

MUṬĀ' ŞAFADĪ O LA METAFÍSICA DEL COMPROMISO

POR

JUAN ANTONIO PACHECO PANIAGUA

EN la obra literaria e intelectual de Muṭā' Şafadī confluyen tres factores que, en proporción diversa y con relativa frecuencia, aparecen en gran parte de la literatura árabe contemporánea: a) el elemento filosófico (el existencialismo en el caso de Muṭā' Şafadī); b) el elemento político ideológico (la revolución nacionalista, el *Ba'ṭ*, en Muṭā' Şafadī) y el elemento estético-literario propiamente dicho que en Muṭā' Şafadī se pone especialmente de relieve en su obra *La generación del destino*. Por ello, la obra del escritor sirio constituye una vía de acceso importante para el estudio de las condiciones en que se desenvuelve la literatura árabe contemporánea, desde comienzos de la década de los cincuenta hasta hoy y, sobre todo, nos permite un acercamiento privilegiado a uno de los temas, que de forma contante y sostenida, aparece en la obra de casi la totalidad de los escritores árabes de ese período: el tema del compromiso.

Definir el compromiso en la literatura árabe contemporánea es una tarea casi inabarcable pero bien puede realizarse una aproximación particularizada, detectando la significación que para cada autor posee tal concepto, señalando, a la vez, los motivos y las intencionalidades con lo que lo emplea y lo vive. Un trabajo de esta índole, si bien no basta para fundamentar la totalidad de la idea de *compromiso*, que tiene como valor primordial el de su empleo, sí puede contribuir a perfilar lo que pudiéramos denominar una "sociología de las ideas" en la literatura árabe de una época y circunstancia muy determinadas.

La trayectoria intelectual y literaria de Muṭā' Ṣafadī nos es perfectamente asequible gracias a su presencia casi ininterrumpida, desde su fundación, en la revista libanesa *Al-Ādāb* que apareció en enero de 1953. Desde el artículo *Ma'bad Būda*¹, hasta el comentario crítico que el autor dedica, en 1970, al diccionario árabe-francés *Al-Manhal* de Suhayl Idrīs², contamos con unos sesenta títulos, entre artículos y relatos breves, suficientemente representativos de la trayectoria literaria e intelectual de Muṭā' Ṣafadī.

Para el objetivo que aquí pretendo, son particularmente interesantes los siguientes artículos:

*Azmat al-baṭal al-'arabī*³; *Azmat al-baṭal al-mu'āšir: al-lawḥa al-garbiyya*⁴; *Mitāfiziqā al-tawra*⁵; *Sartre bayn al-wuṣūdiyya wa-l-mārksiyya*⁶; *Ilā al-minhāy fi-l-taqāfiyya al-'arabiyya*⁷, y *Marcuse wa ḥaḍārat al-qam'*⁸.

“Revolución”, “metafísica”, “existencia árabe”, “unidad”, “moral de la preocupación”, “libertad”, “absoluto existencial”, “crisis”, “el ser árabe” y otros de semejante alcance semántico, son los vocablos que jalonan la forma y el fondo de esos escritos delimitando, con ello, la metafísica del compromiso de Muṭā' Ṣafadī, entendiendo aquí por *metafísica*, no tanto una especulación puramente teórica concerniente al ser desnudo de toda cualificación, cuanto un *acto*. Este acto sería, en este caso, el propósito deliberado de describir la paradoja de la conciencia y de la verdad, del compromiso y de la acción. Paradoja en la que vive y de la que se nutre gran parte de la literatura árabe de la década de los cincuenta y que podemos hacer explícita desvelando lo

¹ En *Ādāb*, VI. (1955), p. 34.

² Muṭā' Ṣafadī, “Ṣahāda šajsiyya ḥawla mu'āšir Al-Manhal”, en *Al-Ādāb*, XII. (1970), p. 31.

³ En *Al-Ādāb*, VII. (1959), pp. 13-16 y 28-32. Reproducido y traducido al francés, en A. Abdel-Malek, *La pensée politique arabe contemporaine*, Seuil, Paris, 1970, pp. 157-162.

⁴ En *Al-Ādāb*, XI. (1959), p. 12.

⁵ En *Al-Ādāb*, IX. (1964), p. 5.

⁶ En *Al-Ādāb*, XII. (1964), p. 4.

⁷ En *Al-Ādāb*, V. (1970), p. 18.

⁸ En *Al-Ādāb*, X. (1970), p. 13.

que encierra su aparente aspecto de dificultades vencidas o de fracasos por remediar.

