

La tarea del traductor según Franz Rosenzweig

Daniel Barreto González

Profesor del ISTIC. Sede Gran Canaria

Queremos llamar la atención aquí sobre la importancia del pensamiento del lenguaje y de la traducción del filósofo Franz Rosenzweig (1886-1929). Para ello nos concentraremos en dos ámbitos. Por un lado, en la teoría del lenguaje que elabora Rosenzweig en su gran libro del año 1921, *La Estrella de la redención* –una de las obras filosóficas más fascinantes del siglo XX. Por otro, nos referiremos a algunas de las observaciones redactadas al hilo de su práctica como traductor. Pues una de las actividades más importantes que desarrolló Rosenzweig, después de publicar *La Estrella*, fue precisamente la traducción. Además de traducir al poeta medieval Yehudá Halevi, en 1925 emprendió junto a Martin Buber la traducción al alemán de la Biblia hebrea.

Rosenzweig reivindica la necesidad de elaborar un «nuevo pensamiento»¹, es decir, una alternativa a la tradición dominante de la filosofía occidental, pues la considera peligrosamente asociada a la guerra y la violencia. Para constituir una verdadera alternativa, este nuevo pensamiento debe redescubrir la experiencia del lenguaje y del tiempo. Es un nuevo pensamiento del lenguaje en toda regla. No extraña que lleve consigo también un especial pensamiento de la traducción.

Antes de ocuparnos de él, conviene recordar, aunque sea telegráficamente, cuál ha sido el lugar habitual del lenguaje, y coextensivamente el de la

1 Cf. ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*, trad. I. Reguera, Visor, Madrid, 1989 y S. Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Bayard, París, 2003.

traducción, en la historia de la filosofía. Así podremos percibir mejor esa «novedad» del pensador del lenguaje (*Sprachdenker*) reivindicado por Rosenzweig.

En general, el lenguaje ha sido considerado por la ilustre tradición de filósofos como una realidad inferior, accidentalmente asociada a la idea pura. Las palabras pertenecerían al orden de lo precedero y cambiante. Son carcasas en las que se introduce el significado, que pertenece al orden superior de lo espiritual e inmutable. La división jerárquica es evidente. Arriba, el ámbito superior de lo espiritual; abajo, la palabra, y con ella, la escritura², identificada con la corrupción de lo sensible, el cuerpo e incluso lo femenino. El lenguaje sería el lugar del equívoco, del malentendido, pues empaña la transparencia de la idea. Esta consideración del lenguaje se mantendrá con ligeras variaciones como una constante a lo largo del pensamiento occidental. Jacques Derrida ha estudiado esta coherencia de la historia de la metafísica fijando estratégicamente el motivo del rechazo de la escritura³. La verdad y la esencia se conciben como presencia a sí, identidad e inmutabilidad frente al mundo inferior y degradado de lo sensible. La palabra oral es privilegiada en tanto simula una mayor coincidencia con respecto al soliloquio sin exterioridad de la intencionalidad (pero esto es sólo una simulación, porque la palabra oral ya altera la unidad de la comparecencia a sí misma de la conciencia). En la teoría del signo de Husserl, por ejemplo, la intencionalidad pura no se contamina por el exterior y por ello puede guiar la inteligibilidad de los signos. El pensador que consuma la organicidad de esta tradición, Hegel –con quien Rosenzweig, por cierto, dialoga frecuentemente en *La Estrella*– expone una teoría del signo que certifica la materialidad del lenguaje como momento inferior en el progreso del concepto⁴.

La concepción tradicional de la traducción depende de esta inferiorización del lenguaje. La traducción es posible precisamente gracias al postulado de la inmutabilidad de la idea. Los significados «viajan» de una lengua a otra porque el cuerpo sonoro y material de las palabras es prescindible. La verdad de la traducción coincide con la universalidad del concepto. Podríamos afirmar que

2 Lo mostró el extraordinario *Sprachdenker* que fue Jacques Derrida en libros como *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989 o *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Martín, Cátedra, Madrid, 1989.

3 Cf. DERRIDA, *La diseminación*, trad. J. Martín, Fundamentos, Madrid, 1975.

4 Cf. DERRIDA, «El pozo y la pirámide», en *Márgenes de la filosofía*, *op. cit.*, pp. 103-144; también *Glas*, Galilée, París, 1974.

esta manera de defender la posibilidad de la traducción no es ajena a la defensa del idealismo⁵.

