

# CUESTIÓN DE OLFATO

CRISTINA DE PERETTI  
UNED (Madrid)

## RESUMEN

Teniendo en cuenta tanto los aspectos más desfavorables como aquellos más desenfados pero también más beneficiosos de los olores desde la Antigüedad hasta nuestros días, en este estudio se aborda el tradicional rechazo de la olfacción por parte de la filosofía con el fin de rastrear, siguiendo sobre todo el hilo de algunos textos de Derrida y de Nietzsche pero asimismo de Freud, los motivos, a veces manifiestos pero, en ocasiones, velados, así como los efectos más palpables de la marginación filosófica de este sentido que radica en la nariz.

## ABSTRACT

This study addresses philosophy's traditional rejection of the sense of smell, taking into account the most unpleasant but also the most beneficial aspects of odour, from antiquity to the present day. The topic is investigated following a thread through several texts by Derrida, Nietzsche, and Freud. It explains the reasons— sometimes apparent, sometimes hidden— behind the most palpable effects of the philosophical marginalization of the sense of smell.

“[...] un aroma, ? un perfume y aroma de eternidad, un rosáceo, oscuro aroma, como de vino áureo, de vieja felicidad [...]” (Nietzsche)

Salvo excepciones, la tradición filosófica (tanto si se trata de los racionalistas, de los espiritualistas, de los idealistas como de cualquier otro “metafísico alérgico”<sup>1</sup> a los olores) siempre ha menospreciado el olfato. Esto es algo que todos sabemos perfectamente<sup>2</sup>.

---

1. Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 55.

2. Véase, por ejemplo, el texto de M. Onfray: “Les contempteurs du nez”, en *L'art de jouir*, Paris, Grasset, 1991, pp. 97 y ss., así como el texto de A. Le Guérer, “Les philosophes ont-ils un nez?”, en *Odeurs* (Série Mutations n° 92), Paris, Autrement, 1987, pp. 49 y ss.

Tomemos a Kant, por ejemplo, convirtiéndolo en portavoz ¿por así decirlo? de todos esos enemigos del olfato. En su *Antropología en sentido pragmático*, en donde establece una rigurosa jerarquía de las intuiciones empíricas que permiten el conocimiento del mundo, Kant afirma que hay tres sentidos objetivos (la vista, que sería el sentido más noble de todos, el oído y el tacto, el sentido menos elevado de los tres) así como dos sentidos subjetivos (el gusto y el olfato). Para el filósofo que, en su momento, redactó una *Crítica del juicio*, estos dos últimos sentidos no serían sino “otras tantas vías de acceso externas que la naturaleza ha deparado al animal para distinguir los objetos”<sup>3</sup>. Ahora bien, comparado con el gusto, sentido con el cual está estrechamente vinculado, el olfato sería, no obstante, el sentido más engañoso así como el más superficial y el más fugaz (aunque sólo sea debido a las sensaciones que transmite), pero asimismo el sentido más ingrato y el más superfluo; el más degradante, el más individualista y el más autoritario; el más alejado de la sociabilidad pero también el más contrario a la libertad del individuo. En resumen, el último de los sentidos.

Pero ¿por qué este encarnizamiento filosófico contra el olfato? Las diferentes razones que los pensadores aducen con el fin de justificar su rechazo, en el fondo, son muy semejantes entre sí. La mayoría de ellas proceden, de alguna manera, de esa práctica que rige a la historia de la filosofía y que, al desplegar todo un sistema de dualidades, privilegia constantemente un término en detrimento de otro. A pesar de su innegable importancia, el privilegio de la vista y la marginación del olfato no serían por consiguiente sino un hito más dentro de esa interminable concatenación de jerarquías binarias, la cual, por lo demás, se extiende mucho más allá de las reflexiones estrictamente filosóficas sobre el conocimiento del mundo. Los siguientes no son más que algunos ejemplos de esto: la prerrogativa de la objetividad frente a la desestimación de la subjetividad; la prioridad de lo nouménico frente al menosprecio de lo fenoménico; el crédito que se le concede a lo inteligible frente al descrédito de lo sensible; la preponderancia de lo interior frente a la desconsideración de lo exterior; la preferencia del alma frente al desprecio del cuerpo; la buena reputación de la razón frente a la mala reputación del instinto, etc., etc. ¿Adónde conduce esta implacable lógica de la exclusión? ¿A la preeminencia del hombre frente al desdén otorgado al animal? Sin duda alguna. Pero ¿cuál es su última palabra?

