

KAZANTZAKIS Y EL EXISTENCIALISMO*

Marie-Louise Bidal-Baudier

Kazantzakis vivió en una época tumultuosa, marcada por dos largas guerras, por trastornos sociales, políticos e intelectuales que han transformado al mundo. Por nuestra parte, nos hemos esforzado por poner en evidencia los acontecimientos, las corrientes de pensamiento, las grandes figuras que contaron en su existencia, pero no podemos dejar de subrayar la importancia de una nueva concepción de la vida y del mundo que metamorfoseó la creación de toda una era literaria. La crítica dispone, desde hace mucho tiempo² de una perspectiva suficiente para situar y valorar una filosofía que representa, por lo menos, una crisis de la civilización.

Desde la Segunda Guerra Mundial, el triunfo de la violencia, de la crueldad, de la injusticia, en un mundo incoherente que ha perdido sus fundamentos morales, sus estructuras sociales, su fe reconfortante en el hombre y en su soberanía, hizo nacer una nueva generación de escritores. Que se les llame existencialistas, que se los vincule a una filosofía del absurdo, de la desesperación o a una actitud «prometeica», representan una ruptura con un modo de pensamiento que no está hecho para ellos.

No se concibe cómo un escritor de esta época, arrojado a un universo deshumanizado y desmesuradamente agrandado en todos los dominios del conocimiento humano, viviendo por lo tanto en lo desconocido, en la inestabilidad, en la inseguridad, puede pensar en otra cosa que en una literatura de salvación³. En un mundo hostil y caótico, hay que situarse de entrada. Y llegar a vivir descubriendo, en caso de ser posible, las razones. Y construir una moral y una filosofía a partir de una certeza: el absurdo del mundo.

* Traducción de Patricio Canto. Nos hemos permitido tomar este capítulo del libro *Nikos Kazantzakis - Comment l'homme devient immortel*, Plon, París, 1974, según la edición hecha por el recordado don Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1986.

2 P.H. Simon, P. de Boisdeffre, R.M. Albérès los han señalado, desde el fin de la última posguerra, en excelentes estudios.

3 Es lo que pone en evidencia Pierre de Boisdeffre en *Une histoire vivante de la littérature d'aujourd'hui* (Perrin, 1964), cuando escribe: "Nuestra literatura, bajo las más diversas máscaras (rebelión o evasión, gusto del escándalo o del milagro, erotismo o compromiso) es una búsqueda de la salvación."

Las posguerras, los períodos de crisis, exigen, sin duda, una revisión de los valores sobre los cuales se apoyaba un mundo que acababa de derrumbarse, y los escritores más representativos de ese tiempo, Camus, Sartre, Malraux, suscribieron esta rebelión contra un pensamiento que había fracasado ruidosamente. Lo que se nota de entrada en estos escritores es que tienen, frente a su tiempo, una misma actitud espiritual, una voluntad común de poner en tela de juicio estructuras sociales que consideran caducas e hipócritas, de comprometer al hombre ya no en especulaciones gratuitas o ilusorias que no lo afectan básicamente, sino en una gran aventura espiritual a la cual habrá de consagrar lo mejor de sí mismo.

Al releer a Camus o a Malraux, uno queda impresionado de la gravedad con que ellos tomaron conciencia de su tiempo, del sentimiento de responsabilidad con que asumieron lo que creían era su deber de hombres en un mundo incoherente y privado de sentido. Si se nos objeta que su época, evidentemente, no les permitía complacerse en un olvido feliz, colocados como estaban ante las realidades más atroces, destrucciones, opresiones, éxodos, deportaciones, que ponían en tela de juicio los valores y los principios sobre los cuales vivía la época, diremos que estamos de acuerdo.

De todos modos, no creo que sea ésta la única causa de esta toma de conciencia: otros períodos agitados no provocaron esta movilización casi total de los espíritus. Más bien habría que admitir que una conjunción de circunstancias muy diversas ha ejercido una presión excepcional sobre nuestro tiempo: determinar el punto será la tarea de los historiadores de la literatura.

