

Beckett, budismo, Zen y un acercamiento a *Textes pour rien*

 María Inés Castagnino

Resumen

A partir de la década de 1960, la relación entre la obra de Samuel Beckett y algunos de los principios del budismo y del Zen ha sido crecientemente estudiada. En este trabajo, luego de considerar ciertos puntos básicos de contacto entre tales formas del pensamiento oriental y la producción beckettiana, se proponen algunos ejes de lectura para *Textes pour rien* a partir de nociones derivadas de dichas formas de pensamiento, tales como la desintegración y fragmentación del ser, el escepticismo hacia los alcances del lenguaje y la tensión entre cuerpo y mente.

Palabras clave

budismo
Zen
Textes pour rien
Texts for Nothing

Summary

From the 1960s onwards, the link between Samuel Beckett's work and some of the principles of Buddhism and Zen has been increasingly studied. After considering some essential points of contact between those oriental doctrines and Beckett's work, this paper sets out to suggest some reading guidelines for *Textes pour rien* (*Texts for Nothing*). These guidelines derive from aspects of the aforementioned doctrines, such as the disintegration and fragmentation of the self, a skepticism towards language's ability to account for reality and a tension between body and mind.

Key words

Buddhism
Zen
Textes pour rien
Texts for Nothing

En su texto "Henri Hayden homme-peintre" (escrito originalmente en francés en 1952, como breve homenaje al pintor con quien había trabado amistad durante la Segunda Guerra Mundial), Beckett menciona a Gautama, es decir, el primer Buda: "Gautama, avant qu'ils vinssent à lui manquer, disait qu'on se trompe en affirmant que le moi existe, mais qu'en affirmant qu'il n'existe pas on ne se trompe pas moins." (Beckett: 1983, p.146) Esta es quizás la única instancia en la que Beckett hace una referencia explícita a la cuestión budista¹. Sin embargo, la posibilidad de una relación entre la obra beckettiana y algunos aspectos del pensamiento oriental se ha vuelto patente, y su estudio ha sido abordado, a partir de la década de 1960, por distintos estudiosos²; entre ellos destacamos a Paul Foster, quien en 1989 dedica al tema un volumen completo titulado *Beckett and Zen*, donde analiza fundamentalmente las novelas de Beckett.

El budismo es la doctrina de Gautama (540 – 480 a.C.), quien recibe el epíteto de Buda ("el iluminado"). Buda es un hombre, no un ser supremo ni un creador o gobernante

1. Hay, no obstante, algo cercano a una alusión a Buda y su prédica del desapego en un fragmento de *Comment C'est* (1961, traducido por Beckett y editado en inglés como *How It Is* en 1964): "...an oriental my dream he has renounced I too will renounce I will have no more desires..."
2. En orden cronológico, algunos de los estudios en los que se toca el tema son los siguientes:
-Coe, R.N. (1964) *Beckett*. Glasgow, Oliver and Boyd.
(En página 55)

del universo; su carácter humano se ve ilustrado por el hecho de que su condición de Buda, al menos en teoría, puede ser alcanzada por cualquier persona que siga sus preceptos con la constancia necesaria. Buda es, entonces, un consejero que señala a los demás hombres el camino que conduce a la liberación del sufrimiento, camino que él encontró por su propio esfuerzo. No obstante,

“...con el correr del tiempo, Buda va adquiriendo un carácter sobrenatural y divino. Alrededor de su persona se va desarrollando un culto y un pietismo hasta que Buda, o mejor dicho los budas (...), se convierten en divinidades, y la doctrina predicada por Gotama, en una religión de tipo tradicional.” (Dragonetti: 1995, p.55)

El budismo propone una concepción de la humanidad que puede entenderse – en términos occidentales – como trágica, en cuanto presenta al hombre como un ser que se encuentra solo en un mundo de dolor al que es arrojado desde su nacimiento; no hay un ser supremo que se ocupe de él, y ni siquiera la muerte es un consuelo, porque su tragedia se perpetúa con la cadena de reencarnaciones. No es difícil hallar en estos ecos de la situación de varios personajes beckettianos, arrojados a un mundo donde el dolor prima y no hay deidad compensatoria, o si la hay se caracteriza por su indiferencia hacia su criatura. La muerte tampoco es consuelo: estos personajes no están seguros de que la experiencia del dolor no siga del otro lado de la muerte.³ A la vez, “El budismo hace mucho hincapié en la importancia que tiene la mente, el pensamiento, la facultad intelectual (...) en la vida del hombre, en su conducta y en la formación de su destino.” (Dragonetti: 1995, p.59) También habría una derivación de esto en Beckett, en el hecho de que en muchos de sus textos parece funcionar la hipótesis de que a menos cuerpo, más mente para concentrarse; la reducción progresiva de los cuerpos de sus protagonistas lleva a que eventualmente no sean más que lo mínimo a lo que puede disminuir la mente: una voz (puesto que pensamiento es lenguaje, el silencio absoluto implica el fin del pensamiento, es decir, un imposible mientras dure la vida; de ahí, naturalmente, el flujo constante de palabras al que muchos personajes de Beckett no pueden sustraerse, y la necesidad de seguir emitiendo a pesar de lo inútil de tal actividad)⁴. Esa voz, no obstante, está lejos de desarrollar un análisis racional o de señalar un predominio del intelecto en Beckett, lo cual lo aparta relativamente del budismo en general para acercarlo al Zen en particular, tal como se verá más adelante.