---

3. Kant, E., *Antropología en sentido pragmático*, versión española de J. Gaos, Madrid, Alianza, 1991, p. 53.

*La última palabra del racismo*<sup>4</sup>: porque, entre otras cosas, no cabe duda de que existe cierto racismo en esos filósofos (¡aunque, desgraciadamente, no son los únicos!) que, al tiempo que denigran el olfato y su excesiva subjetividad, apelan a su propio apéndice olfativo para señalar (a veces, de una forma presuntamente científica) el mal olor que, en su opinión, desprenderían algunas razas (especialmente los negros y los judíos) o bien para denunciar cualquier otro olor repugnante y nauseabundo que, según ellos, sería específico de las castas o clases sociales inferiores: esclavos, siervos, pobres, etc. Hoy en día se hablaría, probablemente, de los inmigrantes o sin-papeles. De hecho, el rechazo del olfato siempre parece estar estrechamente relacionado con el rechazo del otro: del otro y de su cuerpo. Por eso también los filósofos (los mismos u otros, eso importa poco) que menosprecian el olfato le otorgan a veces una importancia capital a la nariz de sus semejantes (a los cuales, por lo demás, no consideran como tales sino como *los otros*) con el único propósito de burlarse del “naso” característico ¿según afirman aquéllos? de los judíos o para mofarse del olfato tan desarrollado de los negros a los que consideran poco menos que meros salvajes. Desconfianza y repugnancia atávicas en el hombre, hostilidad y odio instintivos respecto a *lo radicalmente otro*:

“[...] una vez en su interior, el perfume iba directamente al corazón y allí decidía de modo categórico entre inclinación y desprecio, aversión y atracción, amor y odio”<sup>5</sup>.

Por una u otra razón, tradicionalmente el olfato siempre habrá sido por lo tanto para los filósofos un sentido sospechoso: un sentido paradójico, demasiado equívoco para su gusto, demasiado ambiguo. En una palabra, un sentido ¿por decirlo en términos derridianos? indecidible. Empezando por el hecho de que:

“el lenguaje, que no confunde ver y aparecer, oír y hablar, tocar y ‘sentir’, reúne en un mismo verbo emisión y recepción del olor [...] Ésta no es una particularidad del francés, también el inglés y el alemán [lo mismo que el castellano] confunden el sujeto y el objeto: ‘huele’”<sup>6</sup>.

---

4. Derrida, J., “Le dernier mot du racisme”, en *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 353 y ss.

5. Süskind, P., *El perfume. Historia de un asesino*, traducción de P. Giral, Barcelona, Seix Barral, 1997, p. 148.

6. Rouby, C., “Dernières nouvelles de l'olfaction”, en *Odeurs*, ed. cit., p. 95. Los corchetes son míos.

Por otra parte, el olfato sería asimismo un sentido *out of joint*, un sentido que, a fin de cuentas, opone una gran resistencia a dejarse clasificar sin más entre los demás sentidos pues, estrictamente, no forma parte de aquellos que, como la vista y el oído, apelan a la distancia ni pertenece tampoco a aquellos otros, como el tacto y el gusto, que reclaman el contacto. Finalmente, el olfato no guarda nada, no conserva nada a pesar de que, en la memoria, algunos olores puedan parecernos imperecederos. Lo que el olfato ofrece a la captación es precisamente aquello que no se puede captar física, materialmente: el olor, todo tipo de olores invisibles, impalpables, incluso indecibles. El siguiente texto de Derrida nos explica, en cierto modo, el papel que desempeñan el olor y el olfato dentro de la arquitectónica filosófica:

“Efecto de focalización, en un texto, en torno a un lugar imposible. Fascinación por una figura inaceptable dentro del sistema. Insistencia vertiginosa sobre algo inclasificable. ¿Y si lo inclasificable, lo indigesto absoluto desempeñase en el sistema un papel fundamental, abisal más bien, desempeñando el abismo [...] un papel cuasi-trascendental y dejando formarse por encima de él como una suerte de efluvio, un sueño de apaciguamiento? ¿Acaso no es siempre un elemento excluido del sistema el que asegura el espacio de posibilidad del sistema?”<sup>7</sup>.

Otros tantos restos que quedan sin permanecer, que perduran sin esencia ni permanencia: sin presencia ni presente. El resto “*queda en la medida en que no permanece*”<sup>8</sup>. Restos que están ahí sin ser. Restos de nada; restos impertinentes, intempestivos de un siempre-ya abocado a la vez al olvido y al recuerdo, a la espectralidad y al retorno incalculables. Sin esencia, sin identidad, sin nombre: sin (punto de) referencia. Restos que resisten, que parecen desafiar a la razón. Restos que no se dejan fácilmente fiscalizar, apropiar y que, por eso mismo, resultan engorrosos, inoportunos y molestos para la filosofía:

“la esencia de la rosa es su no-esencia: su olor en tanto que se evapora. De ahí su afinidad de efluvio con el pedo o con el regüeldo: dichos excrementos no se conservan, ni siquiera se forman. El resto no queda. De ahí su interés, su ausencia de interés. ¿Cómo podría la ontología apoderarse de un pedo? Siempre puede echar mano de lo que queda en el cagadero, nunca del tufo que sueltan las rosas. Es preciso, pues, leer la antropía de un texto que hace peer a las rosas”<sup>9</sup>.

---

7. Derrida, J., *Glas*, Paris, Galilée, 1974, pp. 171a-183a. Indico con una “a” la columna dedicada a Hegel y con una “b” la dedicada a Jean Genet.

8. *Ibid.*, p. 140a.

9. *Ibid.*, p. 69b i. La i indica que la cita está en una nueva columna insertada dentro de la columna correspondiente.