Así que, por un lado, vemos que la traducción es condenada, en tanto operación lingüística, a ser un asunto marginal, a no tener rango filosófico. Sin embargo, por otro lado, la afirmación de la traducibilidad universal es una tesis filosófica fundamental. Tesis indispensable para la filosofía, que se presenta como un discurso universal. Una cierta represión o invisibilización de la traducción conllevaría la necesidad de ocultar la violencia de esta jerarquía, que somete lo material a lo espiritual. La teoría preponderante e instituida de la traducción ha correspondido, salvo excepciones, a esta centralidad del concepto. El traductor debe trasladar el significado y prescindir del *cuerpo* de las palabras. No debe permitir que las palabras alteren la *esencia*, es decir, *lo que es* con independencia del tiempo. La idea dominante de la traducción en la concepción filosófica tradicional del lenguaje se vincula a una noción de universalidad que se realiza superando las huellas que se adhieren al cuerpo de las palabras.

Ahora bien, durante el siglo XX tiene lugar el *giro lingüístico* de la filosofía. La indagación sobre la determinación lingüística del conocimiento y de la realidad humana pasa a primer plano filosófico. Ahí está como antecedente y referencia ineludible en el siglo XIX la obra de Wilhelm von Humboldt, su enorme esfuerzo por mostrar la indisoluble vinculación o identidad entre lenguaje y pensamiento⁶. Probablemente, Rosenzweig participa en esa inversión, a la que estuvieron atentos los románticos alemanes. Pero de un modo muy especial, ya que reactiva para ello la fuente judía olvidada de la cultura occidental. Refiriéndose a ello, Alberto Sucasas habla del «otro giro lingüístico» dado por el pensamiento judío en el XX⁷. Por su parte, Gérard Bensussan propone considerar a Rosenzweig el mejor representante de esta corriente del pensamiento del lenguaje que iría de Hamann a Derrida⁸.

5 Cf. Alfred HIRSCH (ed.) *Übersetzung und Dekonstruktion*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1997.

6 Enseñó a calibrar la medida de esta aportación José María Valverde, véase por ejemplo sus *Obras Completas 2. Interlocutores*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 745-760.

7 Cf. *Memoria de la ley. Ensayos sobre pensamiento judío*, Riopiedras, Barcelona, 2002.

8 En ese sentido Gérard Bensussan escribe «Rosenzweig lleva a una gran intensidad una tradición de pensamiento del lenguaje cuyo hilo conductor iría, como mínimo, de Hamann (“hablar es traducir”) a Derrida (“hablar es prometer”), hasta el punto de que podría figurar como su representante más explícito», en *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*, trad. D. Barreto González y H. Santana Sánchez, Anthropos, Barcelona, 2009.

Lenguaje y heteronomía

En efecto, Rosenzweig propone un nuevo pensamiento del lenguaje en *La Estrella de la redención* (1921). Es importante recordar que la escribió cuando acababa la Primera Guerra Mundial, desde el frente, en el que el filósofo servía como soldado del ejército alemán. Es un libro, por tanto, escrito desde un acontecimiento histórico que pone en cuestión la credibilidad del proyecto ilustrado. Este proyecto se había sostenido sobre el principio de la autonomía del hombre. Y justamente esta idea de autonomía va a ser cuestionada por la comprensión rosenzweigiana del lenguaje.

El lenguaje no se reduciría a su uso funcional. Ésa es, como la llama Walter Benjamin, la «concepción burguesa del lenguaje»⁹, que lo considera un mero vehículo de significados. En cambio, en *La Estrella* el lenguaje es *revelación*. ¿Qué quiere decir esto? Que a través del lenguaje surge la subjetividad humana. El sujeto es la respuesta a una pregunta que le antecede. Entiéndase bien. No se trata sólo de que el hombre pueda pensar gracias al lenguaje y que esta racionalidad le haga humano. Sino que la pregunta del otro, la relación primordial con una voz que le convoca, le hace nacer a lo humano. El sujeto es siempre *con-vocado*¹⁰. El lenguaje es la realidad viva que descubre el sentido del hombre. El sentido del hombre es la relación con quien le trasciende a partir de una pregunta.

