanto ruptura ni discontinuidad entre los dioses y la ciudad, como no la hay entre la cualificación religiosa y las virtudes cívicas.
El lazo del fiel al dios comportaba siempre una medición social.
A este aspecto de integración social de un culto cívico cuya función es socializar un orden, se oponía un aspecto inverso y complementario expresado por el dionisismo.

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

Experiencia religiosa inversa al culto oficial, que no estaba destinada a la socialización del orden sino a su liberación. Aparece como una cultura del delirio, vinculado con a la posesión divina y constituye un esfuerzo para abolir los límites de un mundo organizado y las servidumbres que entraña.
A través de la experiencia del éxtasis y del entusiasmo, el orden se revela como pura ilusión y lo que el fiel intentaba alcanzar mediante un contacto íntimo con lo divino era un estado otro de pureza total: la liberación desde el punto de vista de lo sagrado. Posesión no es comunión. Dionisos permanece como la única de las divinidades griegas que no puede ser atrapada por ninguna definición porque encarna en el hombre y en la naturaleza lo que es radicalmente Otro.

*3. ¿Con qué?*

Al tiempo que los fenicios perdían su papel de intermediarios con Oriente, los griegos, instalados en la costa occidental de Asia Menor entraron en contacto más directo con las civilizaciones orientales, de las que tomaron productos, técnicas y conocimientos. En fecha muy temprana, fijaron, a imitación de Oriente, su sistema de pesos y medidas y se encuentran también equivalencias en materia monetaria.
La moneda hizo su aparición hacia principios del s. VII, sin embargo la revolución económica no alcanza en el mismo momento a todas las ciudades griegas. Muchas se abstuvieron de acuñar moneda o lo hicieron tardíamente.

*La pasión primitiva*
Gernet dedica un capítulo de su *Antropología de la Grecia Clásica* a "La noción mítica del valor en Grecia".
"La noción de valor -afirma- es una noción global; participa de lo que es objeto de respeto e incluso de temor reverencial y que es principio de interés, de apego o de orgullo y motivo de aquella admiración de la que hacía Descartes la primera pasión primitiva".
Actitudes mentales y corporales se hallan asociadas a la idea misma de valor. Normas de conducta que enlazan con lo que Marcel Mauss describe cuando habla del don.
En *Essai sur le don* que lleva como subtítulo, "Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas", Mauss da también razón de lo que antecede a la noción de moneda y que enlaza con las implicaciones míticas de los antiguos símbolos premonetarios en Grecia: los *agalmata*, vasos, joyas, trípode, vestidos, productos de una industria de lujo, cumplen un rol de intercambio en una forma de comercio noble.
Ahora bien, en un sistema premonetario, la función de intercambio no aparece como categoría independiente. Por ello el valor del "objeto precioso" queda integrado a las virtudes sobrenaturales de las que se lo imagina preñado.
Al estilo del don, lo que el *agalma* vehicula son los lazos de dependencia entre los hombres, identificando en un mismo simbolismo los prestigios sociales y los valores sagrados. Su circulación, a través de dones, compromete las personas y moviliza las fuerzas religiosas al mismo tiempo que transmite la posesión de bienes.

*El sacrificio: principio contractual entre los hombres y los dioses*
El tema de la donación constituye el centro de la obra de Mauss, en su propuesta del hecho social total. Subraya, como carácter fundamental de las prestaciones económicas del mundo arcaico, que no se presentan como simples permutas, sino bajo la apariencia de donaciones que deben volver obligatoriamente. Obligatoriedad que tiene su explicación en una virtud inherente al objeto que se entrega. Esta modalidad de dar consiste en dar una parte de sí mismo y la cosa tiende a volver a su origen.
Al conservar algo del donante, éste detenta un poder sobre el beneficiario y es asimismo peligroso, al retenerla, romper el circuito de las prestaciones por el que la cosa circula. En este punto Mauss intercala, a modo de bosquejo para una investigación, la extensión del sistema de donaciones y contradonaciones en el campo de las relaciones entre hombres y dioses.