Para el budismo, la condición trágica humana es determinada por factores como el deseo y el apego, que deben ser combatidos para superar el dolor inherente a la existencia y quebrar el ciclo de la reencarnación para acceder a la meta final: el *nirvana*, un estado del ser que es un anonadamiento total y absoluto, la nada misma, la desaparición completa (etimológicamente *nirvana* significa extinción). El deseo y el apego son en cierta medida combatidos por esos personajes de Beckett, aunque sea involuntariamente, ya que a menudo son presentados como seres despojados de todo elemento superfluo en lo que concierne a casa, comida y vestimenta, que viven en el límite de la subsistencia. Se acercan así a la propuesta budista de la vida mendicante y errante, más o menos ascética, que adopta el hombre que abandona el mundo, aunque ellos no la adopten necesariamente en forma voluntaria. Para el budismo, la ignorancia de las Cuatro Nobles Verdades (el desconocimiento del dolor, el desconocimiento del origen del dolor, el desconocimiento de la supresión del dolor y el desconocimiento del camino que lleva a la supresión del dolor) implica el desconocimiento de los componentes de la personalidad humana o de las distorsiones y confusiones habituales de la percepción y de la mente. Conocer las primeras verdades, tomar conciencia del dolor y de su origen, implica la puesta en marcha de un proceso de despojamiento o desintegración, necesario para que siga una etapa más ‘constructiva’ gracias a la supresión del dolor. En el universo de Beckett hay conciencia del dolor, y de que su origen parece estar anclado en las condiciones de la existencia misma. Como consecuencia, un proceso

3. Al respecto, Paul Foster, refiriéndose a los personajes de las novelas de Beckett, señala: “There are no solutions to the dilemma of existence and the irrationality of suffering; death appears to be a preferable alternative”, pero esto coexiste con “...the need to live it out since there is a suspicion that death may not bring relief” (Foster: 1989, p.21-22)

4. Si bien algunas líneas de análisis para *Texts for Nothing* serán propuestas sólo más adelante en este trabajo, no parece inapropiado en este punto introducir un ejemplo proveniente de dichos textos: “Only the words break the silence, all other sounds have ceased. If I were silent I’d hear nothing. But if I were silent the other sounds would start again, those to which the words have made me deaf. Or which have really ceased. But I am silent, it sometimes happens, no, never, not one second. I weep too without interruption. It’s an unbroken flow of words and tears. With no pause for reflection. But I speak softer, every year a little softer. Perhaps. Slower too, every year a little slower. Perhaps.” (Beckett: 1986, p.96) El universo auditivo se divide en palabra y silencio; no hay instancias intermedias. Emitir palabra sirve para saber que uno no está sordo ni muerto, y equivale a comprobar que se piensa mediante la íntima relación entre lenguaje y pensamiento.

de desintegración se lleva a cabo de distintas maneras en sus textos, aunque no haya atisbos de una posibilidad de suprimir el dolor ni de un camino que conduzca a esto.⁵

Poco después de la muerte de Gotama hay cismas en la comunidad budista y surgen numerosas sectas, entre ellas el budismo Zen. Esta es una variante relativamente iconoclasta, al punto que 'budismo Zen' es desde cierto punto de vista un oxymoron, si bien el hecho de que el budismo no sea, estrictamente, ni una religión ni una filosofía le da la flexibilidad necesaria para permitirlo. Por ejemplo, el Zen difiere de las demás prácticas meditativas filosóficas y religiosas del budismo en su principio de ausencia de toda suposición: se rechaza e ignora blasfemamente incluso al Buda mismo, aunque – o más bien porque – es la suposición espiritual más fuerte de todas, y “Nada debe estar presente excepto lo que realmente está allí” (Jung en Suzuki⁶: 1997, p.25) Así, mientras el budismo reniega de la capacidad del lenguaje para dar cuenta de un estado como el de *nirvana*⁷, el Zen extiende este escepticismo hasta abarcar la totalidad de la relación del lenguaje (esa suposición fundamental) con la experiencia humana. Según D.T. Suzuki,