En 1974, Derrida escribe *Glas*: ese tratado de los olores (aunque, evidentemente, éste no sea el único motivo de *Glas*) que Derrida redactó rastreando todas las fragancias y todos los efluvios que se desprenden no sólo de las flores sino también de los distintos procesos de fermentación que recorren tanto los textos de Hegel como los de Genet.

Para la tradición filosófica, sin embargo, parece impensable y, por consiguiente, imposible plantearse siquiera una biblioteca de los olores, un archivo de los aromas o un museo de las fragancias. ¿Cómo conocer los olores? ¿Cómo nombrarlos, cómo contarlos, enumerarlos, esto es, cómo censarlos, inventariarlos, clasificarlos?

Gracias a lo que se denomina la "realidad virtual", en nuestros días, se han puesto en marcha con éxito toda una serie de intentos para reconstruir y archivar, en cierto modo, toda una serie de olores con vistas sobre todo a incorporar esas sensaciones olfativas a otras tantas percepciones visuales. Así, por ejemplo, el *Sensorama*, un simulador inventado por Morton Heilig, permitía ya, hacia finales de los años cincuenta, recorrer en moto las calles de Nueva York gozando de los "encantos" de la ciudad, incluidos el estruendo de los cláxones y los gases que emiten los tubos de escape de los coches. A su vez, en 1986, el *Odorama*<sup>10</sup> de la Ciudad de las Ciencias de la Villette de París puso en funcionamiento un mecanismo que brindaba la posibilidad de que el público viese unas imágenes fílmicas al tiempo que respiraba el olor que las mismas. En 1999, la empresa inglesa Neotronics, por su parte, inventó un equipo de cibernética olfativa conocido con el nombre de *NOSE (Neotronics Olfactory Sensing Equipment)*, etc.

Sin embargo, unos siglos antes, conforme a la tradición filosófica, Kant y Hegel no dudaron en borrar, en excluir de sus reflexiones filosóficas, e incluso estéticas, todo lo relativo a la olfacción. El olfato, al ser incapaz de abstracción, no sólo era considerado incapaz de proporcionar un conocimiento verdadero del mundo, es decir, un conocimiento conceptual sino que tampoco resultaba adecuado para establecer ningún tipo de relación con la belleza ni, por consiguiente, para dar lugar a ningún tipo de arte.

Ahora bien, desde la Antigüedad hasta nuestros días, siempre ha habido un arte, si no una ciencia de la perfumería: un arte que analiza los olores en sus más mínimos elementos al tiempo que los libera de su soporte material, que los torna de alguna forma espirituales; un arte que compone, produce, fabrica aromas. Al principio, la perfumería era artesanal pero, con el paso del tiempo, está cada vez más vinculada a una elaboración industrial aunque no

---

10. Véase Aubier, O., "L'invention du sniff interactif" y Fagnen, Y., "Les parfums de la salle en noir", en *Odeurs*, ed. cit., pp. 194 y ss.

por eso deja de ser un arte con frecuencia hermético, difícil, impenetrable, una especie de alquimia que trabaja con unas fórmulas a menudo muy complicadas y que los maestros perfumistas guardan celosamente en secreto.

“Recuerden a Bloom en la farmacia ?escribe Derrida en *Ulysse gramophone*?. Entre otras cosas se habla de perfumes. Y recuerden: los *síes* de Molly, la hierba pertenecen también al elemento del perfume. Hubiese podido, y pensé en ello por un instante, convertir este discurso en un tratado de perfumes, es decir, del *pharmakon*, y titularlo *De lo perfumativo en Ulises*. Recuerden: Molly se acuerda de todos esos *síes*, se acuerda de sí misma a través de todos esos *sí* como otras tantas aquiescencias a aquello mismo que huele bien, a saber, el perfume [...]. Muy al comienzo del libro, la cama, la carne y el *sí* son igualmente interpelaciones del perfume”<sup>11</sup>.

*De lo perfumativo*. En tanto que performativo, el perfume dice, habla, relata. Sin embargo, su lengua, pletórica y llena de matices, permanece secreta:

“Olvidado el alfabeto del olfato que elaboraba otros tantos vocablos de un léxico precioso, los perfumes permanecerán sin palabra, inarticulados, ilegibles”<sup>12</sup>.

Sin duda nadie ?probablemente ni siquiera los grandes maestros perfumistas, ni siquiera los expertos en aromas a los que, en su propia jerga, se denomina “nariz”? es capaz de conocer todos los olores por sus nombres. El mundo que se percibe mediante el olfato es un mundo de una riqueza y de una complicación extraordinarias: no sólo existe una cantidad de olores incalculable, no sólo entre ellos hay muchos asimismo que, con toda probabilidad, siguen siendo desconocidos?y quizás lo sigan siendo para siempre? sino que, además, ningún olor se parece a ningún otro. Cada olor es único aunque nunca sea uno ni sea puro sino siempre una mezcla más o menos compleja de olores.