Metafísica y compromiso, los dos términos con que calificamos aquí la obra de Muṭā' Şafadī, son vocablos de alcance universal y gracias a esta característica nos es posible la comparación, el contraste, la búsqueda de semejanzas y diferencias, entre escritores árabes y no árabes que, de forma paralela, han decidido considerar a su escritura como esencialmente moral. Para semejantes contextos revolucionarios, donde se exige la voz del compromiso y aún partiendo de situaciones históricas dispares, la superficie de las escrituras árabes y occidentales puede ser distinta pero no deja de ser comparable, porque todas han sido originadas por un movimiento idéntico: la reflexión del escritor sobre el uso social de su forma y la elección que asume.

Teniendo en cuenta ésto, parto de una hipótesis cuya comprobación hará susceptible comparar el pensamiento de Muṭā' Şafadī con el de Lukács y Heidegger: la escritura de los tres autores es un modo de pensar la Literatura, no de extenderla. Por tanto, lo que opone sus escrituras no está tanto en la intención que abrigan, cuanto en la diferente articulación de mentalidad y de respectiva consciencia histórica.

Paradigma de lo dicho es la forma de adopción que el escritor árabe contemporáneo ha hecho del existencialismo o, mejor dicho, de la escritura existencial. Y es evidente, como todos sabemos, que una corriente filosófica solamente puede insertarse en el vehículo literario cuando la literatura acusa el fondo social, cuando se erige en intérprete del mismo y en voz de su conciencia y de sus problemas. Los problemas de la angustia, el desgarramiento y la crisis de identidad del mundo árabe en los años cincuenta, constituyen así un elemento vivo susceptible de ser expresado literariamente o no literariamente bajo moldes existenciales. Por otra parte, el primado de lo social que esa literatura, en ese mismo período, evidencia, la conforma en receptora idónea de todas las corrientes del pensamiento europeo de carácter revolucionario y entre ellas, de forma muy marcada, el marxismo. En este sentido, genuinamente político, la escritura a la que el escritor árabe contemporáneo, y de forma especial Muṭā' Şafadī, se "confía" es ya institución: a la vez que ofrece una historia, muestra una situación.

Y en medio de esa situación, el héroe, el protagonista no es otro que el hombre árabe como un ser que se plantea cuestiones que exi-

gen una solución perentoria. Situado en un callejón sin salida, solamente puede remitirse a una complicidad o a una impotencia, es decir, siempre, a una forma de alienación. De ahí que la escritura “intelectual” que intente expresar esa situación, y por paradójico que pueda parecer, será literaria en la medida en que sea incapaz de expresar la totalidad de la circunstancia con un solo trazo, porque de todas formas su validez está en el compromiso motivador⁹.

Una evidente relación de planteamientos y de esquemas intelectuales liga, a mi juicio, a Muṭā‘ Şafadī con Heidegger y Lukàcs. Con el primero se pueden poner de manifiesto similitudes filosóficas en el modo de entender al hombre como un ser arrojado al mundo donde en la lucha conquista su libertad. Con el segundo, el vínculo de unión se establece en la idea de que el conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la realidad más que en un contexto que articule los hechos individuales en una totalidad.

La problemática común a Lukàcs, Heidegger y Muṭā‘ Şafadī es la unidad inseparable de hombre, sentido y mundo, la identidad sujeto-objeto. Pese a las diferencias que median entre los tres autores, son de más valor para nuestro intento sus semejanzas. Así por ejemplo, aunque la praxis colectiva, fundamento que Lukàcs desarrolla en *Historia y conciencia de clase*, no aparece en Heidegger, sí es patente en el Muṭā‘ Şafadī, de *La metafísica de la revolución*. Sin embargo, tanto para Heidegger como para Muṭā‘ Şafadī, es esencial la historia, y el sentido del ser y la autenticidad solamente se sitúan en el proyecto histórico, como se hace patente en *El ser y el tiempo* del primero y en *Wa-l-tawra al-‘azīma?*, del segundo, escrito de 1956.

Como evidencias de esas similitudes de compromiso intelectual, podemos señalar los siguientes aspectos:

- 1.—La preocupación y el cuidado: Muṭā‘ Şafadī en la senda de Heidegger.