En el libro II de *La Estrella* Rosenzweig describe el centro y el origen de esa experiencia de lenguaje: la pregunta y la llamada de Dios. El «¿dónde estás tú?» que dirige Dios al hombre descubre el aislamiento en que éste vivía, su encierro mudo. Rosenzweig lo explica usando el modelo del héroe de la tragedia antigua, que «no puede gritar ni puede callar». El acontecimiento de la revelación es una palabra que interpela y llama a la vida. Ante el intento del hombre por escapar a esa interpelación, seguirá la escucha de su nombre propio. Éste es ciertamente lo menos *propio* del hombre¹¹. El nombre condensa esa constitutiva heteronomía de nuestro ser. De esta palabra entre Dios y el hombre nos habla el *Cantar de los cantares*, que Rosenzweig analiza con detalle. El diálogo no dice otra cosa que la relación misma.

9 Cf. Walter BENJAMIN, *Sprache und Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 1992.

10 Cf. Bonaventura PEDEMONTE I FEU, *El subjecte convocat*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2007.

11 Cf. Jean-Luc MARION, *Siendo dado*, trad. Javier Bassas Vila, Síntesis, 2008.

El «nuevo pensamiento», a la inversa de la tradición filosófica que le precede, descubre el lenguaje como *revelación*. Pero no de una idea, sino como experiencia de la relación personal que constituye lo humano. La palabra rompe tanto el aislamiento del hombre como la ilusión idealista de la totalidad que englobaría en un todo pensante a Dios, el hombre y el mundo. La experiencia descubre la trascendencia de Dios y la separación del mundo y del hombre creados por él. Considerando este nuevo lugar del lenguaje, no sorprende el comentario con el que Rosenzweig quiere corregir a Spinoza: «Si el triángulo hablara, decía Spinoza, diría que Dios es triangular; no, más bien habría que decir: si el triángulo hablara, diría que Dios habla».

Este diálogo de la revelación en el que el hombre reconoce finalmente su condición completa de convocado por la llamada de Dios no acaba ahí. Su propia dinámica amorosa comporta un mandamiento y una tarea. El hombre está llamado a redirigir lo recibido al mundo. El mundo todavía está incompleto. La creación del mundo, que funda el sentido mismo del pasado y de nuestra relación con él, es una tarea en la que el hombre es convocado a participar. El acontecimiento de la llamada, que lo sacó de su mudez y de su jaula de silencio, debe ser trasladado al mundo. Esa relación entre el hombre y el mundo la llama Rosenzweig *redención* (*Erlösung*). El hombre, si quiere ser fiel a la palabra, sale entonces afuera para actuar. De otro modo, corre el peligro del «místico», que se aísla celosamente en el don recibido y olvida su responsabilidad para con el mundo, inscrita en la propia pregunta originaria. Esta tarea constituye la relación del hombre con el futuro, la intriga de la relación con el porvenir.

La acción del hombre proyectada al mundo es el amor al prójimo. Sin cálculo posible, sin previsión de las consecuencias que pudieran derivarse de ello ni de las decepciones que conlleve. Convertir el mundo en oyente pleno de la palabra necesita la acción del hombre que auxilia a su prójimo. Esta acción está guiada, en su profundidad, por otro modo de actuar en el mundo: la oración comunitaria.

El pensamiento de Rosenzweig sobre la traducción se inscribe en esta dimensión de la redención como anticipación del porvenir. El propio Rosenzweig llega a decir: «Cada traducción es un acto mesiánico que acerca la redención». Ya sabemos lo que quiere decir «actuar» aquí y que la acción mantiene una relación de anticipación con el porvenir. La traducción, para Rosenzweig, debe realizar, antes que un mero trasvase informativo, un movimiento de apro-

ximación, de solidaridad entre los hombres separados por su lengua y su cultura. La traducción escucha la palabra del extranjero y la introduce en el seno de mi identidad y mi lengua. Su sentido no es instrumental, sino ético. La experiencia originaria del lenguaje es el cara-a-cara. El resto de las posibilidades del lenguaje se supedita a esta interpelación primordial. El sentido último de la traducción no es informativo, sino la creación de vínculos entre los hombres. En la introducción a la tercera parte de *La Estrella*, escribe Rosenzweig:

«Nada enseña tan claramente que el mundo no está redimido como la pluralidad de las lenguas. Entre hombres que hablan una lengua común basta una mirada para entenderse. Precisamente porque poseen un lenguaje común están por encima del lenguaje. Pero entre las lenguas diferentes media la palabra balbuciente: y el gesto deja de ser comprensión inmediata, como era en la mirada muda del ojo, y queda demolido en balbuceo del lenguaje gestual, ese penoso puente provisional de la comprensión. De ello procede el hecho de que lo supremo en la liturgia no sea la palabra común, sino el gesto común. La liturgia redime al gesto de los grilletos que lo tienen sometido a ser el criado torpe del lenguaje, y lo convierte en algo que es más que el lenguaje. Únicamente en el gesto litúrgico se anticipan los “labios purificados” que están prometidos en “aquel día” a los pueblos, sempiternamente separados por la lengua»¹².

Ahí desempeña su papel la traducción, en la conformación de una comunidad de solidaridad entre los pueblos, solidaridad por venir anticipada en la comunicación gestual de la liturgia.

«La tarea del traductor»: repensar la universalidad

Tomemos ahora en cuenta una selección de las observaciones escritas por Rosenzweig al hilo de su práctica como traductor. Justo después de publicada *La Estrella*, su labor principal fue, junto a la fundación y animación de la Casa Libre Judía de Estudios de Fráncfort (*Freies Jüdisches Lehrhaus*), la traducción. Ya en 1922 comienza a traducir al poeta Yehudá Halevi. Y, como decíamos al comienzo, en 1925 emprende con Buber la traducción de la Biblia hebrea.

¹² *La Estrella de la redención*, trad. M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 352.

El postfacio que Rosenzweig escribe a su traducción de los *Himnos y poemas de Yehuda Halevi*, publicado en 1924¹³, contiene algunas reflexiones de gran interés. Rosenzweig indica rápidamente que su traducción de Yehudá Halevi es justamente eso, una «traducción» y no una recreación o adaptación (en alemán *Nachdichtung*). La pretensión no es, por tanto, dar a conocer a Yehudá Halevi como si éste hubiese escrito en alemán, borrar toda la extrañeza de su lengua, de su mundo y de su tiempo. La traducción no pretende ser leída como si no fuese tal, sino al contrario, teniendo muy en cuenta qué implica traducir.

Esa voluntad se aparta de la tendencia que observa Rosenzweig en literatura a la recreación, a la *Nachdichtung*. No es sólo de su tiempo. Hoy, tanto en las facultades de filología como de traducción, así como según el punto de vista de la norma, hay que traducir de manera que parezca un texto escrito en la «lengua de llegada» o «lengua meta», que oculte por todos lados la huella de su relación con la *extranjeridad* de su origen. Como paradigma de traducción que domestica por completo la extrañeza de la voz traducida, señala Rosenzweig al filólogo Willamowitz. Éste había declarado que en su traducción de los trágicos buscaba hacer comprender a los alemanes el texto mejor de lo que lo habían hecho los griegos. Es decir, todo el proyecto se reduce a lograr la plena inteligibilidad del texto a través de su completa asimilación a las coordenadas de nuestro tiempo y cultura.

Frente a esta tendencia de la reducción a lo inteligible o mejor, a lo identificable según las más cómodas y habitadas expectativas, Rosenzweig propone otro modo de comprender la tarea del traductor. Una propuesta que va en el sentido contrario al programa de Willamowitz, a saber, una forma de traducir que acoja en el cuerpo de la lengua de llegada la diferencia de la voz traducida. Lo que está en cuestión aquí es la ética. Para explicarlo, Rosenzweig pone un ejemplo tan sencillo como esclarecedor. Imaginemos que recibo una carta procedente de Turquía, escrita en turco. Se trata de una carta comercial relativa a asuntos de negocios. Como comerciante, lo que me interesa es que me pongan por escrito en mi lengua, del modo mejor identificable posible, *lo que dice*. Ahora bien, si se trata de la carta de un querido amigo, lo que conseguiría con una traducción al uso, una traducción funcional a mi lengua, sería convertirla en algo así como una carta comercial. La carta, entonces, no será lo suficiente-

13 Cf. «Nachwort zu Jehuda Halevi», en ROSENZWEIG, *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Philo, Berlín/Viena, 2001, pp. 83-98.

mente *turca*. Una traducción meramente instrumental o informativa no me permitirá escuchar el tono, el latido del corazón de mi amigo. Podemos estar de acuerdo con Rosenzweig fácilmente en términos generales. Pero en seguida surgen las pegas a la hora de concebir si una traducción que permitiera escuchar el latido de su corazón es posible o, cuanto menos, «operativa».