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

Las prestaciones entre los hombres caen bajo la influencia de las fuerzas tanto naturales como sobrenaturales, y por otra parte los intercambios entre hombres y dioses quedan integrados dentro del circuito por el principio del sacrificio. Rito en el que es posible rastrear una base contractual: se da algo a los dioses o a los espíritus de los muertos, con la idea de que de este modo se les obliga a la devolución.
En definitiva podemos encontrar la raíz de todos estos fenómenos en el pensamiento colectivo. Connota la forma como el hombre se sitúa en un mundo donde la representación arcaica no separa lo objetivo de lo subjetivo y donde la existencia es sólo solidaria por inclusión en el medio.
Porque las cosas poseídas se convierten en símbolos de uno mismo, la noción de posesión es inseparable de la de intercambio, siendo esta una forma transitoria y compleja de la posesión.
Atañe al ser, por lo que al no dar otra cosa que uno mismo, la forma más arcaica de circulación de bienes se enlaza con el sacrificio. Todos estos temas volvemos a encontrarlos en Gernet en relación con lo que nos ocupa, el *agalma*.
Al intentar precisar las nociones con que se encuentra relacionada la idea de *agalma* lo vincula con otra palabra griega, *téras*, que se emplea a veces a propósito de los objetos agalmáticos y que responde a la idea de algo excepcional, misterioso, espantoso a veces. Aparece asociada a la idea de signo, presagio y etimológicamente a la idea de "hacer", sobre todo en sentido mágico. Extrae de este conjunto un pensamiento central de "eficacia sobrenatural" referida a un signo, así como a la idea de una fuerza religiosa capaz de concentrarse en la cosa designada por la palabra *téras*. Asociada también al adjetivo *timeé* se añade y fija, a la cualificación banalizada de precioso, la noción multiforme de *timeé*, honor, prerrogativa social, virtud religiosa.
Todo ello da testimonio de este poder misterioso incorporado a los *agalmata* y que explica el hecho de que persistan, en las costumbres de atesoramiento de la época clásica, una vez puesta en circulación la moneda legal.
Hace Gernet un recorrido por la representación mítica de valor, en el estado premonetario que precede al pensamiento abstracto, a partir del cual se van configurando y ordenando las funciones de los *agalmata* en el sentido del don.
Muestra cómo el *agalma*, por estar dotado de un poder propio, desempeña un papel central en las leyendas, a la vez que subraya cómo la mitología constituye para él una especie de lenguaje en el que tiene en cuenta, a modo de lo que ocurre con los significantes, las asociaciones y conexiones que existen entre los elementos y momentos de una misma historia.
De las narraciones de Plutarco sobre *El trípode de los siete sabios* extrae en la representación legendaria del *agalma* dos polos, que vamos reencontrando con diversos variantes en su tránsito por otros mitos:
- El valor singular del objeto, emparentado con el culto religioso.
- El peligro que el mismo entraña: objeto de discusión, incluso de guerra. Dotado de una virtualidad misteriosa puede ejercer un influjo nefasto.

El trípode, una de las formas del *agalma*, es consagrado al final de la historia de Plutarco, a un dios, Apolo. Como si el valor singular y único del objeto se hubiera acrecentado con la circulación.
Al otorgarse como recompensa al más sabio y mediante asociación con otra historia de Diógenes-Laercio, donde aparece como objeto religioso que un oráculo ha recomendado enviar a la casa de un sabio, se enlaza con la detención sucesiva de *sacra* entre las manos de determinados personajes clasificados.
Además, según Homero, el trípode es de origen divino, fabricado por Hefaistos. Un regalo de bodas de los dioses transmitido a la familia de los Pelopidas. Detentado finalmente por Helena que, conforme a un oráculo, lo arroja al mar, es redescubierto milagrosamente en el momento de expirar un plazo previsto.
Con lo que vemos, finalmente, como esa circularidad se cierra, de los dioses a los dioses, emparentada por un lado con el establecimiento del poder religioso y por el otro con la instalación y transmisión del poder real. Una manera de entender la realeza que, por intermedio