Muṭā‘ Şafadī tiene buen cuidado en distinguir la pre-ocupación árabe “como forma particular del *cuidado* de Heidegger, aunque la

⁹ El tema de las influencias o similitudes del existencialismo y el marxismo en la literatura árabe moderna constituiría otro capítulo significativo de esa “sociología de las ideas literarias” a que aludo, teniendo en cuenta la obra de autores como ‘Abd al-Karīm Galláb, Ra‘if al-Jūrī, etc.

raíz existencial sea la misma”¹⁰, de la pre-ocupación heideggeriana expuesta en *El ser y el tiempo* y entendida como la síntesis estructural de la disposición afectiva, la comprensión y la decadencia del *Dasein* o ser en el mundo. La distinción se basa en la “consideración en el absoluto de la especificidad de la experiencia árabe”¹¹. Pero Muṭā' Şafadī coincide plenamente con Heidegger al entender que la existencia no es el ser de un ser-en-el-mundo posible, sino que el ser de la existencia misma es *cuidado*¹².

En ambos autores, el cuidado se sitúa en el origen, tanto de la práctica cotidiana, que desconoce su llamada y se evade en la *preocupación*, cuanto de la historia, donde el *Dasein/insān* experimenta su finitud en la angustia encontrando ahí el móvil de su decisión. Para Muṭā' Şafadī, el *cuidado*, en la experiencia revolucionaria árabe, se sitúa también en el origen de la negatividad del pasado árabe:

“Si el cuidado es una modalidad absoluta de la existencia no legal en lo tocante al hombre, soporta, en lo tocante a los árabes, todas las negatividades de la existencia nacional opuesta al revolucionarismo (*tawriyya*). Así, la preocupación, a pesar de su materialidad, se hace temporal y es considerada por el revolucionario como un producto del pasado, no del pasado humano, sino más bien de ese pasado dotado de características específicas que ha sido el de una nación determinada a lo largo de toda su historia nacional subjetiva”¹³.

El posible dualismo entre la decisión y su contenido desaparece en Heidegger en el momento decisivo en que se produce el pasaje del destino individual del *Dasein* al destino de un pueblo. De forma parecida, en Muṭā' Şafadī ese salto a lo colectivo viene a ser determinado por la obra del cuidado de otros pasados:

“La historia nacional subjetiva es la obra del cuidado de *otros* pasados. Los otros presentes son los que continúan lo que fue conformado por los prime-

¹⁰ *Azmaṭ al-baṭal al-'arabī*, p. 13, en Heidegger el cuidado es la unidad orgánica de los constitutivos del ser del *Dasein* o ser-en-el-mundo. En tanto que cuidado, el *Dasein* se define como un ser anticipante que está ya eyectado y abandonado en un mundo donde él está perdido *cfr.* *El ser y el tiempo*, Madrid, 1980, pp. 212-213.

¹¹ *Azmaṭ al-baṭal al-'arabī*, *op. cit.*, p. 13.

¹² Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 218.

¹³ Muṭā' Şafadī, *Azmaṭ al-baṭal al-mu'āşir*, *op. cit.*, p. 13.

ros. Desarraigados de su ser, viven en el presente. Desde este punto de vista, parece que la tarea del revolucionario árabe sea doble: debe desembarazarse del cuidado, en tanto que ser humano, y debe separarse de la preocupación árabe en tanto que hombre nacional”¹⁴.

En *El ser y el tiempo*, el destino de un pueblo está sujeto al destino del *Dasein*¹⁵, y sólo importan la decisión y la proyección hacia la muerte como fundamento de la autenticidad. Aunque la realidad de fondo es la misma, para Muṭā‘ Şafadī, la salvación del hombre árabe no estará en la muerte sino en lo que éste adquiere frente a la finitud radical de su actitud:

“Mientras la tentativa del existencialismo heideggeriano llega al momento de encontrar su libertad, que logra en un aislamiento pasivo, la tentativa del revolucionario árabe no se contenta con escapar del acicate de la preocupación, sino que se vuelve para luchar contra él, no solamente en lo más recóndito de su individualidad, sino también en la individualidad de los que lo rodean. El revolucionarismo árabe, aunque se considere individualmente, lleva en sí mismo su impronta de incitador con el fin de conducir a cada hombre a construir su individualidad verdadera, es decir, a someterse a la condición propia del ser árabe proyectado, la del árabe revolucionario”¹⁶.