¿Cómo se pueden entonces determinar concretamente los olores? ¿Cómo lograr atribuirles, con rigor, una serie de cualidades, de atributos, de adjetivos? ¿Cómo designarlos con precisión? La lengua (la lengua común, lo mismo que la lengua filosófica) parece siempre andar escasa de palabras para hablar de los olores: para nombrarlos, para describirlos, para comunicarlos a los demás “receptores”. Tal vez por eso mismo, años después de *Glas*, Derrida (a quien nunca le ha gustado ?como él mismo repite con frecuencia?

11. Derrida, J., *Ulysse gramophone*, Paris, Galilée, 1987, p. 129.

12. Calvino, I., “El nombre, la nariz”, en *Bajo el sol jaguar*, traducción de A. Bermúdez, Barcelona, Tusquets, 1996, p. 12.

más que lo imposible) pensó, en su momento, “convertir este discurso en un tratado de perfumes, es decir, del *pharmakon*, y titularlo *De lo perfumativo en Ulises*”.

El *pharmakon* habrá tardado literalmente siglos y más siglos en recorrer el camino que lo conduce desde la *farmacia de Platón* a la de Joyce. Después del *Ulises* de Joyce, hemos tenido que esperar todavía alrededor de tres cuartos de siglo para ver cómo, con el nombre de aromaterapia, el perfume-*pharmakon* ha alcanzado por fin, en nuestros días, un éxito indiscutible. No obstante, en la Antigüedad, ya se conocían no sólo algunas de las virtudes supuestamente mágicas de las plantas aromáticas que se destinaban a las ceremonias sagradas o profanas sino también los poderes preventivos y terapéuticos de muchas de esas hierbas olorosas así como sus efectos sedativos y reparadores. Hace ya muchísimos siglos, por lo tanto, que los hombres recurren a los aromas, es decir, asimismo a los bálsamos que segregan esas plantas saludables y beneficiosas, a los vapores más o menos agradables que exhalan así como a los ungüentos y a los linimentos que se preparan a partir de los aceites que se extraen de aquéllas para paliar y cuidar, si no para sanar y curar, todo tipo de enfermedades. *Pharmakon*: el perfume también sería por consiguiente un remedio.

Pero ¿qué opinan de esto los filósofos “alérgicos” a los aromas? Por un lado, que:

“Los medicamentos [...] son alimentos diferenciados, pero totalmente indigestos, negativos, extraños. Son venenos. ‘Los medicamentos ?Derrida está citando a Hegel? son en esta medida excitantes *negativos*, venenos (*Gifte*)’”<sup>13</sup>.

*Pharmakon*: remedio pero asimismo veneno. No olvidemos, por lo demás, que el símbolo de las farmacias es una serpiente: ese animal supuestamente pérfido y con frecuencia venenoso que está dotado de un olfato sin igual, aunque no huele con la nariz sino con la lengua. Por otro lado, el olfato, al parecer, nos engaña constantemente. Los olores encerrarían siempre una trampa y se burlarían de nuestra memoria olfativa al tiempo que nos evocan continuamente todo tipo de recuerdos y que nos hacen creer que podemos recuperar lo que hemos perdido para siempre. Por eso, a fin de cuentas, a pesar del olor tan agradable que puede ser el suyo, el perfume no sería ?a ojos (u olfato) de los filósofos? sino un subterfugio sin más utilidad, sin más finalidad que la ostentación y el lujo, el placer y el goce. En otras palabras, un

---

13. Derrida, J., *Glas*, ed. cit., p. 133a.

artificio que no sirve para nada. Un accesorio, un suplemento trivial, frívolo, muy poco fiable y sumamente peligroso. Un medio de seducción, de incitación sexual. El perfume nos arrebató el sentido, nos despoja de nuestra razón, nos embruja y nos desposee de nosotros mismos.

“Por un lado, el agricultor paciente y sensato (*O noun ekôn georgos*); por el otro, el jardinero de lujo apresurado y juguetero. Por un lado, lo serio (*spoudé*); por el otro, el juego (*paidia*) y la fiesta (*eorté*). Por un lado, la agricultura, el saber, la economía; por el otro, el arte, el goce y el gasto sin reserva”<sup>14</sup>.

¿Acaso se trata de emprender una *arqueología de lo frívolo*<sup>15</sup>? Ésta nos ayudaría sin duda alguna a rastrear mejor algunos de los motivos, tampoco nada inocentes, de la acritud y del desprecio con los que la filosofía siempre ha tratado el olfato y los olores en general.

Volátil, fugaz, evanescente, el olor está regido (si es que todavía se puede utilizar un término como éste para hablar de esas minúsculas partículas materiales, aunque impalpables e invisibles, que, errabundas y nada dóciles, se desplazan en el aire con total libertad) por lo que podríamos denominar cierta lógica de la emanación, de la efluencia, de la exhalación y, por consiguiente, igualmente de la contaminación y de la disipación absolutas. Una lógica de la diseminación, por decirlo una vez más en términos derridianos:

“Esa suspensión entre el resto y el no-resto del resto, esa suspensión del texto que retrasa un poco? tampoco hay que exagerar? la disipación absoluta, podría ser denominada el efluvio. El efluvio designa en general unas sustancias orgánicas en descomposición, o más bien su producto flotando en el aire, esa especie de *gas* que se mantiene cierto tiempo por encima de las ciénagas, o también de fluido magnético. El texto, por consiguiente, es un gas; en lo que respecta al origen y a lo que esta palabra pone en juego, se duda ¿pero viene a ser lo mismo? entre el espíritu (*Geest*, *Geist*) y la fermentación (*gäuschen*).