«No es nada imposible, sino justamente lo necesario y no sólo en la traducción. La actividad creadora de la traducción no puede residir en un sitio distinto a lugar donde reside la actividad creadora del lenguaje [*Nichts Unmögliches, sondern das Notwendige. Die schöpferische Leistung des Übersetzen kann nirgends anders liegen als da wo die schöpferische Leistung der Sprache selber liegt*]¹⁴.

No solo posible, sino la *tarea* (*die Aufgabe*) del traductor. En ella va implicado el sentido mismo del lenguaje. La relación dialógica de la que surge lo humano como respuesta y responsabilidad por el otro, como expone *La Estrella*. A continuación Rosenzweig descubre qué se juega en esta otra forma de traducción que propone. En la traducción de la carta comercial, como en las *Nachdichtungen* y completas asimilaciones a nuestro tiempo y horizonte de comprensión cultural identificado, sucede lo mismo que al escuchar a alguien que habla y no tiene nada nuevo que decir. Quien repite lo que ya existe en la lengua se limita siempre a la mera inteligibilidad de lo ya conocido. La lengua permanece idéntica a sí misma, se fosiliza como mero mecanismo. En cambio, quien tenga algo que decir transformará la lengua: «Después de que haya hablado, la lengua tendrá otra cara», dice Rosenzweig. El traductor tiene que abrir paso a la voz extranjera hacia el interior, hacia el corazón de la lengua de llegada, descubrir en ella posibilidades desconocidas. La verdadera traducción opera una *transformación* de la lengua a la que se traduce. Después de entrar en ella la voz de Isaías, Shakespeare o Dante, la lengua no podrá seguir siendo la misma.

Esto es posible, es decir, la innovación en el interior de cada lengua, porque finalmente «sólo hay una lengua» (*Es gibt nur einer Sprache*). ¿Qué quiere decir esto? La traducción es posible, la transformación de la lengua de llegada es posible en virtud de la *lengua única* que compartirían todos los hombres de todas las naciones y culturas. Esa unidad de la lengua tiene un sen-

14 «Nachwort zu Yehuda Halevi», en *Zweistromland*, *op. cit.*, p. 85.

tido ético. La vocación, la llamada a una comprensión universal y verdaderamente pacífica entre los hombres orienta el deber y la posibilidad de la traducción. Es el acto que me aproxima al otro lo que está detrás de este sentido de la traducción y de esta unidad de la lengua humana. Como escribe Laurent Lamy en un ensayo imprescindible sobre esta cuestión en el pensamiento de Rosenzweig:¹⁵

«La pregnancia de esta *lengua única* en el seno de la diversidad de las formas lingüísticas es precisamente aquello que el traductor tiene el deber y la posibilidad de despertar. Al “multiverso” de lenguas responde la universalidad del *ethos* que ordena la traducción».

Como ejemplo histórico, Rosenzweig cita la traducción que hizo Lutero de la Biblia. Su gran aportación fue la introducción de la inspiración hebrea en la lengua alemana hasta el punto de crear el *Bibeldeutsch*, el «alemán bíblico», que influye de modo determinante en la historia y el desarrollo de la lengua alemana. Ahora bien, la traducción de la Biblia en este sentido ético movido por la acción que trabaja a favor de la paz entre los hombres, no es una traducción entre otras. Rosenzweig indica que, por ello mismo, la Biblia aspira a ser traducida más que cualquier otro libro, y por eso es de hecho el libro más traducido y antes que otros.