Pero, según Muṭā‘ Şafadī esa preocupación avanza siempre bajo el signo de la precariedad que acompaña siempre a una *ṭawriyya* auténtica. Sin esa autenticidad, el hombre se convierte en algo mecánico que no tiene conciencia de sus objetivos y de sus finalidades. Serían entonces la negación de la libertad original, el “más allá del *Dasein*”, la pura cosa:

“El lugar de la preocupación, en tanto que peso de lo indeterminado, está en el pecho permanentemente. Por eso el revolucionario se encuentra en el corazón de esta preocupación. Ella es el material mismo de su libertad. Un material no maleable. Y también es el obstáculo de su revolucionarismo, obstáculo que no desaparece más que para transformarse en otro más imponente y que mantiene las más terribles relaciones con sus enemigos, los revolucionarios. No podría desaparecer más que al precio de la transforma-

¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵ *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 75.

¹⁶ Muṭā‘ Şafadī, *op. cit.*, p. 14.

ción final de este revolucionarismo en algo parcial, temporal, en una actitud social pasajera”¹⁷.

2.—La existencia “bajo vigilancia” de Muṭā' Šafadī como forma particular del compromiso existencial.

Una mirada retrospectiva, aún superficial, al pasado inmediato del mundo árabe, evidencia el peso del “otro” en la historia colectiva propia, e incluso, revela la presencia de “otros” nacionales enfrentados al revolucionario auténtico. El panorama de esos otros, según Muṭā' Šafadī se diversifica enormemente según el punto de vista en que se los considere y las circunstancias en que se hayan puesto de manifiesto sus acciones. Así, encontraremos las tradiciones reaccionarias, la fragmentación política, el imperialismo o el feudalismo, “como apelativos inmediatos que tienen en realidad un potencial ofensivo permanente que nunca llega a trascender a lo revolucionario en tanto que edificio existencial, comprensivo e independiente”¹⁸.

En la historia individual, de la actitud anterior resalta el hecho de que el hombre árabe comparte siempre con su generación todo un *destino*. Y será en el individuo donde se encontrará el sentido de ese destino y donde deberá evidenciarse la máxima heideggeriana: “el hombre es el pastor del ser”. Muṭā' Šafadī nos hablará del hombre “bajo vigilancia” y este concepto, aunque de aparente significado inverso al de Heidegger, encierra una concepción común que hace de la precariedad de la existencia humana en general y de la existencia del revolucionario en particular, una forma paradigmática de la angustia existencial. Esta modalidad de la existencia, la del ser existente bajo vigilancia, acompañará al hombre árabe de forma permanente y dotará a su ser “de un núcleo oscuro y negro hasta el fin de los tiempos”. Como Heidegger, Muṭā' Šafadī piensa que el hombre está de forma constante en la no-verdad asequible, en la “errancia”, pero está, por el mismo acto, en la verdad, en la luz de eso que no deja de descubrirse a él. En principio, esa situación conlleva, para el hombre árabe, la aceptación de todos los valores y conceptos que le han sido y le son propuestos

¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸ Muṭā' Šafadī, *Ilā al-minhāy fil-tawra al-ṭaqāfiyya al-'arabiyya*, op. cit., p. 18.

con la consiguiente carga social que ello comporta. Y con ello aparece aquí un nuevo paso hacia el abismo que perennemente acosa al revolucionario, porque la plena esencia de la verdad incluye su propia anti-esencia. Lo que en este sentido Heidegger denomina el “disimulo” del existente, como forma de existencia inauténtica, se ofrece al revolucionario árabe, según Muṭā‘ Şafadī bajo la forma de un acceso a valores deteriorados, en un dejar-ser que seduce a la vez que arrastra hacia la nada de la verdad del hombre árabe y de su existencia. Ese acceso a los valores del “otro” puede hacerse bajo la presión del hábito, de la servidumbre, de la humillación o de la capitulación y con ello, “el revolucionario se metamorfoseará en un nihilista radical o en anarquista en su fuero interno, pero será un ser humano lleno de odio que se dirige a todo lo que es anti-valor”¹⁹. Entramos con ello, de lleno, en lo que Heidegger denomina el reino de la existencia inauténtica como correspondiente a la disolución del yo auténtico en el *ser*. La decadencia, el “ser en caída” será su más inmediato resultado y esa existencia decaída es una forma de existir en la que el yo aparece privado de sus posibilidades propias, más allá de lo externo, sin tener en cuenta “la subjetividad, sin poder sobre los recónditos secretos del hombre, siempre huyendo de la luz y de la audacia. El hombre que así se nos presenta es un híbrido que ha perdido a la vez el valor de medir el bien y el mal”²⁰.

3.—Hacia una síntesis rebelión/revolución: el transfondo lukácsiano.