Sea como fuere, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial nace una nueva literatura. Será áspera, pesimista, exigente; tendrá como punto de partida la protesta, el desmentido; sólo tendrá suspicacias ante los idealismos, las manifestaciones de una civilización ficticia y sus falsos dioses, su fariseísmo. No aceptará ni los dogmas tranquilizadores ni las soluciones hechas, ni las vanas esperanzas, y sólo creará en sí misma, en sus conquistas personales, casi siempre enraizadas en lo temporal; se situará bajo el signo de Prometeo, rindiendo homenaje al espíritu de rebeldía, a su soledad heroica, a su deseo de ayudar a los hombres; su mística será la de la acción, la de la realización, la de la experiencia vivida; y los valores que tendrán curso serán la autenticidad, la libertad sin límites, el espíritu fraternal, únicos recursos posibles para responder a la humillación infligida al hombre por su destino absurdo.

A través de todas las andanzas de esta literatura, se irá formando una ética y una metafísica, más que obra creadora, y el escritor será «un teólogo sin fe»⁴, que busca su salvación sin la ayuda de Dios. También aparecerá una nueva noción del

4 Según la excelente fórmula de P. de Boideffre, *Ibid.*

hombre, ensanchada por las recientes adquisiciones de la ciencia, los conocimientos profundizados en numerosos dominios: ésta descansará más en la esperanza de lo que el hombre puede realizar que en una imagen determinada y preconcebida de él. Finalmente, se tiene la impresión de que, en el mundo de las ideas, sopla un viento violento y purificador, y que se manifiesta una voluntad de rigor, de lucidez y de recreación de un universo sobre nuevas bases.

Éste fue, reconstituido sumariamente, el clima de la literatura francesa de la posguerra. ¿Hemos puesto demasiado énfasis en la tendencia metafísica de estos escritores tan cercanos a nosotros? ¿Podemos pensar que antes de ellos un Pascal, un Vigny, entre otros, habían soportado el peso de la fatalidad que se hace sentir sobre el hombre y la inanidad de su condición? ¿Que el romanticismo ya había recogido, como dice Jacques Rivière, «la herencia de la religión y se había organizado de acuerdo al modelo de lo que reemplazaba?»

Sin duda es difícil desprenderse de lo temporal y juzgar sin distancia; sin embargo, no hay duda de que el escritor de posguerra estuvo más estrechamente ligado a su época que cualquier otro, a la vez testigo, conciencia, vigía y pionero. El pensamiento de un Camus, un Malraux, un Sartre, está marcado excepcionalmente por su tiempo, tal vez porque estos escritores vivieron en persona las guerras, las derrotas, los acontecimientos dolorosos que los marcaron; tal vez porque, con el desarrollo de las concepciones históricas, supieron mejor que otros situar la propia época en la evolución de las civilizaciones, enterados de que éstas son vulnerables y mortales, y esforzándose, por ende, en determinar con más lucidez el significado de las tendencias de la civilización vivida. Sea como fuere, las letras francesas de la posguerra hicieron opción decisiva, polarizando la conciencia en torno a la fatalidad que pesa sobre el hombre y la necesidad de su salvación.

En su estudio sobre Kazantzakis⁵, Prevelakis nos invita a pensar que el poeta de la *Odisea* fue un existencialista veinte años antes que los escritores franceses así calificados. Sin duda es así, pero a condición de no dar al existencialismo un significado demasiado restringido, demasiado vinculado al modo de pensamiento de una época determinada, y de reconocer también que un escritor de elevada vocación es capaz de presentir, de tomar conciencia de los grandes remolinos que agitan al mundo y que exigen ciertas posiciones de la inteligencia.

Es un hecho que Kazantzakis no esperó a la Segunda Guerra Mundial para husmear con angustia el peligro de la aventura a que se entregaba una civilización que había perdido la fe en sus valores y sentir la necesidad de revisar la noción misma del hombre y su posición en el mundo. Su busca, desde comienzos del siglo, una nueva fe social, y las repetidas tentativas en el plano social y político lo prueban.

