

Experimentação, aprendizagem e prudência: Deleuze e Guattari leem Carlos Castaneda^{1,2}

Experimentação, aprendizagem e prudência: Deleuze e Guattari leem Carlos Castaneda

FREDERICO P. LEMOS

Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF
fredericop.lemos@gmail.com

RESUMO:

Este trabalho investiga as intercessões entre a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari e a obra de Carlos Castaneda, tomando como fio condutor o problema da aprendizagem vinculado à experimentação do corpo. Começamos introduzindo, de maneira geral, o lugar da aprendizagem na obra deleuziana dos anos '60 (especialmente sua teoria da gênese do pensamento), a relação de mestre-aprendiz entre Carlos Castaneda e Dom Juan, e o contexto das aparições da obra de Castaneda em Deleuze e Guattari, notadamente em *Mil platôs*. Em seguida, examinamos com maior detalhe alguns tópicos do comentário a Castaneda feito por Deleuze e Guattari, como a oposição de Dom Juan entre o “tonal” e o “nagual”, a distinção entre o sistema dos estratos e o corpo sem órgãos, a questão dos riscos ligados à experimentação e o conceito ético de prudência.

Palavras-chave: Experimentação. Aprendizagem. Corpo sem Órgãos. Castaneda. Dom Juan. Deleuze & Guattari.

ABSTRACT:

This paper proposes an analysis of the intercessions between Gilles Deleuze and Félix Guattari's philosophy and Carlos Castaneda's work, taking the problem of apprenticeship attached to body experimentation as our conductor. First, we introduce the place of the apprenticeship in deleuzian 60's work (notably his theory of the genesis of thought), the relation of master-apprentice between Carlos Castaneda and Dom Juan, and the context of the apparitions of Castaneda in Deleuze and Guattari, notably in *A Thousand plateaus*. Then, we examine with more details some topics of the deleuzo-guattarian commentary of Castaneda in *A Thousand plateaus*, such as the opposition between the “tonal” and the “nagual”, the distinction between the system of strata and the body without organs, the question of the risks that involve experimentation and the emergence of the ethical concept of prudence.

Keywords: Experimentation. Apprenticeship. Body without Organs. Castaneda. Dom Juan. Deleuze & Guattari.

¹ Artigo submetido para avaliação em 10/10/2019 e aprovado em 31/10/2019.

² Este artigo foi desenvolvido a partir de uma comunicação apresentada durante o III Encontro Nacional do GT Deleuze da ANPOF, realizado na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) em novembro de 2017 e retoma o problema exposto na terceira seção de minha dissertação de mestrado, orientada por Mariana de Toledo, defendida em agosto de 2019 na UFF (LEMOS, 2019). Agradeço a Mariana de Toledo, Alex F.C. Jardim, Rodrigo Guéron, Cíntia Vieira da Silva, Vladimir Moreira Lima, Maurício Rocha e Eduardo Passos pelas contribuições que me estimularam a prolongar a pesquisa e transformar aquele primeiro trabalho neste artigo.

1. INTRODUÇÃO

1.1 Aprendizagem e experimentação, corpo e pensamento

“Alegria dos que não sabem e descobrem.”

Oswald de Andrade

Existe pelo menos um problema que atravessa toda a relação entre o antropólogo Carlos Castaneda e o feiticeiro Dom Juan: o problema da *aprendizagem*. O que se passa num processo de aprendizagem? Como se chega a aprender? São questões postas em jogo de maneira muito clara entre o mestre Dom Juan e seu aprendiz Castaneda, desde seus primeiros encontros. Os diálogos entre eles são descritos nos livros do antropólogo, cujo estilo fica a meio caminho entre a etnografia e a literatura³. Dom Juan diz o mesmo em todos os livros, como veremos: o caminho para o conhecimento é um caminho forçado, não se conhecerá nada por boa vontade.