“(...) el Zen se aparta de abstracciones, representaciones y figuras del lenguaje. No se adscribe real volor a palabras tales como Dios, Buda, el Alma, el Infinito, la Unidad y otras de ese estilo. Aquellas son, después de todo, sólo palabras e ideas, y como tales no conducen a la comprensión del Zen. Por el contrario, a menudo falsifican y juegan con fines contrarios. De manera que nos vemos obligados a estar siempre en guardia.” (Suzuki: 1997, p.97)

Esta desconfianza del lenguaje y los conceptos en mayor o menor medida fosilizados del pensamiento hace que las enseñanzas del Zen se expresen a través de “observaciones medulosas, sugerencias epigramáticas y comentarios irónicos” (Suzuki: 1997, p.150) que contrastan manifiestamente con las abundantes anotaciones, exégesis y complejos análisis detallados propios del estudio filosófico del budismo. El objetivo de dichas observaciones, sugerencias y comentarios es lograr la experiencia del *satori*, un estado de inefable iluminación que persigue el Zen.

La obra de Beckett se aproxima a la variante Zen del budismo en su relación conflictiva con el lenguaje, con la puesta por escrito de la experiencia y con los procedimientos para concretar esa expresión verbal. Nancy Wilson Ross señala que “Ce qui importe dans le Zen, c'est l'état d'illumination lui-même et non les mots par lesquels on pourrait être tenté de le décrire. Les maîtres du Zen récusent absolument toutes les formes de spéculation, de ratiocination et de verbalisme si chères aux intellectuels occidentaux.” (1960, p. 22) Por si esto fuera poco, las enormes diferencias entre las concepciones orientales y occidentales dificultan la traducción de ciertos términos propios del budismo y el Zen, al punto tal que en algunos casos es mejor dejarlos sin traducir.⁸ Beckett, por su parte, abunda en la idea de que hay algo inexpresable que debe intentarse expresar⁹. ¿Por qué insiste el Zen en la expresión oral o escrita, si en cierto punto reniega de ella y se reconoce como inefable? Porque el fracaso inevitable no exime de la obligación del intento de conducir, por los escasos medios disponibles, al hombre hacia algún tipo de liberación o iluminación. Así como un barco en altamar logra conocer su posición mediante la triangulación, deduciendo la ubicación de un punto a partir de otros puntos dados, el discípulo del Zen puede 'triangular' a partir de su propia experiencia y de las enseñanzas del Zen, pese a la falla inherente a ellas, para 'ubicar' el *satori* y aproximarse a él. De manera similar, aunque sin proponérselo programáticamente, la obra de Beckett se reconoce como incapaz de iluminar de lleno la generalidad de la experiencia humana, pero no esquiva lo que se percibe como una obligación, quizás interpretable como la de echar una luz tangencial sobre dicha experiencia en la que puedan verse reflejadas las particularidades de cada lector. En otras palabras, “...there is nothing to express, nothing with which to express, nothing from

5. Así lo entiende Foster, quien ve a los personajes de las novelas de Beckett como seres atrapados a mitad de camino en su capítulo “The Leap into the Void” (1989, p.98-102)

6. Es preciso hacer constar aquí que, a la hora de aproximarse al conocimiento del Zen desde Occidente, es inevitable pasar por la obra de D.T. Suzuki. La abundancia de sus escritos y traducciones, así como la gran claridad de su (*En página 55*)

7. Para el budismo, “El *nirvana* es algo incomprensible, indescriptible, inefable, que escapa a toda determinación. Ni los sentidos, ni la razón, ni el lenguaje humano pueden percibirlo, captarlo, definirlo...”, y no hay definición posible del mismo porque “... cuando todos los condicionantes de la existencia han desaparecido (...), o sea cuando se ha producido el *nirvana*, desaparecen también todos ‘los caminos del lenguaje’ ” (Dragonetti: 1995, p.65).

8. Un ejemplo tradicional lo constituye la palabra “tao” en chino, que ninguna traducción ha logrado expresar cabalmente, como señala Carl Jung en su prólogo al texto de Suzuki (1997, p.9).

9. Cf la Carta Alemana de 1937 (Beckett: 1983, p.51-54) o los ensayos sobre pintura (Beckett: 1983, p.118-152).

which to express, no power to express, no desire to express, together with the obligation to express.” (Beckett: 1983, p.139)