5 P. Prevelakis, *El poeta y el poema de la Odisea*.

Sin embargo, si se reflexiona, yo no creo que hayan sido sólo los acontecimientos los que condujeron a Kazantzakis a esta tendencia «existencialista». Ésta era inherente a la naturaleza misma de su espíritu y hemos visto que, desde su infancia, los problemas se le planteaban siempre desde el ángulo metafísico.

Se reconocerá sin esfuerzo que el existencialismo, en Francia, no puede concebirse fuera del clima apocalíptico de los años cuarenta, mientras que «el existencialismo» de Kazantzakis fue siempre la marca constante y profunda de su espíritu. Ni qué decir que las circunstancias trágicas de su tiempo aceleraron la maduración, avivaron la conciencia, pero si el existencialismo se basa en la falta de sentido del universo y comporta ante todo una lucha contra las fatalidades que abruman al hombre, el autor de *Ascesis*, de la *Odisea*, la había emprendido por cuenta propia, mucho antes de los escritores de la posguerra, y había hecho nada menos que una nueva ascesis y una gran epopeya. Un Camus, un Malraux, un Sartre, tratan de fundamentar una moral sobre las posibilidades de la felicidad humana; son ensayistas, filósofos; el escritor griego ilustra, por su parte, un clima muy distinto, *el de la creación poética*, de la pasión metafísica; ellos y él se sitúan en mundos enteramente diferentes. Sin embargo, no es posible dejar de sorprenderse por las singulares analogías que se revelan aquí en profundidad (¿qué puede haber de común, en apariencia, entre el poeta acuciado por Dios, el creador de nuevos mitos, y unos intelectos que tienen poco respeto por lo espiritual y sospechan de todos los mitos?). Pero antes de indicar los puntos evidentes de divergencia, esforcémonos por rastrear la sorprendente identidad de concepciones y actitudes que nos parecen fundamentales.

Camus

Nos ocuparemos de entrada de las concepciones y posiciones de Camus que, a través del tiempo y las diferencias de ambiente espiritual, parecen coincidir con las del autor de la *Odisea*, aunque es seguro que en la época en que Camus publicaba sus primeras obras ignoraba totalmente al escritor griego. Los dos fueron marcados por el sacudimiento de la Civilización Occidental; sus tomas de posición filosóficas son las manifestaciones de un siglo profundamente perturbado y se inscriben en un movimiento histórico determinado.

Kazantzakis había sabido tomar la medida de su siglo, situándolo en la evolución de la historia. «Vivimos a la escala del cosmos», escribía, «cada instante de hoy tiene en realidad el peso de un siglo. El que viva diez años llegará a ser archi-viejo. El tiempo ha adquirido un valor imprevisto, incalculable».

Ulises, en la *Odisea*, atraviesa las fases de las angustias y las esperanzas contemporáneas. Un viento de rebeldía y destrucción sopla en esta gran obra épica: las ciudades, los reinos se desmoronan, las falsas creencias, los antiguos dioses, son derrocados: «Todos los valores traídos por el helenismo, a los cuales el cristianismo

añadió su mensaje de amor y su promesa de vida eterna, son derribados en la nueva *Odissea*. Y no sólo los valores, sino incluso el contenido de la vida humana cotidiana está desvalorizado en el poema. El poeta ridiculiza todos los logros y desenmascara todas las esperanzas humanas. El lector va de destrucción en destrucción hasta que se ve confrontado con la cabeza de la Medusa. El círculo se cierra. Los dioses han muerto... La vida humana queda sin justificación: no hay juicio final ni recompensa de ultratumba. La muerte es la última realidad», escribe Pandelís Prevelakis. El poeta vive, con Ulises, la lenta y completa destrucción de los valores sobre los cuales se había apoyado la sociedad.

Más tarde, un mismo viento destructor habrá de soplar desde las obras existencialistas; los dogmas sin virtud, las convicciones hipócritas de la vida cotidiana, la inutilidad de la esperanza del hombre y de sus vanas realizaciones serán los falsos dioses que hay que derribar de entrada, en una gran empresa de purificación.