En *Metafísica de la tragedia*, uno de los ensayos incluido en *El alma y las formas*, obra publicada por Lukács en 1911, aparece el planteamiento de la posibilidad de un destino individual ligado indisolublemente a un absoluto. En la tragedia, dice el pensador marxista, encontraremos un paradigma de la solución a dicha cuestión, por cuanto que en ella, el héroe alcanza la mismidad mediante la integración en la muerte que el destino le reserva. El héroe, al limitarse en el horizonte de un destino común, encuentra su única posibilidad de ser y llega realmente a *ser*²¹.

¹⁹ *Ibid.*, p. 18.

²⁰ *Ibid.*, p. 19.

²¹ G. Lukács, *Die Seele un dir Formen*, Berlin, 1911.

De forma parecida, el drama del revolucionario árabe es, para Muṭā' Şafadī su simultánea conciencia de separación, como individuo, y de integración como elemento en un todo:

“Yo, como revolucionario, soy un revolucionario individual. El individualismo, en verdad, representa el comienzo de la separación en el contexto de las preocupaciones a través de las cuales se perfila la existencia árabe y antes de que la experiencia de su renacer haya llegado a producir el sentimiento de dinamismo y desgarramiento”²².

Para Lukàcs²³, la fuerza de quien alcanza la mismidad confiere a todas las cosas la consagración de poder elevarse a un destino. La lucha que conlleva la integración en ese destino, que en parte el propio héroe ha contribuido a crear, convierte al rebelde en un símbolo de una suprema relación con ese destino. Muṭā' Şafadī entiende que, en este punto, la mismidad auténtica, así lograda, trasciende cualquier concepto vago de “individualidad” o “personalidad”:

“Es a partir de este supuesto cuando la actitud del revolucionario árabe se eleva, desde la simple determinación circunstancial, hacia un absoluto existencial, es decir, que pasa, de ser rebelde contra algo determinado, a ser rebelde sin más”²⁴.

Pero esa actitud absoluta, en cuanto que subsumida en el destino sin fronteras que se ha trazado, revierte en la individualidad del hombre árabe, libre ya de las ataduras que lo habían arrojado a una existencia inauténtica. Por ello, son los héroes los únicos que pueden, según Muṭā' Şafadī asumir la responsabilidad de sus actos y de sus victorias, con una tristeza sin límites, pero también con una alegría ilimitada. Este sentimiento, auténtico, hace que el revolucionario árabe considere ineficaz cualquier revolución parcial a pesar de la carga de angustia que ello suponga:

²² Muṭā' Şafadī, *Azmaṭ al-baṭal al-'arabī*, *op. cit.*, p. 23.

²³ En *Al-Ādā*, puede consultarse el escrito de G. Lukàcs, *Bayn Kafka wa-Mann, wa bayn el-wāqī'iyya al-naqdiyya wa-l-şamāliyya al-muṭaḥallala*, en traducción al árabe de Yūsuf Ḥusayn que apareció en el número correspondiente a enero de 1980, p. 47.

²⁴ Muṭā' Şafadī, *op. cit.*, p. 23.

“No hay reposo cuando se carga con la responsabilidad de la libertad. Todo héroe que triunfa lleva en sí la angustia de la tensión, el desgarramiento, la contradicción. El revolucionario se ve obligado, con ello a librar un combate en diferentes frentes, a diversos niveles y con los variados factores que a esos niveles pertenecen, factores que difieren en autenticidad y en veracidad y que pueden ser opuestos desde el punto de vista de la cualidad y del valor”²⁵.

Aquí, Muṭā‘ Şafadī se hace eco de la tesis del materialismo dialéctico de la unidad y lucha de contrarios, pero con una referencia directa a la subjetividad. Así, el hombre árabe será consciente de su individuación, no como resultado de un proceso positivo en el que la dinámica de sus esfuerzos estuviera dirigida por un propósito preconcebido, sino precisamente, como resultado de la negatividad que resulta de la pérdida, de la consciencia de una carencia:

“Es el rechazo de *esta* sociedad, en provecho de *otra* que él mismo está llamado a crear. Y teniendo en cuenta que se dirige a esta última en tanto que idea abstracta y no como realidad sensible”²⁶.

Se trataría, en suma, de la objetivación de la Idea hegeliana que Lukàcs replantea en el problema del dualismo a raíz de las relaciones entre medios y fin²⁷.