Si existe un sentido para el problema de la repetición es, por lo tanto, éste. Y para leerlo es preciso olfatear la espiración [...]”<sup>16</sup>.

En el preciso momento en el que se difunde, en el que se expande, en el que se propaga o propala, el olor se evapora, se volatiliza y se retira de inmediato. Pero la retirada, aquí, no apunta hacia la conservación, la protección o la salvaguarda. Esta retirada, que es an-económica, habla de desgaste,

14. Derrida, J., “La pharmacie de Platon”, en *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 173.

15. Derrida, J., *L'archéologie du frivole. Lire Condillac*, Paris, Galilée, 1973.

16. Derrida, J., *Glas*, ed. cit., p. 70b i.



de usura pero no de ahorro. Aunque imperecedero en nuestra memoria, el olor se desgasta cuando está en contacto con el mundo. Paradójico, es decir, testarudo, pertinaz, obstinado, tenaz pero al mismo tiempo frívolo, en otras palabras, poco constante, poco perseverante, poco persistente, el olor nos envuelve, se adhiere a nosotros. Sin embargo, no dura más que un instante. De repente nos abandona y emprende la huida sin más. Pero la nariz lo barrunta, el olfato lo rastrea siguiéndole la pista ... hasta que se pierde de vista. Pero es "precisamente allí donde ya no vemos"<sup>17</sup> donde es necesario husmear, rastrear, olfatear la pisada, la huella, el rastro, el resto. "El pensamiento de la huella [...] ?afirma Derrida? no puede no tener en cuenta el olfato"<sup>18</sup>.

Entre el reducido grupo de filósofos (hedonistas, sensualistas y materialistas entre otros) que se han rebelado contra el descrédito filosófico que le ha tocado en suerte al olfato y que, por consiguiente, han emprendido la tarea de rehabilitarlo en cierto modo, Nietzsche ocupa sin duda alguna un lugar muy destacado al asegurar de este modo:

"Esa nariz por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición: es capaz de registrar incluso diferencias mínimas de movimiento que ni siquiera el espectroscopio registra"<sup>19</sup>.

Y, con su estilo lapidario, añade en *Ecce Homo*:

"Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad, debido a que he sido el primero en sentir ?en *oler?* la mentira como mentira... Mi genio está en mi nariz..."<sup>20</sup>

El olfato es intuición, perspicacia. Olfatear es oler, husmear pero también presentir, barruntar, discernir.

"El arte en el que Nietzsche es maestro proviene a la vez de un don de la naturaleza (el olfato) y de una adquisición por medio de *Übung* y de *Erfahrung*, las cuales son su condición. Poseer tanta sabiduría exige no sólo un buen olfato sino asimismo tener buena *mano*, tener entre *manos*, bien entre manos el arte al que nos dedicamos (*ich habe jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür*). Es decir, poseer la habilidad de captar (*jene Filigrankunst des Greifens und Begreifens*), en sentido propio y figurado,

17. Derrida, J., *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991, p. 50.

18. Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1969, p. 233.

19. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1986, 7ª reimpr., p. 47 ("La 'razón' en la filosofía", § 3).

poseer tacto para los *matices* (*Finger für nuances*). Al romper con el modelo tradicional del conocimiento especulativo que es el ojo, Nietzsche junta las metáforas unas con otras, tomando como modelo de su sabiduría los sentidos más devaluados por la tradición metafísica (el olfato, el tacto). Al ser aquella de tipo instintivo, él inscribe de entrada dicha sabiduría en la animalidad, lo cual, lejos de descalificarla, le confiere la mayor seguridad pues, contrariamente a la *ratio* preconizada por los filósofos que siempre calcula mal, el instinto no está sujeto al error<sup>21</sup>.

Dicho esto, para la mayoría de los filósofos, olfatear no es de recibo. Recelo congénito, prejuicio visceral que nos retrotrae a nuestros orígenes más lejanos, más tenebrosos, aquellos de los que a los hombres les gustaría deshacerse de una vez por todas, aquellos que les gustaría borrar para siempre. Sin embargo, dichos orígenes retornan una y otra vez, precisamente cuando menos lo esperamos. Éstos, cual espectros, se nos aparecen constantemente a nosotros, los hombres civilizados. Nos asedian. Lo mismo que los olores de los que no podemos liberarnos:

“Porque los hombres podían cerrar los ojos ante la grandeza, ante el horror, ante la belleza y cerrar los oídos a las melodías o las palabras seductoras, pero no podían sustraerse al perfume. Porque el perfume era hermano del aliento. Con él se introducía en los hombres y si éstos querían vivir, tenían que respirarlo<sup>22</sup>.”