Camus, como Kazantzakis, tomó conciencia de su tiempo y de la necesidad de desempeñar un papel en él. Es "solidario", nos dice "del destino del mundo" y quiere desempeñar su parte. Este sentimiento nos parece haber sido, como lo fue para sus contemporáneos, la conciencia misma de su época.

Los dos saben que las civilizaciones son mortales, el siglo se los ha enseñado, que la civilización occidental ha sido sacudida en sus fundamentos y que se trata ahora de reconstruir una moral que tome en cuenta la necesidad de felicidad de los hombres, a quienes hay que salvar de la injusticia y la desdicha. Kazantzakis tuvo la certeza de esto después de su estadía en Berlín. Camus, después de la desesperación y la rebeldía, se esforzará por encontrar valores que le permitan al hombre vivir: la solidaridad, la piedad, la voluntad de justicia.

La actitud de los dos hombres incita al valor, al desafío, a la lucha, y a su acción por mejorar la suerte de los hombres no se quedó en teoría: Kazantzakis participa personalmente en un movimiento político, se expresa públicamente, hace manifiestos; Camus, resistente, periodista, conferenciante, fundador de comités, no ahorra esfuerzos y paga con su persona por luchar contra la opresión y la injusticia en cualquiera de sus formas. Lo seguro es que el espectáculo de la humillación y el sufrimiento infligidos a los hombres fue para ellos insoportable y que estaban asediados por su sentido de responsabilidad: les hacía falta, para vivir sin vergüenza, que sus actos y sus pensamientos fueran motivados por esta preocupación mayor.

Llegamos a un punto de convergencia notable, la proximidad de sus humanismos es flagrante, aunque sólo sea por el acento de autenticidad y pasión que de ellos se desprende. Kazantzakis se pregunta si no le había llegado al hombre el momento de tomar en su mano la dirección del mundo; al ver desmoronarse las estructuras de su fe por influencia de Nietzsche, sueña con derrocar a Dios de su trono, instalar allí al hombre en su lugar y "hacer reinar en la tierra un orden nuevo".

Mucho antes de los existencialistas, Kazantzakis exhortó al hombre a encontrar en sí las virtudes más altas para rehacer un mundo humanizado: más justicia, más sentimiento de fraternidad, una inteligencia siempre despierta para disipar las tinieblas en que estamos sumidos, una fe viril que sólo de sí misma espera sus certezas.

El humanismo proporcionó a Camus, no podemos dudarlo, un valor de reemplazo: Dios ha muerto o está ausente de este mundo; por lo tanto, hay que reemplazarlo con el hombre. Tomándolo como único fin, se apoya en una “moral heroica y supera su desesperación metafísica dirigiendo su fe exclusivamente sobre él”⁶. Pues el humanismo de los dos escritores se ha construido, evidentemente, sobre una misma desesperación: para Camus, la que puede causarle el absurdo del mundo en sí mismo; para Kazantzakis, la de un mundo en donde Dios no es más que silencio e indiferencia. Este humanismo que los imperativos del siglo han hecho nacer no carece, por cierto, ni de coraje ni de orgullo. El problema (Camus lo define nítidamente) consiste en saber si el hombre es capaz de crear sus propios valores sin el socorro de una trascendencia y si estos valores tienen virtualidad suficiente para satisfacerlo.

Fácilmente podemos imaginar por qué senderos fueron llevados, uno y otro, en busca de una santidad laica. Kazantzakis se preguntó muchas veces si la única manera de alcanzar la santidad no era vivir en el siglo y apelar únicamente a las fuerzas humanas para alcanzar su ideal, pero esta elección implicaba para él la angustia de abandonar a Dios y la nostalgia del orden divino. “Y cuando en los últimos años”, nos dice, resumiendo sus luchas, “este hombre, desesperado, sintió que esa masa tenebrosa no tenía rostro, ¡qué nueva lucha, hecha de imprudencia y de terror, para esculpir la cumbre y darle un rostro... su rostro!” “¿Es posible ser un santo sin Dios? Es el único problema concreto que conozco hoy”, exclama Tarrou en *La peste*. Y Camus se interroga en *L’homme révolté*: ¿es posible vivir dignamente en el siglo, sin la gracia?

