

ANDREA MEJÍA

EL INSOMNIO, ENTRE LA SACRALIDAD FANTASMAL DEL *IL Y A* Y LA SANTIDAD DE LA LEY

Resumen: El siguiente artículo interroga el contra-sentido al que queda expuesto el término de “insomnio” cuando se contraponen dos textos de Levinas, uno de 1947 y otro de 1982. En el motivo del insomnio confluyen dos torrentes de sentido que en principio vienen de zonas que Levinas separa tajantemente en su pensamiento: lo santo y lo sagrado. Pero se trata de un contra-sentido, sobre todo, porque el insomnio consiste en una alteración radical del darse del sentido, alteración que se desdobra como, por un lado, el sin sentido del ser, y por otro, la significación enigmática de lo de otro modo del ser.

Palabras clave: insomnio, *illeité*, ley.

INSOMNIA, BETWEEN THE GHOSTLY SACRED OF *IL* *AND A* AND THE SANCTITY OF THE LAW

Abstract: The following article interrogates the counter-sense to which the term “insomnia” is exposed, when two texts written by Levinas are counterposed, one of 1947 and the other of 1982. In the motif of insomnia two torrents of sense converge. These torrents initially come from areas that Levinas sharply separates in his thought: the holy and the sacred. But it is a counter-sense, above all, because insomnia consists in a radical alteration of the coming-into-sense itself, alteration that unfolds as, on one hand, the senselessness of being and, on the other hand, the enigmatic significance of the otherwise than being.

Keywords: insomnia, *illeité*, law.

I. En el libro publicado en 1947, *De l'existence à l'existant*, en parte escrito durante la guerra en un campo de prisioneros en el norte de Alemania, Levinas introduce, en el marco de una reflexión sobre la inconmensurabilidad del tiempo con el instante, la noción del *il y a* (el “hay”). Este nombre-pronombre con el que Levinas intenta fijar el murmullo anónimo del “ser en general”¹ aparece en un apartado titulado “existencia sin existente”, un texto que había sido publicado separadamente un año antes. Este momento en que el *il y a* se abre en la conciencia, la atraviesa, la despierta, y en ese atravesarla rompe sus límites, la descierca, la obliga a sumergirse en una indistinción en la que se hace imposible cualquier contorno, cualquier silueta, cualquier figura, cualquier límite de un esto y su afuera, este momento en que se hace entonces imposible el mundo y el lenguaje, es lo que Levinas llamará, en 1947, “insomnio”. Se trata de un momento “horrible”, como si el horror fuese constitutivo del abrirse a esa apertura salvaje, al sonar indistinto del ser: “El roce del *il y a* es el horror”.² Curiosamente, el insomnio reaparece en varios de los textos que conforman el libro de 1982, *De Dieu qui vient à l'idée* -que de manera inexacta es clasificado como el testimonio del giro teológico del pensamiento de Levinas- para pensar la “orientación” no intencional “hacia” el “venir” de lo que Levinas llama la illeidad (*illéité*). El insomnio, el velar y estar despiertos (*la veille*) sirve ahora para nombrar un momento de exposición en el que se deshace la estructura intencional del pensamiento, se deshace esta disposición a través de la cual el pensamiento es siempre orientación hacia algo -disolución del hacia que es también disolución del algo, es decir la disolución de los objetos, del mundo, y nuevamente, una cierta imposibilidad de lenguaje. Al quedar cancelada esta disposición ir-hacia del pensamiento, se altera también en este velar, en este estar despierto, toda posibilidad de un venir desde. Por eso se trata de un venir que nunca viene al presente de la conciencia (anacrónico) y de un venir que no tiene desde (anárquico). Para nombrar eso que viene sin venir, Levinas no puede acudir a un nombre, sino a un pro-nombre, y nuevamente, al pronombre de la tercera persona presente en la fórmula *il y a*. El “él” de la illeidad o eleidad, como también se ha traducido, un él que

¹ Levinas, E., *De l'existence à l'existant*. Paris, Fontaine, 1947, p. 94.

² *Ibid.*, p. 98.

Levinas escribe a veces con mayúsculas, como si fuese un nombre propio, se inscribe ahora -y es algo que se pierde en la traducción de *illéité* por *eleidad*- en la lejanía a la que se dirige el demostrativo latino *ille* -que también sirve de pronombre: "*ille*" significa el o lo que está más alejado del acto de habla, lo que no está al alcance de ningún acto de habla. Esta *illeidad* desarticula entonces, desde su nombre mismo -un nombre articulado desde el vestigio del nombre que es el pronombre- desarticula su conjunción con todo enunciado y desata toda ligadura referencial del discurso que pretende nombrarlo.