¡Viva la anosmia! exclaman entonces los filósofos, como hombres cultos que son. Italo Calvino presiente un futuro muy negro para el olfato:

“Como epígrafes de un alfabeto indescifrable, la mitad de cuyas letras han sido borradas por el esmeril del viento cargado de arena, así quedaréis, perfumerías, para el hombre sin nariz del futuro<sup>23</sup>.”

Pero, ¿cuáles son esos orígenes tan estrechamente vinculados con el olfato? El olfato, común a todos los mamíferos, es sin duda alguna el sentido por excelencia de los animales; el sentido más desarrollado en los cuadrúpedos y asimismo, por consiguiente, en los hombres primitivos. Para la filosofía, el olfato representaría por ende, en cierto modo, no sólo el desorden, el caos de antes de la civilización sino también la bestialidad y la tontería. Para

20. Nietzsche, F., *Ecce Homo*, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, 9ª ed., p. 124 (“Por qué soy un destino”, § 1).

21. Kofman, S., *Explosions I*, Paris, Galilée, 1992, p. 162.

22. Süskind, P., *El perfume*, ed. cit., p. 148.

23. Calvino, I., “El nombre, la nariz”, en *Bajo el sol jaguar*, ed. cit., p. 11.

Derrida, sin embargo, “*la bêtise ou la bestialité*”, la “tontería” o, si se prefiere, la “animalada” y la “bestialidad” son, antes bien, “lo propio del hombre”. Recordemos sus palabras, no exentas de ironía:

“Ese acuerdo del sentido filosófico y del sentido común para hablar tranquilamente del Animal en singular general es quizás una de las mayores animaladas, y de las más sintomáticas, de aquellos que se denominan los hombres. Quizá volvamos a hablar de la animalada y de la bestialidad más adelante, como aquello de lo que los animales en todo caso carecen por definición. No sería posible hablar, jamás se hace por lo demás, de la animalada o de la bestialidad de un animal. Ésta sería una proyección antropomórfica de lo que queda reservado para el hombre, como la única garantía finalmente y el único riesgo de un ‘propio del hombre’. Podemos preguntarnos por qué el último reducto de un propio del hombre, si lo hay, la propiedad que en ningún caso puede serle atribuida al animal o al dios, se denominaría de este modo la animalada o la bestialidad”<sup>24</sup>.

Ahora bien, para Proust por ejemplo, la nariz es el órgano en donde con mayor facilidad se desarrolla la tontería. En otras palabras, cuanto más primitivo es el hombre tanto más huele (más potente es su olfato y más olor desprende él) y menos piensa. En cambio, cuanto más civilizado es tanto más piensa, más recurre a su materia gris y menos huele (menos echa mano de su nariz y menor es su olor). ¿Acaso un olfato extraordinario, excepcional, sin igual transforma al hombre en un simple, aunque magnífico, sabueso o perdiguero, por no decir en un mero animal que sólo sabría rastrear? Una vez más, Nietzsche tampoco dudará en hablar de “una finura de olfato que ‘está por encima de toda razón’” y en precisar en ocasiones: “Todo animal, y por tanto también *la bête philosophe* [el animal filósofo] ...”<sup>25</sup>.

El olfato es por consiguiente lo que, según la tradición filosófica, más nos acercaría a nosotros, los hombres ilustrados, al estado de naturaleza; es lo que más nos recordaría nuestros vínculos con “nuestros parientes, los animales”<sup>26</sup>, con ese *animal que donc je suis*. Derrida (quien, por lo demás, desde sus primeros textos nunca ha dejado de “solicitar”, esto es, de hacer que se tambalee en su totalidad la oposición, aparentemente bien afincada de una vez por todas, entre naturaleza y cultura) nos recuerda, en “Préjugés? devant la loi”, la hipótesis según la cual habría un vínculo absolutamente determinante y decisivo entre el debilitamiento, cuando no la pérdida, del olfato y el punto

24. Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 65. Véase asimismo p. 93.

25. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1987, 10ª reimpr., p. 124 (Tratado Tercero, § 7).

26. Freud, S., *El malestar en la cultura*, traducción de R. Rey Ardid, Madrid, Alianza, 11ª ed., 1984, p. 64 (§ 7).

de arranque de la civilización. El papel preponderante desempeñado por el olfato en el hombre así denominado primitivo desaparecería precisamente en el momento en que éste se pone de pie. Con “la posición de pie, en otras palabras, [con] cierta *elevación*” de aquél (elevación “que ennoblece” puesto que también le permitirá al hombre, al *homo erectus*, alejar su nariz “de las zonas sexuales, anales o genitales”<sup>27</sup>), las impresiones visuales (más aptas igualmente a prolongar los sentimientos y, por consiguiente, a tornar más estables las relaciones sexuales de la pareja) tomarían precisamente el relevo de las meras excitaciones olfativas, las cuales, por agudas e imperativas que puedan ser, no por ello dejarían de ser menos pasajeras.