Sabe-se que este mesmo problema é central para Deleuze pelo menos desde *Proust e os signos* (1964) e *Diferença e repetição* (1968)⁴. Nestes dois livros, temos formulado o empirismo transcendental⁵ de Deleuze, composto de uma doutrina diferencial das faculdades (retomando, por via heterodoxa, certa ambição kantiana) e de uma longa crítica à imagem que se faz do pensamento como naturalmente dotado para o verdadeiro, balizada pelo senso comum, em nome de uma teoria da gênese do ato de pensar (fortemente marcada por Proust, Artaud e Nietzsche). Resumidamente, podemos dizer que se tal teoria trata de criar uma nova imagem do pensamento, o seu primeiro aspecto é atestar que “mais importante do que o pensamento é o que ‘dá que pensar’” (DELEUZE, 2003, p. 89). E o que dá a pensar, isto é, o que força o pensamento a pensar é um signo portador de problema, objeto de um encontro contingente, e não de uma reconhecimento (DELEUZE, 2018, p. 191). Em

³ Abordaremos neste trabalho apenas os quatro primeiros livros de Castaneda: *A Erva do Diabo*, *Uma estranha realidade*, *Viagem a Ixtlan* e *Porta do Infinito*. Os títulos originais em inglês por vezes são bem diferentes dos títulos traduzidos: *The teachings of Don Juan: a yaki way of knowledge* (1968), *A Separate Reality* (1971), *Journey to Ixtlan* (1972) e *Tales of Power* (1974), respectivamente. Como as edições brasileiras do Círculo do Livro consultadas não contam, por vezes, com uma data de publicação, utilizaremos sempre as datas de publicação dos originais em inglês nas referências feitas a Castaneda ao longo do texto, de modo a facilitar ao leitor a identificação de qual livro se trata a cada vez.

⁴ No livro de 1964, lê-se que “Não basta uma boa vontade nem um método bem elaborado para ensinar a pensar (...)” (Deleuze: 2003, 89), enquanto que todo o terceiro capítulo do livro de 1968 é dedicado a este tema.

⁵ A proposta de um “empirismo transcendental” só aparece assim formulada em *Diferença e Repetição* (1968), embora alguns de seus elementos já estejam em *Proust e os Signos* (1964) – por exemplo, a ideia de um “uso transcendente das faculdades” –, e em *Nietzsche e a filosofia* (1962) no tópico “Nova imagem do pensamento”.

primeiro lugar, nesta perspectiva, o pensamento é suscitado por algo que é *insensível* (de um ponto de vista empírico) e que, ao mesmo tempo, *só pode ser sentido* no encontro com um elemento intensivo que é pura diferença, insubordinável às mediações da representação, e força a sensibilidade a sentir o (até então) insensível, desencadeando um “acordo discordante” entre as faculdades. Elevada a sua máxima potência, diante de seu limite próprio, a faculdade da sensibilidade entra num jogo discordante com as demais faculdades (imaginação, memória, pensamento...) e “seus órgãos se tornam metafísicos” (Ibid., p. 192). “Cadeia de força e pavio de pólvora” (Ibid., p. 193), as faculdades entram num acordo discordante em que cada uma enfrenta seu limite e só comunica a outra a diferença intensiva que lhe força a atingir sua máxima potência, e segue se diferenciando, no percurso que vai da sensibilidade ao pensamento. Tal perspectiva sobre a gênese do ato de pensar atinge, por fim, um conceito de aprendizagem que desloca a centralidade que o “saber” ocupa tradicionalmente na filosofia em proveito desta nova concepção de uma estrutura transcendental do “aprender”, que se passa no inconsciente, de maneira involuntária. Aprender, segundo Deleuze, implica criar um problema e criar-lhe um encaminhamento possível; enquanto saber designa apenas a “generalidade do conceito ou a calma posse de uma regra das soluções” (Ibid., p.221). Aprender seria então uma aventura dotada de dois aspectos: por um lado, o aprendiz “constitui e inventa problemas práticos ou especulativos como tais”; por outro lado, “eleva cada faculdade ao exercício transcendente” (Ibid., 221-222), isto é, vai ao limite de sua potência, e o transpõe mais além, engendrando uma nova potência para cada faculdade. Neste sentido, aprender é criar. E dizer que o ato de pensar começa na sensibilidade não é outra coisa que dizer que o pensamento só se engendra a partir de certa experimentação intensiva do corpo, num processo que aumenta sua capacidade de agir, de pensar, de afetar e ser afetado.⁷

Percebemos que existem afinidades que poderiam ser exploradas entre a concepção de Dom Juan e a de Deleuze sobre o que está implicado na aventura experimental de uma aprendizagem. Entretanto, certamente, entre 1964 e 1968 Deleuze não poderia ter lido ainda a obra de Castaneda, cuja primeira publicação data de 1968. Reciprocamente, por

⁶ O ciclo que vai da sensibilidade ao pensamento passando pela imaginação e a memória não esgota a doutrina deleuziana das faculdades. A pesquisa transcendental, para Deleuze, poderia descobrir ainda outras faculdades até então desconhecidas. (DELEUZE, 2018, 196-197).