Siguiendo a Stéphane Mosès, conviene señalar, aunque sea brevemente, la diferencia entre esta afirmación de la «lengua única» de Rosenzweig y la «lengua pura» (*reine Sprache*) sobre la que habla Walter Benjamin en su famoso ensayo «La tarea del traductor»¹⁶. En Rosenzweig, la lengua pura no se compone de los fragmentos dispersos de cada lengua particular como fragmentos en relación a un todo. La lengua única se juega en el interior de cada lengua particular transformada por la acogida de las voces de los otros, en el *Eintracht der Sprachen* al interior de una lengua concreta y no en «el espacio vacío entre ellas» (*in dem leeren Raum* “zwischen” ihnen). El día de la concordia entre los pueblos necesita la vida real de la comunicación humana situada en cada lengua concreta.

15 Laurent LAMY, «De la traduction comme vecteur clandestin de la rédemption: Franz Rosenzweig ou l’utopie messianique en l’absence de Dieu», en *TTR: traduction, terminologie, rédaction*, vol. 17, n° 1, Asociación Canadiense de Traductología, Canadá, 2004, pp. 195-214.

16 Cf., Stéphane MOSÈS, *Spuren der Schrift*, Athenäum, Fráncfort del Meno, 1987.

Aquí cabe indicar de nuevo cómo una concepción distinta del lenguaje y de la traducción conlleva una idea diferente de universalidad. La idea de traducción perteneciente a la concepción instrumental del lenguaje pone el acento en la transmisión de contenidos inmutables de una lengua a otra. Es abstracta. La experiencia del lenguaje como interpelación concreta entre seres que «tienen boca y oídos» quedaba en segundo plano, bajo el nivel conceptual. Para el «nuevo pensamiento», en cambio, la prioridad del sentido de la traducción –sin olvidar por ello el plano informativo y conceptual– es la realización de la estructura previa del lenguaje, previa a toda transmisión: la solidaridad concreta entre los hombres. No se trata de que la traducción no diga nada, sino de afirmar que la comunicación no se reduce a transmitir información. Lo transmitido se instala en una relación ética previa que impulsa la tarea del traductor antes que todo interés meramente *sachlich*, informativo o despersonalizado.

La traducción como relación ética que no anula la alteridad de la voz del otro, sino que transforma mi identidad, mi propia lengua, expresa en el ámbito de la traducción el concepto rosenzweigiano de tolerancia, alternativo al ilustrado. Como ha mostrado Reyes Mate, Rosenzweig critica la amnesia del concepto ilustrado de tolerancia, tal y como se presenta en *Natan el sabio* de Lessing, figura paradigmática de la tolerancia ilustrada. El olvido de la historia de sufrimientos del judío Natán es el precio que obliga a pagar una idea de tolerancia que hace tabla rasa de la memoria de los sufrimientos padecidos y afirma la universalidad de lo humano. Pero las diferencias asociadas a la historia de la injusticia son las que ponen en cuestión ese modelo abstracto de convivencia¹⁷.

Hacia una política de la relación intercultural

Creemos que el pensamiento de la traducción en Rosenzweig puede convertirse en inspiración política¹⁸. Esta forma de comprender la traducción implica la acción a favor del entendimiento entre los pueblos, directamente, a favor

17 Cf. REYES MATE, *Heidegger y el judaísmo y Sobre la tolerancia compasiva*, Anthropos, Barcelona, 1998.

18 La lectura política del pensamiento de Rosenzweig la ha desarrollado especialmente Gérard Bensussan, véase por ejemplo su *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Herrmann, París, 2009.

de una paz más allá de la paz imperial producto de la guerra. Trasladado a un nivel más concreto, esta idea de la traducción debería orientar un juicio sobre las formas jurídicas y políticas que regulan la acogida, la residencia y el trato de extranjeros dentro de un país. Una regulación que les exigiera despojarse de su identidad y de sus costumbres, amoldarse por completo a nuestras formas de vida estaría en las antípodas de la traducción expuesta por Rosenzweig. Una política que tratara de preservar la alteridad del otro en el seno de la cultura de acogida pondría en cuestión cualquier forma de instrumentalización del otro hombre. Esa política tendría su fuente en el origen mismo del lenguaje y de la lengua única (el *Es gibt nur eine Sprache*), es decir, en la tarea encomendada al hombre de hacerse responsable del prójimo.