En su escepticismo hacia el lenguaje, el Zen desdén la expresión verbal más racional y organizada en favor de otra más poética: “Naturalmente, el Zen halla su más dispuesta expresión en la poesía que en la filosofía porque tiene más afinidad con el sentimiento que con el intelecto; su predilección poética es inevitable” (Suzuki: 1997, p.150). A través de esta apelación al sentimiento antes que al intelecto, se pone en evidencia que la doctrina del Zen sólo puede ser captada en su significación última por aquellos iniciados que, más allá de su prolongada instrucción, han experimentado lo que el Zen describe y propone en su vida activa cotidiana. Así lo especifica Chang Chen-Chi: “Como el Zen no es, ni en su esencia ni en sus niveles más altos, una filosofía, sino una experiencia directa en la cual es menester entrar con la totalidad del ser, el objetivo primordial ha de ser la obtención y la realización de la experiencia Zen.” (1976, p. 7). La experiencia personal lo es todo en el Zen: su andamiaje verbal y conceptual se crea en torno a ella como base, por eso quienes no la tienen y consideran el Zen sólo conceptualmente lo encuentran absurdo, ridículo y deliberadamente ininteligible para mantener una apariencia de profundidad.¹⁰ De manera similar, sólo cierto espesor de la experiencia vital del lector / espectador permite que la obra de Beckett resuene con mayor eficacia. Cuando no se capta a Beckett desde la experiencia es fácil y natural calificarlo de absurdo e ininteligible. Al respecto existe una significativa declaración de Beckett: “I’m no intellectual. All I am is feeling. Molloy and the others came to me the day I became aware of my own folly. Only then did I begin to write the things I feel” (citado en Foster: 1989, p.123-124) Quizás este momento rescatado por Beckett en el que dejó de escribir con un estilo ‘barroco’, similar al de Joyce, para descubrir su propio estilo despojado y minimalista pueda ser pensado como un modesto *satori*, que conduce naturalmente a la cualidad cada vez más poética (en cuanto a estructura, repetición, acotación), más sintética y menos proliferante, de la obra de Beckett en prosa, e incluso la de su producción teatral de madurez.

Algunos de estos puntos de contacto entre la obra de Beckett y los rasgos del budismo y el Zen pueden ser retomados a partir de la lectura de *Textes pour rien*,¹¹ fundamentalmente a través de las nociones de desintegración del ser, escepticismo lingüístico y tensión cuerpo-mente. Aunque el título parece proponer la nada como objetivo o destino de los textos, Beckett, según declaró, pareció entenderlos en primera instancia como textos ‘desde la nada’, nacidos de una desintegración lingüística que no logran superar:

“The French work brought me to the point where I felt that I was trying to say the same thing over and over again. For some authors, writing gets easier the more they write. For me, it gets more and more difficult. For me, the area of possibilities gets smaller and smaller... In the last book L’innomable – there’s complete disintegration. No ‘I’, no ‘have’, no ‘being’. No nominative, no accusative, no verb. There’s no way to go on. The very last thing I wrote – Textes pour rien – was an attempt to get out of the attitude of disintegration, but it failed” (carta de 1956 a Israel Schenker citada en Foster: 1989, p.232)

Uno de los procesos representativos de esta actitud de desintegración en el texto es el arduo trabajo llevado a cabo sobre el lenguaje para poder expresar la correspondiente desintegración del ser o el ego. Uno de los recursos de ese trabajo, tan arduo como la búsqueda espiritual del budista, es el de introducir distintos términos que aluden al propio ser pero extrañándolo: la voz narrativa se dirige a la entidad de la que forma parte con términos como “that”, “here” o “there”, “it” y “someone”, o incluso “other”, señalando la alteridad del yo. Así lo ilustran ejemplos tales como:

10. Cf Suzuki: “Para (...) quienes no experimentaron el Zen en su vida activa cotidiana (...) sus doctrinas, o más bien sus expresiones, asumen un aspecto por entero peculiar, desmañado, e incluso enigmático. Tales personas, al contemplar el Zen más o menos conceptualmente, lo consideran cabalmente absurdo y ridículo, o deliberadamente ininteligible para conservar su aparente profundidad contra la crítica externa.” (1997, p.38) También Chen-Chi: “Para descifrar estos enigmas [los koans, especie de cuentos muy breves o acertijos mediante los cuales se lleva a cabo la instrucción en el Zen], sin embargo, se requiere no sólo un dominio completo del lenguaje y las tradiciones Zen (...) sino también cierta experiencia personal del Zen mismo. En el caso de que uno no tenga ni una cosa ni otra, el Zen resulta, en verdad, difícil de captar.” (1976, p. 13)

11. Escritos originalmente en francés en 1950, y publicados junto a “L’Expulsé”, “Le Calmant” y “La Fin” en 1955 como *Nouvelles et textes pour rien*, luego traducidos por el mismo Beckett y publicados en inglés en 1954 como *Texts for Nothing*.

“Leave, I was going to say leave all that. What matter who’s speaking, someone said what matter who’s speaking. There’s going to be a departure, I’ll be there, I won’t miss it, it won’t be me, I’ll be here, I’ll say I’m far from here, it won’t be me, I won’t say anything, there’s going to be a story, someone’s going to try and tell a story” (Beckett: 1986, p.78)

“But that other who is me, blind and deaf and mute, because of whom I’m here, in this black silence, helpless to move or accept this voice as mine, it’s as him I must disguise myself till I die, for him in the meantime do my best not to live, in this pseudo-sepulture claiming to be his.” (Beckett: 1986, p.98)

Como se ve en este segundo ejemplo, pronto el recurso evoluciona hacia un dividir al ser en las distintas personas verbales con las cuales se lo puede designar según distintos puntos de vista. Así, el mismo ser es percibido como ‘I’ y ‘you’ o ‘he / him’, como sujeto perceptor y objeto percibido, que se da indicaciones a sí mismo respecto de sí mismo. Distintas variantes son exploradas: desde la posibilidad de utilizar dos “I” que se perciben mutuamente y constituyen un extraño “we”...