⁷ Para um comentário sobre a temática da aprendizagem em Deleuze, cf. ABREU FILHO, Ovídio. “O fora e o signo”. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 16, n. 22, p. 89-112, dec. 2007. ISSN 0104-6675 e DA SILVA, Cíntia Vieira; KASPER, Kátia Maria. “Diferença como abertura de mundos possíveis: aprendizagem e alteridade”. **Educação e Filosofia Uberlândia**, v. 28, n. 56, p. 711-728, jul./dez. 2014. ISSN 0102-6801.

razões óbvias, Dom Juan não leu Deleuze. É só nos anos '70 que Deleuze começa a comentar a obra de Castaneda nos seus cursos em Vincennes e numa breve passagem em *Diálogos* (1977). Finalmente, firma uma aliança mais produtiva com a perspectiva de pensamento de Dom Juan em *Mil platôs* (1980).

No entanto, curiosamente, nas várias vezes que a obra de Castaneda é evocada por Deleuze e Guattari em *Mil platôs*, a questão da aprendizagem – que é a questão dos livros sobre Dom Juan – não recebe destaque. Ela fica, na verdade, ocultada ou disfarçada pelo tema da experimentação. Castaneda é o aprendiz-experimentador, que faz para si um corpo sem órgãos, ainda que frequentemente de maneira atrapalhada. O que se passou? Não se trata de um abandono do problema da aprendizagem por parte de Deleuze (agora com Guattari), mas é o seu encaminhamento que ganha novos contornos. Há um deslocamento de interesses, em função dos problemas que estão colocados por *Mil platôs*. A busca não será mais por uma definição das condições “transcendentais” do pensamento puro (tema de *Proust e os signos e Diferença e repetição*), mas por uma descrição dos diferentes meios de que um corpo se vale para ampliar seus limites, para colocar em fuga os bloqueios da realidade social dominante. Como fazer um corpo sem órgãos? Como escapar das estratificações de maneira consistente, “sem que seja o CsO canceroso de um fascista em nós, ou o CsO vazio de um drogado, de um paranoico ou de um hipocondríaco?”, perguntam agora Deleuze e Guattari (2012, p.30).

De qualquer maneira, pensamento e corpo não estão separados. E se o corpo (a faculdade da sensibilidade, no esquema de '68) estava no ponto de partida da engrenagem que engendra o pensamento, e se, além disso, pensar, para Deleuze, é precisamente criar, é esta mesma definição de pensamento enquanto criação que parece estar na base da noção de corpo sem órgãos (CsO), tomado como matriz intensiva do desejo. Não se deseja sem criar para si um CsO, sem produzir as intensidades e reparti-las, distribuí-las, conectá-las sobre este corpo intenso vivido como “meio de experimentação”. E essa criação, sem dúvida, também se passa no inconsciente, de maneira involuntária.

Em função das possíveis relações entre os conceitos de aprendizagem e de experimentação na filosofia de Deleuze e Guattari, perguntamo-nos aqui: como Deleuze e Guattari lêem e se apropriam da obra de Castaneda? qual a relevância dos ensinamentos de Dom Juan para a filosofia esquizoanalítica? Em que pontos singulares as forças do pensamento de Dom Juan afetam o sistema conceitual de *Mil platôs* (1980)? Quais são as intercessões entre o alcance imediatamente ético e ontológico das proposições de Dom Juan?

Percorrer tais questões talvez nos ajude a encontrar, guiados por Dom Juan, uma conexão entre o tema da aprendizagem como (hetero)gênese do pensamento e o da experimentação do corpo intensivo no sistema de Deleuze e Guattari⁸. Para forjarmos respostas a tais perguntas precisamos explicitar as condições do encontro entre Castaneda e Dom Juan por um lado, e, por outro, a apropriação que Deleuze e Guattari fizeram da obra de Castaneda em *Mil Platôs*.