Esta “represión orgánica” (éstas son las palabras que Freud utiliza) estaría, por lo tanto, en el origen de la civilización y, por ende, de la familia y de la moral:

“En cuanto a la atenuación de las sensaciones olfatorias, parece ser, a su vez, una consecuencia de que al distanciarse el hombre de la tierra, incorporándose y adoptando la marcha bípeda, vertical, los órganos genitales quedaron al descubierto y necesitados de protección, con la consecuencia inmediata del pudor. La erección del hombre a la posición vertical se hallaría, pues, en el origen del proceso de la cultura, tan preñado de consecuencias. La concatenación evolutiva pasa por la desvalorización de las sensaciones olfatorias y el aislamiento de la mujer menstruante, al predominio de los estímulos visuales, a la visibilidad de los órganos genitales, luego a la continuidad de la excitación sexual, a la fundación de la familia, llegando con ello al umbral de la cultura humana”<sup>28</sup>.

Con el proceso de hominización, es decir, con el enderezamiento del hombre comienza la civilización. Y el hombre ¿se nos asegura? se torna poco a poco capaz de pensar, de hablar, de crear. Pero asimismo de fundar una familia y de dar muestras de pudor:

“la verdad (del matrimonio) es el pudor ¿nos recuerda Derrida aludiendo una vez más a Hegel?. No tiene nada de fortuito que éste sea nombrado aquí. Lo espiritual se produce bajo el velo que prohíbe aparecer desnudo. El pudor (*Scham*), la castidad (*Keuschheit* o *Zucht*), verdad del sexo, encuentra su destinación en el matrimonio”<sup>29</sup>.

---

27. Derrida, J., “Préjugés ? devant la loi”, en AA.VV., *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985, p. 111.

28. Freud, S., *El malestar en la cultura*, ed. cit., nota 15, p. 233.

29. Derrida, J., *Glas*, ed. cit., p. 220a.

Este suplemento de humanidad que ha arrancado al hombre ¿que antes poseía una apariencia muy semejante a la del animal? de su estado salvaje le permite, por otra parte, diferenciar entre los buenos y los malos olores. Así es como el hombre aprenderá también la limpieza y la higiene. El olfato, sentido animal vinculado con los instintos más primitivos, se torna casi sociable en el hombre civilizado. ¿Acaso nos encontramos en el mejor de los mundos posibles? ¿Qué ocurrirá más adelante cuando esa moral del resentimiento que es, para Nietzsche, el ideal ascético (ideal que, gracias a su olfato, Nietzsche consigue rastrear en todas sus modalidades), cuando esos pensamientos decadentes que son, para él, el cristianismo o el idealismo logren monopolizar la realidad, la sociedad y las costumbres?

“[...] hay que hacer constar expresamente ¿escribe Nietzsche? que, en aquella época en que la humanidad no se avergonzaba aún de su crueldad, la vida en la tierra era más jovial que ahora que existen pesimistas. El oscurecimiento del cielo situado sobre el hombre ha aumentado siempre en relación con el acrecentamiento de la vergüenza del hombre *ante el hombre*. La cansada mirada pesimista, la desconfianza respecto al enigma de la vida, el glacial no de la náusea sentido ante la vida ¿éstos no son los signos distintivos de las épocas *de mayor maldad* del género humano: antes bien, puesto que son plantas cenagosas, aparecen tan sólo cuando existe la ciénaga a la que pertenecen, ¿ me refiero a la moralización y al reblandecimiento enfermizos, gracias a los cuales el animal ‘hombre’ acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos. En el camino hacia el ‘ángel’ (para no emplear aquí una palabra más dura) se ha ido criando el hombre ese estómago estropeado y esa lengua saburrosa causantes de que no sólo se le hayan vuelto repugnantes la alegría y la inocencia del animal, sino que la vida misma se le haya vuelto insípida: ¿ de modo que a veces el hombre se coloca delante de sí con la nariz tapada y, junto con el Papa Inocencio III, hace, con aire de reprobación, el catálogo de sus repugnancias (‘concepción impura, alimentación nauseabunda en el seno materno, mala cualidad de la materia de la que el hombre se desarrolla, hedor asqueroso, secreción de esputos, orina y excrementos’)”<sup>30</sup>.

Para el filósofo que, por encima de todo, aprecia el aire puro y helado de la Alta Engadina, el ideal ascético, ese ideal supuestamente edificante, es precisamente el que desprende un “hedor asqueroso”. En medio de esa “ciénaga”, en medio de los miasmas y de los vapores fétidos que infestan con su pestilencia la moral es donde el hombre aprende a sentir vergüenza “*ante el hombre*”, donde aprende “a colocarse delante de sí con la nariz tapada”, donde “el animal ‘hombre’”, “el animal filósofo” aprende “a avergonzarse de todos sus instintos”, los cuales se convierten para él en otras tantas “repugnancias”.

30. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ed. cit., pp. 76-77 (Segundo Tratado, § 7).