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

de la posesión de un talismán, se convierte en benéfica y enriquecedora para un pueblo.
A partir de las conexiones entre mitos se encuentran también establecidas otras equivalencias importantes, como por ejemplo, entre riqueza y fertilidad en oposición a la esterilidad, fundamentales para la riqueza agraria pero vinculada asimismo a la generación.
En este sentido resalta, a mi parecer, el aporte que recoge de Píndaro (Pit, IV, 224sq) sobre el vellocino de oro, donde la prueba heroica de la labranza se asocia con el vellocino maravilloso. "La tradición de los atenienses -escribe Gernet- perpetuó la práctica de las labranzas sagradas: en las ceremonias que acompañaban a la sementera, figuraba la piel de un carnero sacrificado, que se llamaba piel de Zeus. La transposición mítica muestra igualmente asociadas la cualificación eminente para las labores agrarias y la posesión de un talismán que es en principio la piel de una víctima".
Quizá podría enlazarse a esto último, los vestidos y tejidos, otra de las formas adoptadas por el *agalma*, ornamentos y/o atuendos rituales vinculados con mitos de realeza. Ornamentos que, mediante la aplicación de la topología, podemos ver reaparecer en el interior envueltos por las figuras grotescas del sileno.
La práctica de las ofrendas indica, por otra parte, una continuidad funcional: la ofrenda consumible se substituye por el "anatema" que no es otra cosa que su representación en metal precioso. Por ejemplo el de las gavillas de oro consagradas en Delfos por varias ciudades, una de las cuales conservó el símbolo en sus monedas.
Ahora bien, las diversas formas de los *agalmata* conducen a la posesión de un tesoro, cuyo poder es benéfico pero constrictivo. Su virtud es inseparable de su carácter más o menos secreto. Los tesoros se ocultan generalmente escondidos bajo tierra y el tesoro más antiguo es el silo, donde se amontonaban junto a las provisiones joyas y vestidos preciosos.
A pesar de todo y por muchas vueltas que se le den a las funciones de los *agalmatas*, persiste un fondo que los hace permanecer enigmáticos. Sacrificados, a veces destruidos, mantienen un poder inaprehensible, el rastro de algo imposible de escribir pero que no cesa de inscribirse.

*Una trampa de los dioses*
Quiero volver a Lacan para concluir:
Por una parte muestra claramente como la función central del *agalma* se desprende de la multiplicidad de significaciones, en el límite de los empleos.
Por otra parte resalta la relación única, personal, del sujeto con los *agalmata*. Enigmáticos, secretos, interiores, no asequibles a simple vista, comportan un poder que se traduce en términos de deber: "¿Hay un deseo que sea verdaderamente tu voluntad?".
La interpretación que Sócrates hace a Alcibíades después de su confesión, dirigiéndole a Agathon, culmina, al desconocer Sócrates la función esencial del objeto agalmático, en una forma al fin de dar satisfacción a la demanda de Alcibíades, al hacer el elogio de Agathon. A través del cual él, Sócrates, manifiesta su deseo.
Por medio de Alcibíades, del que dice Lacan que da la representación verdadera de lo que se oculta tras la ascesis socrática. ¿La belleza de los dioses que hace girar al mundo?
El eterno amor, no solo inmortal sino existiendo desde siempre.
El eterno amor que, como nos indica Lacan, Dante pone expresamente en las puertas del infierno.

"Por mí se va a la ciudad doliente,
por mí se va al eterno dolor,
por mí se va con la perdida gente
Fue la justicia quien movió a mi autor.
El divino poder se unió al crearme
con el sumo saber y el primo amor.
En edad sólo puede aventajarme

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

lo eterno más eternamente duro.
Perded toda esperanza al traspasarme".

Así versa la sentencia escrita en el umbral del infierno.
Lacan nos alerta acerca de la que es puesta en el origen de este discurso sobre la naturaleza del amor: Afrodita, no es precisamente una diosa que sonría.
Y añade que un presocrático, Demócrito quizás, dice que ella era enteramente sola en el origen. A propósito de lo cual aparece por primera vez en los textos griegos la palabra *agalma*. El texto que hemos podido encontrar es de Empédocles 128, 1-5: "Entre ellos (los hombres de la Edad de Oro) Ares no era un dios, ni Kydoimós, ni Zeus el rey, ni Cronos, ni Poseidón, sino Cipris (Afrodita) la reina. Se la hacían propicia con ofrendas (*agalmaloin*) piadosas y pinturas".

## Notes

1. *La invención de la mitología*, ed. Península.
2. *La Odisea*, VIII-550.
3. *Fedra*, 274c, 1-3.