El insomnio nombra así tanto el momento de exposición al *il* (él) del *il y a* del "ser", al que haya "ser", como el momento en de exposición al *il* de la *illeidad*, al él del "más allá del ser". Tanto en el texto de 1947 como en el de 1982, se trata de un des-cercamiento de la conciencia y de una desaparición del mundo. En los dos momentos configurados por los términos de Levinas como el de la existencia sin existente, por un lado, y el de lo que ya no puede pensarse ni como existencia ni como existente, por el otro, el pensamiento se enfrenta a una des-sustantivación radical que equivale a una terrible alteración del tener-lenguaje. Tanto el momento de la irrupción del infinito en una subjetividad desvelada, como el momento en que el incesante hormigueo del ser impide el sueño (un sueño que suspende en su duración la incesancia del ser) dislocan no solamente la identificación de la conciencia consigo misma sino de cualquier identificación posible, cualquier movimiento que vaya del "esto" al "esto otro", "esto" en tanto que "esto otro". ¿Qué significa la semejanza estructural de dos momentos que deberían situarse en coordenadas opuestas del pensamiento de Levinas -y que sin embargo llevan el mismo nombre, el insomnio? ¿Cómo pensar la sinonimia de este "*il*" que nombra dos "conceptos" que para Levinas, por razones que daré a continuación, deben seguir siendo distinguibles, de este "*il*" que nombra dos anonimias: la anonimia impersonal del ser y esta otra forma de anonimia, la pre-nomimia de una *illeidad* separada de todos los nombres?

II. Levinas pareciera en parte darnos la clave para interpretar el recurso al insomnio tanto en el texto de 1947 como en el de 1982, en una nota al pie de página de lo que sería una lectura general de la obra de

Husserl siguiendo en ella el motivo del despertar: “*De la conscience a la veille*” (“De la conciencia al despertar”), un texto que hace parte de *De Dieu qui vient à l'idée*. Aquí, Levinas intenta encontrar en el texto de Husserl que busca “la presencia viva del Yo a sí mismo”, un primer acercamiento hacia ese otro despertar en el que debe abandonarse toda pretensión de conocimiento, de adecuación entre ideas e intuiciones, entre cosas y nombres, entre fenómenos y descripciones. Según Levinas, Husserl sigue pensando el despertar como una forma especial -viva- de presencia idéntica a sí misma, como un momento en que la conciencia sigue -por primera vez quizás- teniéndose a sí misma, y sigue, por lo tanto, sabiéndose “sí misma”. Sin embargo, Levinas ve -en ese abandono del sueño en que las cosas se presentan en toda su evidencia y objetividad, en esa escalada hacia eso que la mirada fenomenológica ya no puede cercar y que supone un cierto desesperar del mundo- una vida más viva, un despertar más despierto que la vigilancia crítica kantiana o la lucidez a-somnolienta de Descartes. Lo que Husserl buscaría, sería entonces reencontrar la vida en la presencia, reanimar la vida de la presencia, pero de una presencia que jamás podría ser cosa, de una subjetividad, para recordar a Wittgenstein, que no podría estar en el mundo.

Ahora bien, lo que Levinas entiende por despertar no se encuentra con presencia alguna ni se anima por una presencia. Tampoco es un estado definitivo, más allá del cual no pueda haber despertar, un estado contrapuesto al estado del sueño, a un “aún no” del despertar. Más bien se trata de un despertar incesante, un estar despierto (*veille*) que no deja de despertar de su mismo estar despierto, un despertar sin contenido, un despertar que no comprende ninguna revelación, que no consiste tampoco en un estado de conciencia particularmente atento o “despierto”. Remontarse desde la conciencia de sí hacia el insomnio -aún cuando la conciencia, nos dice Levinas, es ya modificación del insomnio, de un insomnio entonces previo (“*préalable*”), de un insomnio que tal vez no sea otra cosa que el estar expuesto de la creatura- remontarse desde esa identificación de una identidad guardada bajo la llave del pronombre de la primera persona del singular, es el padecer de un pensamiento más allá del pensamiento, de un despertar no petrificado (“*méduse*”³).

³ Levinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Vrin, 2004, 1982, p. 98.