¿Acaso el hombre aspira efectivamente a recorrer ese “camino hacia el ‘ángel’”, ese camino que torna “la vida misma [...] insípida”? ¿Acaso la filosofía desea verdaderamente un mundo etéreo y desencarnado? ¿Un mundo poblado tan sólo de cuerpos gloriosos, sin “secreción de esputos, orina y excrementos”, en otras palabras, sin malos olores, sin ningún olor en absoluto?

“El olor de los seres humanos es siempre un aroma carnal y por lo tanto pecaminoso”<sup>31</sup>.

El rechazo del olfato ¿afirman los partidarios de la nariz? es el rechazo del cuerpo y de la carne, pero también ¿como apunté con anterioridad? el rechazo del otro y de su cuerpo. Así como el rechazo del instinto, el rechazo del sexo. Desde el cuadrúpedo humano (cuya nariz estaba siempre cerca “de las zonas sexuales, anales o genitales”) hasta el hombre civilizado (sibarita de la buena cocina y buen conocedor de los aromas que de ella emanan; aficionado a los grandes vinos y su *bouquet*; amante de los perfumes y de sus refinadas y delicadas fragancias), la nariz, tan vituperada por los filósofos, siempre ha mantenido unos vínculos muy estrechos con el placer, con el goce, con la voluptuosidad, con el erotismo. Tanto más cuanto que, además de su indiscutible relación con tantas y tan variadas formas de placer, el apéndice nasal mantiene cierto parecido o, si se prefiere, un parecido cierto ¿tal vez en buena medida debido a la cantidad de vello que alberga en su interior (por no mencionar asimismo esa idea tan extendida según la cual el tamaño del sexo, en el hombre, sería proporcional al de su nariz)? con las zonas genitales, e incluso con el órgano sexual masculino:

“Si hubiésemos seguido en esa dirección, hubiésemos tenido que hablar igualmente de la forma de la nariz, prominente y puntiaguda. Ésta ha hecho que se hablase mucho de ella en los salones del psicoanálisis, pero quizá no siempre se haya estado lo suficientemente atento a la presencia del vello que no siempre se esconde públicamente dentro de la nariz, hasta el punto que, a veces, hay que cortarlo.

[...] la abundancia del ornamento peludo, ya sea éste natural o artificial, alrededor de las formas puntiagudas y, en primer lugar, de la protuberancia nasal. Todo esto es muy negro, y la nariz viene a simbolizar esa zona genital que nos representamos con unos colores oscuros aun cuando ésta no siempre es tenebrosa”<sup>32</sup>.

---

31. Süskind, P., *El perfume*, ed. cit., p. 20. Véase asimismo el texto de J.-N. Vuarnet: “Les flacons de l’âme ou l’odeur des saints”, en *Odeurs*, ed. cit., pp. 105 y ss.

32. Derrida, J., “Préjugés ? devant la loi”, en *La faculté de juger*, ed. cit., pp. 112-113. Asimismo: “La escritura sigue siendo púdica porque está atrapada en una mata de pelo. A pro-

La nariz y el sexo. El desenfreno ¿sentenciarían a su vez los defensores de lo que Nietzsche denomina el ideal ascético?. Hemos vuelto al punto de partida: el de ese “metafísico alérgico” a tantas y tantas cosas y que siempre repite la misma cantinela: la virtud y el pecado. Lo puro y lo impuro. Lo inteligible y lo sensible. La vista y el olfato. El hombre y el animal ...

Se acabó. A modo de conclusión, *más allá del bien y del mal*, me limitaré tan sólo a suscribir el título de este artículo: ¡cuestión de olfato! y a ratificarlo reiterando esas palabras de Nietzsche que, al comienzo del mismo, puse a modo de exergo:

“[...] un aroma, ¿ un perfume y aroma de eternidad, un rosáceo, oscuro aroma, como de vino áureo, de vieja felicidad [...]”<sup>33</sup>.

Después de lo cual tan sólo cabe ya preguntarse una vez más con Derrida:

“Pero ¿se puede firmar con un perfume?”<sup>34</sup>.

---

pósito de pudor, de ‘trenzado’, de ‘tejido’ y de ‘enfurtido’, Freud propone un modelo natural para la técnica femenina del texto: el vello que disimula los órganos genitales y sobre todo, en la mujer, la falta de pene. Y dice estar desarmado en el caso en que se tome dicha hipótesis como una fantasía o una idea fija” (*Glas*, ed. cit., p. 79b i).

33. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1981, 10ª ed., pp. 425-426 (Cuarta y última parte, “La canción del noctámbulo”, § 6).

34. Derrida, J., *Ulyse gramophone*, ed. cit., p. 143. “Lo que la firma pone en juego ¿ tiene lugar? ¿dónde? ¿cómo? ¿por qué? ¿para quién? [...] ¿Qué queda de una firma? [...] El texto (es) re(sto) ¿ tumba, la firma (es) re(sto)? tumba ...? y sigue siendo el texto [*Le texte r(est)e? tombe, la signature r(est)e? tombe? le texte*]. La firma queda permanece (morada) y tumba [*La signature reste demeure et tombe*]. El texto trabaja con el fin de poder llorar su duelo. Y viceversa” (*Glas*)