“I’m up there and I’m down here, under my gaze, foundered, eyes closed, ear cupped against the sucking peat, we’re of one mind, all of one mind, always were, deep down, we’re fond for one another, we are sorry for one another, but there it is, there’s nothing we can do for one another.” (Beckett: 1986, p.73)

...pasando por un “I” que se relaciona consigo mismo en una segunda persona (“There you are now on your feet, I give you my word, I swear they are yours, I swear it’s mine, get to work with your hands, palp your skull...” (Beckett: 1986, p.78)) hasta llegar a un mayor distanciamiento en la tercera persona, apreciable en algunos de los ejemplos citados anteriormente. De este modo, el propio ser se convierte en un extraño que es objeto para el yo como yo es objeto para él: “It’s the same old stranger as ever, for whom alone accusative I exist, in the pit of my existence, of his, of ours, there’s a simple answer” (Beckett: 1986, p.82). Es notable la disección del lenguaje efectuada en la frase “accusative I”, que equivaldría al pronombre “me”, y que pone en evidencia al mismo tiempo la dimensión objetiva que puede tener el yo y su dimensión subjetiva. El efecto es perplejizante: ¿dónde radica el ser, exactamente? El cuerpo parece ser visto como una entidad ajena al ser, como se verá un poco más adelante, y sin embargo no se puede prescindir de él; el lenguaje se ve relativizado como herramienta para la designación del ser, y sin embargo es la única de la que se dispone.¹² Como consecuencia, el ser se desintegra, se vuelve inapresable, inefable, y sólo le queda morar en la grieta puesta en evidencia por la disección verbal de la voz beckettiana. El reflejo verbal de esta desintegración obliga al lector, para poder ‘aceptar’ la propuesta del texto, a desarticular el mecanismo de pensamiento dicotómico tan caro a occidente (algo que el Zen propone, o más bien tiene como base); en esa desarticulación, ‘yo’ ya no se opone a las otras personas verbales, sino coexiste con ellas y en ellas en sus distintas formulaciones.¹³

La desintegración se expresa también a través de la duda y la negación: los modos interrogativo y negativo son predominantes en el texto. La negación funciona como parte de un mecanismo mayor, el de contradicción. *Texts for Nothing* abunda en frases contradictorias: “I couldn’t stay there and I couldn’t go on” (Beckett: 1986, p.71); “I could have stayed in my den, snug and dry; I couldn’t” (Beckett: 1986, p.71); “I can’t go, I can’t stay” (Beckett: 1986, p.73); “How many hours to go, before the next silence, they are not hours, it will not be silence” (Beckett: 1986, p.91); “It’s not true, yes, it’s true, it’s true and it’s not true, there is silence and there is not silence, there is no-one and there is someone, nothing prevents anything” (Beckett: 1986, p.115)¹⁴ Mediante la contradicción, ser y no ser, más que excluirse mutuamente, coexisten. El lenguaje se auto relativiza y vuelve constantemente sobre sí mismo tratando de acotarse para lograr una expresión más precisa que necesariamente se escapa, en una demostración de

12. Ver Wolosky: 1991, p. 226 para un análisis de este mismo fragmento, y todo su artículo para un análisis del aspecto lingüístico de *Textes pour rien* en relación con la religión y filosofía occidentales.

13. . Cf John Blofeld: “L’Absolu, c’est-à-dire la Réalité, a deux aspects pour les êtres sensibles. Le seul aspect preceptible pour le non-illuminé est celui où chaque phénomène a une existence isolée mais purement transitoire, dans les limites de l’espace-temps. L’autre aspect se situe hors de l’espace et du temps; toutes les oppositions, les distinctions et les ‘entités’ n’y font qu’Un. Pourtant, ce second aspect, seul, n’est pas le fruit le plus haut de l’illumination; c’est seulement lorsque les deux aspects sont perçus et réconciliés que leur spectateur peut être considéré comme un véritable Illuminé. A ce moment, d’ailleurs, il cesse d’être ‘spectateur’, car il n’a plus conscience d’une distinction entre ce qui regarde et ce qui est vu.” (citado en Wilson Ross: 960, p. 73)

14. Foster se refiere a este recurso en relación con *Watt*: “Watt suspects the presence of the nirvanic aspect. This is the reason for his inability to describe what he has faintly understood; to do so, he uses such phrases as ‘stillness motion’ and ‘silence sound’, which, by cancelling each other out, give a vague idea of his apprehension.” (1989, p.148).