Aquí está entonces la nota al pie que debería servir como clave para interpretar las dos vertientes de significado que se bifurcan en la palabra “insomnio”:

Oímos en el “como si” el equívoco o el enigma del no-fenómeno, de lo no-representable: testimonio de antes de la tematización dando cuenta de *un-“más”-despertando-un-menos-al-que-inquieta-o-inspira*, de “la idea del Infinito”, de “Dios en mí”; y además, el sin- sentido (*le non-sens*) de una traza indescifrable, el agitarse del *hay (il y a)*. Diacronía no sincronizable, significación enigmática y, sólo así, significando más allá del ser o de Dios. La noción de insomnio, en su distinción con la noción de conciencia, se nos apareció en nuestro pequeño libro de 1947, titulado *De la existencia a lo existente*, precisamente en sus momentos de sin-sentido.⁴

El insomnio entonces tendría dos caras. Pero dos caras que se ocultarían en la misma “traza indescifrable”; una bajo el *equívoco* de la ausencia de sentido y otra bajo el *enigma* de una “significación enigmática”⁵; dos caras que bajo la no-fenomenalidad y la no-representabilidad dejarían entonces de ser caras, dejarán de aparecer, de mostrarse, y entonces tendrían necesariamente que confundirse, puesto que ninguna de las dos podría distinguirse por sus rasgos únicos y aparecientes. El insomnio tiene dos no-caras que podrían ser -exponiendo esta afirmación a la inclemente tormenta de protestas de Levinas- las dos no-caras de Dios. Porque ¿cómo distinguir lo indistinguible, como distinguir el “sin-sentido de la “significación enigmática”? Es evidente que la respuesta de Levinas, a grandes rasgos, sería que no se trata de una distinción fenomenológica sino ética, que esa distinción es justamente lo que él llama ética, y que la vigilia incesante del ser despertado, devastado, por un infinito anárquico es ya siempre despertar al otro (*autrui*); que ese desastre de todo el orden viene como una orden, la orden que me ordena al otro. “La vigilancia -dice en otro momento- debe vestirse de justicia”⁶. El insomnio significante es obediencia y *ley*.

⁴ *Ibid*, p. 51.

⁵ Para el despliegue de la noción de traza (o huella), del enigma en su relación tanto con la significación como con el fenómeno, cf. “Enigma y fenómeno”, “La huella de lo otro” y “Lenguaje y proximidad” en Levinas, E. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Traducción Manuel E. Vásquez, Madrid, Síntesis, 2005.

⁶ Levinas, *De Dieu qui...*, cit., p. 98. Sobre esta desconcertante devastación del orden que no deja de ser una orden, cf. mi texto “La anarquía como orden en *De otro*

Sin embargo, antes de desembocar en este giro ético-legal de la distinción -si es que se trata de un giro y no de la única distinción posible- entre el “él” del hay (*il y a*) y el “él” de la *eleidad* o *illeidad*, quisiera rondar esta distinción -tan difícil, y en principio, tendría que decirse, imposible - siguiendo, en primer lugar, de la noción de impersonalidad que nos arroja a la noción de lo sagrado y a un extraño movimiento de mareas en frases que juegan con los términos de “ausencia” y “presencia”; en segunda instancia, quisiera tocar este vínculo entre la vigilia, entre el despertar y la vida, y la contraposición de esta vida a una existencia sin existente que sería lo fantasmal.

III. Dejando de lado el sorprendente recurso de Levinas a la palabra “primitivo” para referirse al vínculo que él llama “sagrado” con la divinidad (término al que, como se sabe, suele en sus textos oponerle el de “santo”, y unido a él, la posibilidad de una religión “racional”, y no ya -otra oposición decidida- “mítica”)- la impersonalidad del insomnio es, para él, como toda “participación mística”⁷, violenta. Esto estaría relacionado con una cierta desaparición de la persona (es lo que nos revela el término mismo de impersonalidad), que viene con o viene como una desaparición del nombre:

El estar despierto (*la veille*) es anónimo. No hay *mi* vigilancia de la noche (*il n’ y a pas ma vigilance à la nuit*), en el insomnio, es la noche misma la que vela. Se vela (*la veille*). En este estar despierto anónimo en el que estoy enteramente expuesto al ser, todos los pensamientos que llenan mi insomnio están suspendidos *de nada* (*son suspendues à rien*). No tienen soporte. Soy, si se quiere, objeto más que sujeto de un pensamiento anónimo.⁸

Nuevamente nos acercamos a una indistinción más que a una distinción de los dos modos de insomnio -con una pequeña variación. Si, en la vigilancia que se abre a las señas enigmáticas de un significado sin ser, los pensamientos ya no tienen dirección, no pueden ser intencionales ni ir hacia, en este insomnio sin sentido los pensamientos se han quedado sin origen, están colgando de nada, están en suspenso porque

modo que ser”, próxima publicación en el N° 103 de los *Cuadernos Latinoamericanos de Filosofía*.