Si tomamos un poco de distancia, a fin de situarlos mejor en la perspectiva existencialista, nos impresiona la calidad esencialmente metafísica de sus andanzas; Kazantzakis ha adquirido conciencia del carácter trágico de la condición humana, Camus de su falta de sentido, y los dos se han dado cuenta hasta qué punto la muerte, como finalidad, era una solución irrisoria para el hombre, una solución que no podía satisfacer su necesidad de eternidad.

La grandeza, para ellos, consiste en esta lúcida toma de conciencia y en el rechazo, y es a partir de aquí que se dieron los primeros pasos de una filosofía lo bastante eficaz para enfrentar esta fatalidad. Lo que hace honor al hombre, piensa Kazantzakis, es rechazar su condición: a partir de aquí, la última ambición sólo puede ser la libertad absoluta.

6 Es lo que demuestra P. H. Simon en su obra *L’Homme en procès*.

En la última etapa de su evolución, el autor de *Ascesis* extrae su fuerza de la certidumbre de la nada y alcanza el pico más alto del orgullo. “Vencer la ilusión y la esperanza sin dejarse poseer por el miedo: éste ha sido el esfuerzo de mi vida”, escribe. Ulises, creado por él, y a quien ha querido parecerse luego, está en marcha hacia la libertad más elevada. ¿Es esto el gran pecado de orgullo del hombre, que ya no espera socorro ni siquiera de lo Eterno, que ya no desea nada, ni siquiera la inmortalidad, y que ha transformado su humillación en victoria?

Sísifo, más tarde, hará eco a Ulises: libre de toda esperanza de eternidad, al acceder a la libertad absoluta se proclama feliz: en el camino de la última libertad, dice Camus en *El mito de Sísifo*, el último esfuerzo, incluso para aquel que, como el conquistador o el creador ha aumentado la intensidad de su vida, será “llegar a admitir que la obra misma, sea conquista, amor o creación, puede no ser; abreviar así la inutilidad profunda de toda vida individual”. Tener conciencia de un destino absurdo que conviene superar con el desprecio, pero saber que este destino, por angosto que sea, le pertenece: “ Toda la silenciosa alegría de Sísifo está ahí”.

El parentesco se precisa cuando Camus ve en el esfuerzo del hombre hacia las cumbres su justificación: “La lucha por llegar a las cumbres basta para llenar un corazón de hombre. Debemos imaginar feliz a Sísifo”. De este modo, la muerte debía ser para los dos principio de liberación. El poeta Kazantzakis la vio aparecer en una visión fulgurante, en la proa de un navío, con los rasgos de un compañero silencioso que le sonríe tiernamente cuando su corazón se libera de todos los temores y las esperanzas humanas, y Camus el filósofo consideraba que la muerte era una liberación, la única resolución “de un razonamiento absurdo”.

De todos modos, no debemos llegar a creer que sus itinerarios carecen de importantes puntos de divergencias: sabemos que nos movemos, en definitiva, en mundos enteramente diferentes. Vivir en el de Kazantzakis es conocer la obsesión de la eternidad, la búsqueda apasionada de todo lo que sobrepasa las fronteras de lo humano; si Dios es traicionado o expulsado su ausencia sigue siendo una presencia oscura que ilumina como un sol negro.

El mundo de Camus, por su lado, está cerrado sobre el hombre, sin aperturas a lo divino, y los valores instaurados en él son singularmente accesibles: Camus quiere ignorar “si este mundo tiene un sentido que lo sobrepasa”. Pero “sé”, escribe, “que no conozco ese sentido y que por el momento me es imposible conocerlo. ¿Qué significa para mí un significado que está más allá de mi condición? Sólo puedo comprender en términos humanos”.