escepticismo hacia su capacidad. Ya que el texto no nos presenta sólo el resultado final de esos intentos, sino el proceso de los mismos, de modo que el repliegue del lenguaje sobre sí mismo, y el opacamiento del sentido resultante, queda en evidencia: “That’s how he speaks, this evening, how he has me speak, how he speaks to himself, how I speak, there is only me...” (Beckett: 1986, p.83) La contradicción y corrección constantes se autocancelan, pero sólo mediante ellas logra el lenguaje acercarse al meollo del problema. Así, una vez más, el mecanismo verbal beckettiano invita a una desarticulación del dualismo indispensable en términos de Zen y puesta en evidencia por el empleo de *koans* como método de guía en la búsqueda de la iluminación:

“Il y a, d’autre part, la méthode du koan, qui consiste à formuler avec des mots une ‘pensée’ dont le sens n’est pas accessible au seul intellect, au point qu’elle apparaisse très souvent dépourvue de signification à un esprit rationnel – une véritable énigme ou un rébus. Mais le koan peut receler l’étincelle qui, à son tour, ouvrira peut-être la porte scellée de la conscience ordinaire, laquelle est toujours prisonnière d’un dualisme sommaire, toujours encline à opposer le noir au blanc, toujours incapable de saisir le réel lui-même parce qu’elle est obnubilée par des distinctions, des discriminations, des différences apparentes.” (Wilson Ross: 1960, p. 20)

Los recursos de la negación, pluralidad de pronombres personales para dirigirse a un mismo ser, contradicción y autocorrección se manifiestan en conjunto, para dar como resultado párrafos como el siguiente:

“...I’m not in his head, nowhere in his old body, and yet I’m there, for him I’m there, with him, hence all the confusion. That should have been enough for him, to have found me absent, but it’s not, he wants me there, with a form and a world, like him, in spite of him, me who am everything like him who is nothing” (Beckett: 1986, p.82)

Cabeza (como metáfora de la mente) y cuerpo por separado, tal como se los presenta en en la cita anterior, apuntan a otro de los recursos de la desintegración: el de dividir la dimensión física del ser en esos dos componentes, sin que el yo deje de existir aparte de ambos: “...I should turn away from it all, away from the body, away from the head, let them work it out between them, let them cease, I can’t, it’s I would have to cease” (Beckett: 1986, p.71). En ese conflicto del ego dinamitado, el cuerpo parece volverse un mero receptáculo del ser, y puede ser visto desde afuera en su alteridad. El yo puede estar dentro o fuera de él, o quizás en ambas posiciones a la vez:

“...who’s this speaking in me, and who’s this disowning me, as though I had taken his place, usurped his life, that old shame that kept me from living, the shame of my living that kept me from living, and so on, muttering, the old inanities, his chin on his heart, his arms dangling, sagging at the knees, in the night. Will they succeed in slipping me into him, the memory and dream of me, into him still living, aren’t I there already...” (Beckett: 1986, p.111, mi subrayado)

Un fenómeno similar al de la idea de la reencarnación parece así reflejada en el texto, y a veces en forma llamativa, como en la cita siguiente: “And this other now, obviously, what’s to be said of *this latest other*, with his babble of *homeless mes and untenanted hims*, this other without number or person *whose abandoned being we haunt*, nothing.” (Beckett: 1986, p.112, mi subrayado). Una frase como ‘latest other’ parece sugerir una sucesión de otredades, mientras “homeless mes and untenanted hims” relaciona la fragmentación del ser con la noción de que algunos de esos fragmentos (“homeless mes”) ocupan o habitan otros de esos fragmentos que se encuentran vacíos, como una casa abandonada (“untenanted hims”), donde el ser es como un fantasma que la ocupa (“this (...) person whose abandoned being we haunt.”). Al referirse a la reencarnación como uno de los aspectos del budismo, C. Humphreys (1976, p. 49) cita el siguiente

fragmento del Bhagavad-Gita, cuyos términos no son del todo ajenos a los de Beckett, aunque el tono sí varíe:

*Es como cuando uno se despoja
de sus gastadas vestimentas,
y tomando otras nuevas, dice:
‘¿Éstas voy a vestir hoy!’
Así, abandona el Espíritu
tranquilamente su vestidura de carne, y pasa a heredar
una residencia nueva.*

Ante el ser fragmentado y el cuerpo ocupado por él, la muerte misma se vuelve una cuestión muy relativa; no todos los fragmentos del yo se extinguen al mismo tiempo, con la misma muerte. Un ser beckettiano mendicante declara:

*“For (...) when the moment came (...) to hold out my hand, or hat (...), at the terrace of a café, or in the mouth of the underground, I would know it was not me, I would know I was here, begging in another dark, another silence, for another alm, that of being or of ceasing, better still, before having been. And the hand old in vain would drop the mite and the old feet shuffle on, towards an even vainer death than no matter whose.”
(Beckett: 1986, p.99)*