⁷ Levinas, *De l’existence...*, cit., p. 99.

⁸ *Ibid.*, p. 111.

nadie los piensa, porque no vienen desde, no tiene ese bajo fondo, ese *hypo*, que subyace como el suelo des-abismador del nombre. El *il y a* es abismal. ¿Pero qué violencia habría en esta anonimía, y por qué sería ésta la violencia propia de lo sagrado? Violencia, quizás porque lo que viene en este insomnio es la pura fuerza del ser, el ser como pura potencia sin acto, sin la instancia del instante, una potencia de la que la conciencia no es sujeto -como posibilidad propia. (Pero tampoco podría ser objeto de ella, porque el *il y a*, potencia sin marca, tendría que ser aniquilación de la posibilidad cernida de todo objeto y de todo sujeto, de todo nombre y de todo pronombre, de toda violencia sobre algo o sobre alguien, pura violencia sin destino y sin origen). En todo caso esta violencia no sería exclusiva tampoco del *il y a*, porque hay una violencia también tremenda en la retirada de una *illeidad* que no deja sin embargo de ligar -de religar- a través de la ley. ¿Cómo distinguir entonces la violencia de la ley, una violencia santa, de la anonimía del *il y a*, anonimía que además de la ausencia de nombres es la ausencia de *nomos*, anonimía a-nómica que es la ausencia ley? Quizás la respuesta está huyendo en un extraño juego entre ausencia y presencia en el que lo que está en juego es esta distinción entre lo santo y lo sagrado.

La impersonalidad de lo sagrado [...] describe [...] un mundo en el que nada prepara la aparición de un Dios. Más que hacia Dios, la noción del *hay* (*il y a*), nos lleva de vuelta (*nous ramène*) a la ausencia de Dios, a la ausencia de todo existente (*étant*).⁹

El *il y a* se abre a la ausencia de Dios. Sin embargo es esta ausencia la que está en los confines de lo que Levinas llama trascendencia. La *illeidad* es “trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con la agitación del *il y a*.”¹⁰ Por otra parte, esta “ausencia de Dios” sería a la vez la imposibilidad misma de la ausencia, la imposibilidad de que *haya* nada. La ausencia de un dios trascendente se confunde con una “ausencia” que es presencia, porque el *il y a* es esta imposibilidad de la nada, no puede *haber* nada en lugar de cosas. “El vacío que se horada se llena en seguida del murmullo sordo y anónimo del *hay*,”¹¹

⁹ *Ibid*, p. 99.

¹⁰ Levinas, *De Dieu qui...*, cit., p. 115.

¹¹ Levinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Livre de poche, 2004, 1974, p. 14.

y “esta ausencia universal es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable (...) Está inmediatamente *abi*.”¹² Esta imposibilidad de nada, de *hacer* nada, de aniquilar, la imposibilidad de un no haber, no es sin embargo ya creación, un haber cosas y palabras. El *il y a* es el “hay” sin cosas; por eso en el insomnio, en la vigilia, no viene nada, nada se presenta, nada se acerca, nada se avecina, nada se prepara, nada amenaza. Pero en ese nada presentarse lo que se presenta es la presencia “el hecho desnudo de la presencia.”¹³ “En este equívoco se perfila la amenaza de la presencia pura y simple, del *il y a*.”¹⁴

La presencia del *il y a* es una incesante reanudación de la presencia, un sin cesar que es repetición -de ahí, como veremos, su fantasmagoría, su horrible re-venir, volver, ser fantasma (*revenant*). El insomnio, en el libro de 1947, es un rehacerse continuo de la presencia, una presencia sin escandir, sin tiempo, sin posibles escisiones, sin ritmo, sin el instante que es la incomunicación con cualquier forma de continuidad, y por lo tanto, la separación misma que hace posible la discontinuidad del tiempo. En cambio, en el texto de 1982, el insomnio ya no es este llenarse siempre del vacío, sino un vaciarse cada vez de la completud de lo que es ahí, horadando la zona de eso que antes se llamaba insomnio y que ahora pasa a ser la somnolencia del ser de lo que es:

...insomnio haciendo un vacío que se recrea siempre, no por el desprendimiento de todo lo adquirido, sino por la resistencia, si puede decirse, a cualquier condensación de ese vacío mismo que se apodera de mí como somnolencia (o como ser de lo que es).¹⁵

IV. En el texto sobre Husserl que cité arriba, y es algo que ocurre aquí por primera vez en sus textos, al menos hasta donde recuerdo, Levinas se acoge a la resonancia de la palabra vida para nombrar ese insomnio animado por el infinito. En la filosofía, dice, se distinguen por un lado, el camino (*methodos*) que conduce “al conocimiento y a la presentación”, y por otro “la vida que -de otro modo que ser o antes de la *esencia del ser-* significa el Infinito del Otro”¹⁶. La filosofía no es sola-

¹² Levinas, *De l'existence...*, cit., p. 95, la cursiva es nuestra.

¹³ *Ibid*, p. 109.

¹⁴ *Ibid*, p. 96.

¹⁵ Levinas, *De Dieu qui...*, cit., p. 50.

¹⁶ *Ibid*, p. 58.

mente el camino hacia la presencia de sí, sino que se hace vida, una vida que significa el infinito del otro. Ese infinito desbordaría toda clausura identitaria que quisiera contenerlo, el infinito en mí significa el abrirse del cerco de cualquier presencia -al menos de la presencia tal como la piensa Levinas. La vida despierta, la vida que no reposa nunca en un modo adjetivable, en un estado de quietud (el estar despierto como estado), la vida que no cesa de despertar, la vida sería lo infinitamente despertante. En otro momento del texto, Levinas pregunta, “el *vivir* de la vida, ¿no sería acaso, exceso [*excessio*]: ruptura del contenedor por lo que no puede ser contenido?”¹⁷. Este exceso no deja de ser una despedida. El Otro, ese “él” siempre “él” que Levinas llama *illeidad* se excede también en el sentido que tenía primero en latín el verbo *excedo*: se va, sale, se retira, nos deja, nos abandona. Se despide. Se aleja hasta la ausencia.

Si me detengo en esta relación entre vida e insomnio, no es sólo porque se trata de una asociación única en sus textos (que está relacionada, eso es evidente, pero también aquí secundario, con el intento de metamorfosear un término técnico husserliano), sino también porque me gustaría contraponer esa vida del despertar, esa vida que es despertar en el texto de 1982, a una cierta fantasmagoría de la existencia, que siempre vuelve, que lleva en sí su propio volver, la imposibilidad de una separación y de una despedida, la imposibilidad de todo exceso de sí y la imposición de un retorno. Paradójicamente, esa fantasmagoría de la existencia sin existente re-aparece para Levinas en ese existente sin existencia que es el cadáver. En efecto, además del insomnio, es en el muerto en el que se aparece el no desaparecer de la presencia que vuelve sobre sí misma, en el muerto en el que se ha cerrado -o que es el broche mismo que cierra- la apertura hacia la que se fuga el exceso infinito que es la vida. Lo que lleva en sí la marca del retorno no es la vida, o lo vivo; es lo que ha sido dejado de la vida, lo que ya no está animado por ella y por su incesante despertar, lo que está sumido en el sueño definitivo de la muerte: “El cadáver es lo horrible. Lleva ya en sí su propio fantasma, anuncia su retorno. El que vuelve (*le revenant*), el fantasma, constituye el elemento mismo del horror.”¹⁸

¹⁷ *Ibid*, p. 56.

¹⁸ Levinas, *De l'existence...*, cit., p. 100.