Tal vez parezca arbitrario cotejar dos visiones del mundo tan distintas en su esencia, pero las analogías, la identidad de la orientación metafísica merecen ser subrayadas, pues no tenían nada de fortuito: hay que reconocer que los sacudimientos del siglo dieron a espíritus muy disimilares un sentido excepcional de lo trágico de la vida e intenciones cuya gravedad no puede desconocerse.

Malraux

Con Malraux la atmósfera se ensombrece; el color trágico se intensifica. Al comparar a Malraux con Kazantzakis conviene evocar los aspectos más austeros y desesperados del pensamiento del escritor griego: la obsesión de la muerte, ese fantasma que nunca lo abandonó, que suscitaba en él atracción u horror, su angustia ante el misterio de la vida, su recurso a la acción, a la revolución y al arte para vencer a la muerte y dominar esta angustia.

La manera de situar el problema de la acción revolucionaria no es diferente en Kazantzakis y en Malraux, y los comunistas, tanto los de Rusia como los de Francia, no se engañaron: en el poeta griego vieron un individualista y un místico ajeno a la ortodoxia comunista, y en Malraux un *dilettante* de la revolución que no era hombre de ellos. ¿Es posible dudarle sabiendo hasta qué punto se negaron los dos a creer, como los comunistas, que la felicidad del hombre depende de la mejora de su vida social y política?

Sea como fuere, no carece de interés señalar la sorprendente identidad de las indagaciones y los medios de evasión que se propusieron: la revolución, la acción el arte. Kazantzakis, revolucionario, no temía comprometerse (su participación en las celebraciones del décimo aniversario de la revolución rusa, sus viajes a Moscú, sus actividades políticas lo prueban) y Malraux, como sabemos, colaboró con los comunistas chinos, tuvo a su mando una escuadrilla en la España republicana y tomó parte activa en la resistencia.

¿Qué pedían a la revolución estos escritores que se lanzaban con tanto ardor a la militancia? Un mundo más justo y más humano, sin duda, pero mucho más aún, pues habían sido llevados a la actividad política por su drama interior y lo que esperaban de la revolución era una respuesta a las preguntas más graves que se planteaban sobre el valor de sus vidas y sus muertes.

Por extraño que esto pueda parecer, ser revolucionario para Kazantzakis era darse cuenta de las necesidades del momento histórico que se vive, asumir su responsabilidad en la marcha de su época y dar así a su vida un sentido y un valor que él buscaba a cualquier precio.

Malraux aclaró su posición, preguntándose si el heroísmo, la acción revolucionaria permitían al hombre olvidar la muerte y la falta de sentido de la vida. Los héroes de sus novelas, los de *La condición humana*, Kyo en particular, mueren “para dar un sentido a su vida. ¿Qué podía valer una vida por la cual no hubiera estado dispuesta a morir?” Pues, al fin de cuentas, es por sus actos que el hombre debe ser juzgado: “El hombre es lo que hace”, escribe Malraux en *Les noyers de l’Altenbourg*, libro en que se debate, por medio de discusiones y reflexiones, la cuestión primordial: “¿Tiene sentido la noción de hombre? ¿Es posible aislar”, se pregunta, “por debajo de las creencias, los mitos y sobre todo la multiplicidad de las

estructuras mentales... un dato permanente que tenga valor a través de los lugares, a través de la historia, en el cual pueda fundamentarse la noción del hombre?" No, piensa, pero al rechazar el concepto de un tipo humano ideal, y en consecuencia una jerarquía de los valores y los actos, renuncia a toda esperanza de salvación para el hombre y no queda más que el caos. Y el hombre, piensa Malraux, ha muerto después de Dios.

Tocamos aquí el punto más sombrío de su pesimismo, pero también un punto en que se aleja claramente hay que ponerlo de relieve, del pensamiento de Kazantzakis. Este no habría suscrito, creo, la definición que da Malraux de la noción del hombre. Para el escritor griego el hombre es mucho menos "lo que hace" que lo que cree y lo que intenta, lo que trata de alcanzar... más allá de los límites humanos. Lo que sobrepasa el individuo es para él una realidad evidente totalmente extraña a Malraux, y está más ansioso por buscar a Dios en el hombre que en proclamar su muerte.