Mientras una parte de su ser (material, corpórea) pide limosna en los cafés o en el subterráneo, para subsistir, otra parte (inmaterial, inefable) pide la limosna de llegar a ser en forma más completa, o bien la de no haber sido nunca, que vienen a ser en última instancia un mismo estado. La muerte resulta así vana, pues puede llegar a un aspecto del ser pero no a otros que la requieren más. En otro texto, la voz se pregunta por “... souls of the stillborn, or dead before the body, or still young in the midst of the ruins, or never come to life through incapacity or for some other reason, or the immortal type, there must be a few of them too...” (Beckett: 1986, p.105), enumerando los múltiples estados de la muerte o del no-ser de acuerdo a las variedades del estado del ser.

De este modo, conceptos afines al budismo y el Zen como desintegración, escepticismo lingüístico y escisión cuerpo-mente se manifiestan en estos textos de Beckett y dan un sentido por el cual los mismos pueden ser textos ‘para la Nada’, en tanto conducentes, aunque sea a nivel lingüístico, a un estado de anonadamiento; o, en la medida en que no hay proceso ‘constructivo’ que suceda a este estado, puede tratarse de textos ‘para nada’ en tanto carentes de propósito, inútiles o inservibles, en una duplicidad de sentido que, al contradecirse y cancelarse mutuamente en apariencia, como hemos visto, se aproxima a una verdad inefable. El valor de la nada es reconocido por el budismo y el Zen, tal como lo señala Ruth Fuller Sasaki:

“Au terme de ces propos, vous continuez sans doute à vous demander pourquoi, au long des siècles, les hommes ont poursuivi cette curieuse étude. Que peuvent-ils attendre de ce long effort? La réponse classique du Zen (et du bouddhisme aussi bien) a cette question est: ‘Rien’...” (citado en Wilson Ross: 1960, p. 37)¹⁵

En este punto, sería quizás apropiado retomar el comentario antes citado de Beckett acerca de *Textes pour Rien* como un intento fallido de salir de la actitud de desintegración en su escritura en conjunción con la propuesta de Paul Foster, según la cual los personajes de las novelas beckettianas están atrapados en un *impasse* entre distintos estados del ser (ver nota 5), y considerar ambos en función de lo indicado por H. Porter Abbott (Pilling: 1994, p. 107) acerca de *Textes pour Rien* como texto ‘bisagra’, ubicado en el punto intermedio donde Beckett deja atrás definitivamente la tradición narrativa del contar una historia (*story-telling*, que según Porter Abbott subsiste, pese

15. Para un análisis de este aspecto de la obra de Beckett, ver el volumen *Beckett and Nothing: Trying to Understand Beckett*, editado por Daniella Caselli (Manchester University Press, 2010).

16. Porter Abbott sostiene: "In the *Texts*, the inspiring genre is not the quest but the broad non-narrative category of the meditative personal essay." (Pilling: 1994, p. 107) Shira Wolosky, por su parte, afirma: "... these *Texts* are in many ways meditations on linguistic mediation." (1991, p. 220). Ambos relacionan así la marcada introversión de estos textos con la meditación, que el Zen emplea como método fundamental para lograr la Iluminación.

a estar distorsionada, hasta *L'Innomable*) , para ingresar en una escritura donde el sujeto narrador/narrado en torno al cual se organiza el texto se atomiza y es reemplazado por la particular cohesión que genera el texto mismo, librado a su suerte en la nada que deja la ausencia del sujeto.¹⁶ Esta situación intermedia podría atribuirse a que, quizás sin propósitos tan altruistas ni fe en una 'experiencia suprema', en estos textos Beckett se hace eco del dilema del uso del lenguaje en el Zen, tal como la sintetiza John Blofeld:

"On se rend compte dès lors que les Maîtres du Zen n'utilisent pas le paradoxe par goût de la mystification (...). Ce qui explique le caractère paradoxal de leurs propos, c'est l'impossibilité foncière de décrire la Suprême Expérience. Affirmer ou nier, c'est limiter; limiter, c'est éteindre la lumière de la vérité; mais comme il faut bien recourir aux mots pour mettre les disciples sur la bonne voie, le paradoxe est inévitable – et parfois le paradoxe à l'intérieur du paradoxe." (citado en Wilson Ross: 1960, p. 74)

Al fin y al cabo, a eso apunta la referencia de Beckett a Gautama en "Henri Hayden homme-peintre" con la que se inicia este trabajo: "De l'Absolu il n'est pas possible de parler: dire qu'il existe exclut la non-existence, dire qu'il n'existe pas exclut l'existence." (Blofeld citado en Wilson Ross: 1960, p. 73)