¿Pero qué es el horror? Es lo que produce lo sagrado. La distinción entre lo sagrado y lo santo -conservando los términos del mismo Levinas- coincide con la distinción por la que aquí se pregunta entre un *il y a* “inmediatamente ahí” y un *il* separado, jamás ahí, un *il* santo, que se excede en una excedencia que Levinas da en llamar “vida”. Es la ausencia de vida la que es horrible, y esta ausencia -el cadáver, el muerto- es justamente la que guarda en sí el doble aspecto que tiene lo sacro: es lo abyecto, lo contaminado, lo execrable, pero, a la vez, lo está en comunicación con lo divino. Es esta ambigüedad de lo sagrado -*sacer*- que no carga la palabra santo -*sanctus*- la que permite, según Benveniste,¹⁹ una primera posibilidad de distinguir entre dos términos que, si bien se encuentran separados en principio por linajes etimológicos distintos, se tocan en los enunciados de la vieja legislación romana. La ley es santa (*lex sancta*). Quien transgrede la línea divisoria que ella traza, su sanción (*sanctio*), entra en una estancia en la que desaparece la categoría de *persona*, es decir, el sujeto cobijado/obligado por el derecho: “*qui legem uiolauit, sacer esto*, que aquel que haya violado la ley sea sagrado.”²⁰ De la vida del que era decretado “sacro” podía disponerse sin que eso constituyese un asesinato. Pero si bien el *sacer* queda expuesto a la ausencia de protección por parte de la ley, queda también, en la misma medida, liberado de la sanción y del castigo. Él ya no es objeto de la ley. El emplazamiento de la ley, su santidad, su sanción, su decisión, marca un límite más allá del cual se encuentra lo sagrado, la impersonalidad (jurídica), una zona donde sólo *hay* lo sagrado, sólo el misterio de un territorio en el que se deshace el límite entre los dioses y los hombres, una zona en la que la imposibilidad de distinción y de juicios hace que la respiración del lenguaje quede suspendida hasta el ahogo, a menos de que en ella pueda encontrarse otra forma de respirar. Lo sagrado es el misterio de lo que no tiene ningún valor sancionado por la ley y que sin embargo es, está ahí, “inmediatamente”.

V. Es notable que el gesto jurídico de la expulsión, del *bannir*, del conjuro que busca exilar lo sagrado, se repita bajo el disfraz fenomeno-

¹⁹ Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Vol. 2, “Pouvoir, droit, religion”, Paris, Les éditions de minuit, 2003, 1969.

²⁰ *Ibid.*, p. 190.

lógico de un momento que Levinas llama insomnio. Pero la virginidad del *il y a* no puede ser tocada por la ley. Ni siquiera puede ser alcanzada, esa virginidad, por el último gesto de la ley que despide y expulsa el “él” sagrado, él sin ley, el sin ley, lo sin ley. Así, este *il y a*, existencia sin ley, vuelve, vuelve a habitar la ley, a aparecérselo, a aterrarla con su espectro intocable. Es como si hubiese un gesto de insumisión en “su retorno fantasmático [*fantomatique*] a través de las fisuras por las que se la ha ahuyentado”²¹. Pero no se puede hablar de insumisión o desobediencia en algo que está fuera de toda categoría, es decir, de toda acusación, y que no lleva tampoco en sí la posibilidad del orden y de la obediencia. El insomnio en el que el *il y a* es lo que vela se le aparece a ese otro insomnio en el que vela lo infinito. El horror secreto de Levinas, o al menos de cierta lectura de Levinas, es que a lo mejor se trate de un mismo insomnio, la exposición a ese afuera absoluto que se abre en las últimas páginas de *De otro modo que ser*, la exposición a lo que Levinas llama -dejando quizás asomar algo de ese horror secreto- “la monstruosidad del Infinito.”²²

Sin embargo, el intento de esta distinción se aferra en Levinas a la distinción entre lo santo y lo sagrado, es decir a una diferencia sancionada por la ley, una diferencia que es la *sanctio* misma de la ley, su santidad. Si el *il y a* se presenta como la presencia que se abre en la ausencia de ley, la *illeidad* se ausenta dejando tras de sí -como una huella- una ley. La ley. No se trata, en principio, de la ley jurídica. Es la orden, el mandamiento, el “no matarás”. Al misterio absoluto de la ausencia de significado y de ley, se contrapone la significación enigmática de una ley que es la traza de una traza, traza de esa

(...) traza -escritura impronunciable- de lo que, siempre ya pasado -siempre “él”- no entra en ningún presente y a quien no conviene ya los nombres designando seres, ni verbos en los que resuena su *esencia* -sino que, Pro-nombre, marca con su sello todo lo que puede llevar un nombre.²³

Otra forma de decir este pro-nombre, otro nombre para el pro-nombre “siempre él”, es “no matarás”. El cadáver del asesinado ex-

²¹ Levinas, *De l'existence...*, cit., p. 101.

²² Levinas, *De Dieu qui...*, cit., p. 110.

²³ Levinas, *Autrement qu'être...* cit., p. 284.

pone -y se expone en- la ausencia de todo sentido. El muerto habita, como su fantasma indeterrable, la vida salvada por “el no matarás”. Y en un silencio abismal, este otro espectral, la marca del sin-sentido, la marca de la ausencia de marcas, coincide, tal vez, con la vida salva.

Universidad Nacional de Colombia
andrea.mejia09@gmail.com