Por otra parte, si ponemos en evidencia lo que fue el arte para Kazantzakis, tenemos la tentación de creer, a primera vista, que para él también representó una especie de "anti-destino". Muchas veces, en el curso de su vida, exigió a la creación literaria que fuera no sólo un valor de reemplazo, sino un valor de eternidad, ya que la función del arte, pensaba, era "transformar lo efímero en eterno", prolongar "lo único que en nosotros es inmortal". El poeta de la *Odisea* escribe este verso admirable: "La única llama inmortal es el canto valeroso del hombre", y a esto parece hacerle eco, más tarde, la inolvidable frase de Malraux en *Les noyers de l'Altenbourg*: "El misterio más grande no es que estemos arrojados al azar entre la profusión de la materia y la de los astros, sino que en esta prisión podamos extraer de nosotros mismos imágenes lo bastante poderosas para negar nuestra nada".

"Todo arte es lucha contra el destino". Kazantzakis habría compartido esta convicción con Malraux, pero dudo, pese a todo, que hubiera reconocido al arte el mismo valor metafísico y aceptado que fuera, como dice Malraux en su *Psicología del arte*, una "puesta en cuestión del universo, el derecho conquistado por el hombre de oponerse a los dioses".

El arte se le aparece a Kazantzakis como un valor de reemplazo o incluso de eternidad en la medida y en los momentos de su pensamiento el arte era para él una seducción peligrosa que desplazaba el verdadero problema, ya que "mejor que el vino y el amor, más subrepticamente que una idea, el arte puede seducir al hombre e incitarlo al olvido". Y no es nunca un fin en sí, como lo es para el autor de *La Monnaie de l'absolu*.

Sin embargo, pese a estas divergencias determinadas esencialmente por el antagonismo de sus posiciones religiosas, toda idea religiosa entra para Malraux en la categoría de los mitos, mientras que todo toma forma a partir de aquí para el autor de *Ascesis*, Kazantzakis puede, a pesar de todo, figurar en el clima existencialista en

que se movía Malraux. Respiramos en él la misma angustia que provoca la inutilidad de la vida: “Ardientes juegos efímeros de nuestro pensamiento, humos azules de la cabeza, fosforescencias en la llanura húmeda: ¡hombres!”, escribía el autor de la *Odisea* preguntándose: “¿Qué somos? Nos tambaleamos sobre la tierra, nuestro cuerpo se mantiene caliente por cierto tiempo y gritamos, sufrimos, amamos y, en un relámpago, todo desaparece”.

La visión del poeta griego en sus versos de la *Odisea* parece coincidir con la de Malraux, para quien el hombre es también una incandescencia efímera en el espacio, arrojada muy pronto al abismo. Igual acento de desesperación al considerar la existencia humana: “Esta isla minúscula sobre el océano de la muerte”, dice Kazantzakis; igual sentimiento de escándalo al considerarla “como una derrota monstruosa que ningún pensamiento divino, ninguna recompensa futura” podría justificar, escribe Malraux.

He aquí como dos escritores a quienes la naturaleza, la raza, la experiencia y la edad debían separar irremediablemente han planteado con la misma gravedad, la misma desesperación, la interrogación existencial. Kazantzakis, nos dicen⁷, “aportó a la atmósfera despreocupada de la Grecia intelectual... la fiebre que había inflamado algunos de sus contemporáneos, André Malraux en particular”; podemos imaginar fácilmente que introdujo en su país la inquietud existencialista y el cuestionamiento de la civilización occidental que el autor de *La tentación de Occidente* había planteado de modo manifiesto.

Sartre

Para completar el cuadro de este cotejo existencialista podríamos evocar a Sartre, mostrar lo que llegan a ser en él los temas que conocemos: el absurdo de la condición humana, el proceso del orden social o el tema de la libertad total, tomada como un absoluto. Podemos darnos cuenta de la severa toma de conciencia de nuestras ilusiones e hipocresías que Sartre nos propone, pero también del callejón sin salida, de la impotencia en que desembocan sus reivindicaciones. A esta luz Kazantzakis compone la figura de un existencialista de una naturaleza enteramente diferente, tan diferente, en suma, como lo es un poeta espiritualista de un filósofo ateo.