4.—El héroe, el hombre

A pesar de la similitud de los planteamientos de Muṭā‘ Şafadī, Heidegger y Lukàcs en lo referente a la propuesta de que el camino hacia la autenticidad se encuentra en el poder del hombre para arro-

²⁵ *Ibid.*, p. 23.

²⁶ Muṭā‘ Şafadī, *Mitāfziqā al-tawra*, op. cit., p. 5.

²⁷ G. Lukàcs, *Historia y conciencia de clase*, en *Obras Completas*, vol., III, Grijaldo, Barcelona, 1966. En esta obra el pensador húngaro manifiesta que en las ciencias humanas no es posible definición alguna porque consisten siempre en el descubrimiento del sentido. El sentido y su descubrimiento tienen un carácter eminentemente histórico y para Lukàcs, como para Heidegger y Muṭ Şafadī, en lo tocante al descubrimiento del sentido del ser de la revolución árabe, la autenticidad se sitúa en relación con la historia. Los tres autores, no obstante, conciben de manera diferente esa relación con la historia.

jarse hacia su poder más propio, es decir, en la capacidad humana para forjar su propio y genuino destino, será en el tema del compromiso, que ese destino implica, donde apreciaremos algunas diferencias. El destino individual, para Heidegger, abre una relación de co-presencia, como también piensa Muṭā' Šafadī, con la generación correspondiente a una misma comunidad y a un mismo pueblo. En el marco de la tragedia estudiada por Lukács, en cambio, la comunidad es imposible. La distancia entre el héroe y los otros es la misma que la que separa al único de la multitud de ceros que le siguen y reciben de él su sentido ²⁸.

Muṭā' Šafadī, centrando su reflexión en el hombre árabe contemporáneo y en su condición desgarrada, parte de la hipótesis de que la existencia individual, sin raigambre en el sentir de la colectividad, es una existencia marginal y secundaria que gime en un rincón alejado de la experiencia humana. En cierto modo, más cerca de Lukács que de Heidegger, Muṭā' Šafadī opina que el revolucionario árabe requiere la presencia de la colectividad, no bajo su forma personalizada y sus modalidades diferenciadas sino en tanto que "profundidad preocupada" por su existencia militante que dota a cada dimensión que aparece en el curso del desarrollo de esta experiencia, de un refrendo autenticador constante ²⁹.

Por otra parte, es evidente que en el concepto de héroe formulado por Muṭā' Šafadī en varios lugares de su producción intelectual, late una acusada tendencia a la búsqueda de una transcendencia de la angustia. De entrada, y como rasgo significativo más importante, el hombre/héroe revolucionario árabe y comprometido es consciente de su soledad. Precisamente, lo que hay de heroico en él es el hecho de que, sin prueba objetiva ni absoluta y en la soledad de su subjetividad, realiza y conquista para los demás aquello que aparecerá enseguida como el sólo porvenir posible y como el sentido mismo de la historia: "los ojos de todas las fuerzas secretas se dirigen a él, al fondo de su ser, a su alrededor, desde un rincón de sombra" ³⁰.

El héroe de la teoría de Muṭā' Šafadī, como en definitiva el héroe de la novela y de la literatura árabe contemporánea, no es el de Hegel

²⁸ G. Lukács, *La novela histórica*, en *Obras Completas*, op. cit., vol., 9, p. 213.

²⁹ Muṭā' Šafadī, *Azmaṭ al-baṭal al-'arabī*, op. cit., p. 29.

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

ni el de Nietzsche aunque lo parezcan en sus situaciones límite. El héroe de la literatura árabe comprometida no cree en un poder social o político que prepare todas las cosas para su éxito y le indique claramente su camino. Tanto en la despiadada introspección psicológica de Qabbānī en *Yawmiyyāt imra' a lā mubāliya*, de 1968, como en el protagonista de Yūsuf al-Šārūnī en *Carta a una mujer*, de 1959, o el de *Un Simbad egipcio* de Ḥusayn Fawzī, de 1961, lo que de heroico encontramos en ellos, es que, sin proclama de criterios de veracidad externos, realizan la unión inesperada, en sus vidas de ficción, de la sinrazón y de la razón. Como indica Merleau-Ponty al referirse al héroe de la literatura contemporánea occidental, son “gente en el mundo que pensaba y sabía lo que es necesario y cuyo momento ha llegado, para saber la verdad de su tiempo y de su mundo”³¹.

³¹ M. Merleau-Ponty. *Sentido y sinsentido*. Península, Barcelona, 1977, p. 272.