Para terminar, hablemos de otra cosa. La geometría, para el estudio de las figuras y los cuerpos, parte de algo mínimo, equiparable a la nada, como es el punto. Por un único punto pasan infinitas rectas, hasta que la existencia de un segundo punto determina la única recta posible que pasa por ambos. Por una única recta pasan infinitos planos, hasta que la existencia de una segunda recta determina el único plano posible que pasa por ambas. De modo similar, la conjunción de distintos planos va dando forma a determinado cuerpo geométrico. Así, algo con volumen y existencia como un cuerpo geométrico proviene, en primera instancia, de la nada del punto. Beckett comparte con el budismo y el Zen la intención, el deseo de dismantelar los planos de la existencia para devolverla a la nada inicial. Lo notable es que Beckett llega a ese deseo, a esa intención propia del Zen, sin instrucción conocida ni maestros de esa disciplina. En su caso, la existencia misma lo provee del sufrimiento y las experiencias paradójales necesarias para llegar a un estado de conciencia similar al de quien encara la búsqueda propuesta por el Zen. Y es en este punto donde su declaración acerca de ser puro sentimiento puede ser comprendida como lo que es: no una expresión de cinismo o ironía, como puede resultar para quienes hallan insondablemente oscura la superficie del texto beckettiano, sino una confesión íntima acerca de la visión descarnada de la existencia a la que su extraordinaria lucidez lo condenaba sin remedio.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Castagnino, María Inés (2013). Beckett, budismo, Zen y un acercamiento a *Textes pour rien* en *Beckettiana*, N° 12. Buenos Aires: Sección de Literatura en Lenguas Extranjeras, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas "Dr. Amado Alonso", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (pp. 47-56).



Notas

2. En orden cronológico, algunos de los estudios en los que se toca el tema son los siguientes:

- Coe, R.N. (1964) *Beckett*. Glasgow, Oliver and Boyd.
- Robinson, Michael (1969) *The Long Sonata of the Dead: a Study of Samuel Beckett*, New York, Grove Press.
- Hesla, David (1971) *Samuel Beckett: The Shape of Chaos*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- Rosen, Steven (1976) *Samuel Beckett and the Pessimistic Tradition*, New Brunswick, Rutgers UP.
- Calder, John (2001) *The Philosophy of Samuel Beckett*. London, Calder Publications Ltd. (En página 47)

6. Es preciso hacer constar aquí que, a la hora de aproximarse al conocimiento del Zen desde Occidente, es inevitable pasar por la obra de D.T. Suzuki. La abundancia de sus escritos y traducciones, así como la gran claridad de su exégesis, lo vuelven un referente ineludible en este sentido, y muchas veces la consulta de textos sobre el Zen de otros autores resulta en el descubrimiento de que se trata de compendios de otros textos que suelen incluir algunos de Suzuki. No obstante, para no reducir el enfoque sobre una cuestión compleja como el Zen más de lo necesario, se mencionan a continuación otras obras de difusión acerca del Zen en occidente que fueron consultadas para este trabajo, a las que no se incluye en la bibliografía por no citárselas directamente:

- Colomar, Jorge L. (1974) *El Zen y sus orígenes*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca S.A.
 - Herrigel, Eugen (1964) *Zen*. New York & Toronto, McGraw-Hill Book Company.
 - Humphreys, Christmas (1962) *Budismo Zen*. Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora S.A.
 - Schloegl, Irmgard (1980) *La sabiduría del Zen*. Buenos Aires, Ediciones Lidiun.
 - Watts, Alan (1961) *El camino del Zen*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- (En página 49)

Bibliografía

- » Beckett, S. (1983) *Disjecta: Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment*. London, John Calder.
- » Beckett, S. (1986) *Collected Shorter Prose 1945-1980*. London, John Calder (edición original 1984)
- » Cheng-Chi, Chan (1976) *La práctica del Zen*. Buenos Aires, La Pléyade.
- » Dragonetti, C. (1995) *Dhammapada, la esencia de la sabiduría Budista*. Buenos Aires, Sudamericana (edición original 1964)
- » Foster, P. (1989) *Beckett and Zen*. London, Wisdom Publications
- » Humphreys, Christmas (1976) *El Zen visto por occidente*. Buenos Aires, Editorial Dédalo.
- » Porter Abbott, H. "Beginning again: the post-narrative art of *Texts for nothing* and *How it is*." En: Pilling, John (Ed.) (1994) *The Cambridge Companion to Beckett*. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Suzuki, D. T. (1997) *Introducción al Budismo Zen*. Buenos Aires, Kier. Prólogo de Carl Jung. (Edición original 1949)
- » Wilson Ross, Nancy (Ed.) (1960) *Le Monde du Zen*. Paris, Éditions Stock.
- » Wolosky, Shira (1991) "The Negative Way Negated: Samuel Beckett's *Texts for Nothing*." *New Literary History*, Vol. 22, Nro. 1, páginas 213-230.