La coincidencia entre ellos sólo puede ser fortuita, con puntos de llegada y puntos de partida diametralmente opuestos: el nihilismo de Kazantzakis es la culminación de una ascesis, la última etapa de un largo camino espiritual; es emulación, ímpetu creador, apertura a las supremas posesiones. el nihilismo de Sartre

7 P. Prevelakis, *Op. cit.*

está inmerso en la materia, es inherente a su existencia, a su asco casi fisiológico de la vida, que le hace cerrarse sobre sí mismo, hartarse de sí mismo.

En cuanto a “los caminos de la libertad” que han tomado prestados, tampoco tienen nada en común y la palabra “libertad” nos parece tener para ellos el mismo significado. Para Kazantzakis la libertad es un verdadero esfuerzo liberador aplicado a la naturaleza humana, a la ignorancia, a la maldad, al miedo, a los ídolos; tiende hacia una mayor pureza, hacia una meta infinitamente elevada. La libertad, para Sartre, no tiene objeto ni finalidad, aparece tan sólo como un “vago e indefinido poder de expansión en todos los sentidos y de opción sin razón de elegir”⁸.

Para orientarse, Kazantzakis aconseja al hombre mantener un punto de referencia constante y preciso: que siga la línea roja que marca su ascensión hasta la cumbre más alta de la esperanza. “Sartre”, nos dice P.H. Simón, “arroja al hombre al océano de la existencia como un navegante sin brújula bajo un cielo sin estrellas, como un navegante que ni siquiera sabe adónde va y sólo presente apenas lo que busca”⁹.

Podríamos mostrar más profundamente lo que pone en las antípodas a estos dos escritores “existencialistas”, qué tomas de posición ha suscitado en uno y otro el sentimiento trágico de la vida, “esa maldición metafísica”, como dice Sartre, pero ¿es necesario recordarlo? Sólo nos interesa el itinerario del escritor griego y hay que admitir que la filosofía del existencialismo no tuvo sobre él una influencia determinante: mucho antes de que aparecieran las obras de un Camus, de un Malraux, de un Sartre, el poeta de la *Odisea*, lo hemos visto, había planteado temas en los cuales la noción misma de la existencia humana era replanteada y mostraba una visión del mundo que respondía a las exigencias del hombre moderno.

* * *

8 P. H. Simon, *Op. cit.*, p. 91

9 *Ibid.*, p. 74.

KAZANTZAKIS AND EXISTENTIALISM

Marie-Louise Budal Baudier

The authoress remembers some characteristics of the main French existentialist writers, and she remarks on the fact that -as said by Pandelis Prevelakis- in a way Kazantzakis anticipated them.

Even before the Second World War Kazantzakis perceived with anguish the dangerous adventure of a civilization that lost the faith in its values. Kazantzakis, in his heroic loneliness, had developed a protest literature, denouncing a farisaic civilization and its false gods, its liar promises and its endless cruelty.

There was already in Kazantzakis' *Odyssey* that powerful storm, which will later blow in the existentialists' works. Before them, he had exhorted mankind to find in itself the highest virtues in order to refound the world.

As Camus, Sartre and Malraux did, the Greek writer acquired awareness about the tragic character of the human condition and the need of facing this reality. He wrote: "To defeat illusion and hope, not being defeated by fear: this has been the effort of my life". Camus wrote: "The fight for reach the top is enough to fill a man's heart: we must imagine Sysyphus to be happy".

As Malraux also did, Kazantzakis shows us the way of action to defeat death and its anguish. They share the statement that "every art is a fight against destiny", the destiny of living between chaos and emptyness.

Finally the authoress analises the differences between Kazantzakis and Sartres' thought. She concludes that before the three French authors, Kazantzakis had touched the topics in which the very essence of human existence was re-viewed.