2. DELEUZE E GUATTARI COM CASTANEDA E DOM JUAN, E VICE-VERSA

2.1. Castaneda encontra Dom Juan

Carlos Castaneda vai ao México pela primeira vez em 1960 enquanto estudante de Antropologia da Universidade de Los Angeles, com intuito de realizar trabalho de campo para sua pesquisa sobre técnicas de conhecimento indígenas a respeito de “plantas medicinais”.

Nesse mesmo ano, Carlos encontra Juan Matus, numa estação rodoviária no Arizona. Informado de que o velho índio Yaki era um “*yerbero*”⁹, Carlos se aproxima e se apresenta, dizendo que estava à procura de “qualquer tipo de informação sobre plantas, especialmente o peiote” (CASTANEDA, 1971, p. 6). O índio se coloca de imediato às suas ordens, ouvindo atentamente os interesses de pesquisa do jovem estudante. Enquanto Carlos expunha a Dom Juan um conhecimento que sequer tinha a esse respeito embora o aparentasse ter com maestria, Dom Juan o escutava, pacientemente... Até que, enfim, curvou a cabeça, devagar, pressionando os olhos algo envesgados na direção de Carlos. “Os olhos dele pareciam brilhar com uma luz própria” (Ibid.) – conta o antropólogo – “Foi um olhar formidável. (...) Era um olhar que me varava. Fiquei logo de língua presa e não consegui continuar a falar de mim. Foi assim que terminou nosso encontro.” (Idem, 1972, p. 18).

Naquele momento, Dom Juan viu Carlos Castaneda pela primeira vez. Não sabemos ainda o que é *ver* segundo Dom Juan. De todo modo, o fato é que Carlos sentiu, subitamente, a perda da coerência de seu pensamento; sua língua travou, sem conseguir dizer

⁸ O tema da gênese do pensamento vem desde os anos '60, como vimos, sendo trabalhado por Deleuze do ponto de vista de uma filosofia da diferença intensiva que vem ao encontro da sensibilidade como um signo que força a pensar. Mas é só com Guattari, em *O que é a filosofia?*, que eles falam explicitamente do “pensamento como heterogênese” (2010, p.235).

⁹ O termo varia (um curandeiro, um feiticeiro, um *brujo*, um xamã...), mas designa a mesma coisa: genericamente, alguém que conhece as propriedades e as técnicas de uso das plantas de poder bem como as regras de etiqueta rituais que regulam as relações com o “espírito” aliado, visível somente ao xamã, que é “guardião” do princípio de poder da planta.

mais nada. O curandeiro percebera claramente que o estudante blefava em sua “palestra” sobre plantas medicinais. Castaneda não compreendeu que tipo de força havia se passado ali, entre os dois, a partir daquele olhar estranho e profundo, que paralisou subitamente seu movimento. Dom Juan então convida o jovem para visitá-lo em sua casa numa próxima ocasião.

Daí em diante, Castaneda passa a encontrá-lo com frequência. O humor fino de Dom Juan e a profundidade de seu pensamento fascinam o jovem estudante. Também a força e destreza física do índio *yerbero*, muito bem conservadas apesar de sua idade avançada. Reciprocamente, Dom Juan vê no antropólogo em formação um signo misterioso, um “presságio” que o leva a iniciá-lo em seus ensinamentos.

A cada encontro, Castaneda tem sua perspectiva violentamente subvertida por Dom Juan, suas questões de partida vão perdendo a relevância a cada semana. Castaneda vive uma perturbação constante, que só se intensifica com o tempo. É que Dom Juan ri de suas questões; acha-as estúpidas, bobas, irrelevantes (Idem, 1968, p.193). O mestre não se limita, portanto, a dar novas soluções aos problemas do estudante americano, mas se situa no nível mesmo dos problemas, interroga o interesse subjacente aos problemas de seu aprendiz, e reinventa novos problemas em função de um deslocamento dos interesses. É preciso criar novos problemas, aprender a criá-los. O que implica a criação de um outro corpo, e de uma outra relação do corpo com o plano intensivo de onde emerge o pensamento. Castaneda sente-se pressionado a fazer para si um novo corpo, um novo modo de vida, um novo estilo de pensamento¹⁰.

Decide então iniciar seu primeiro ciclo de aprendizagem. Ele passa a se encontrar frequentemente com Dom Juan até 1965, ano em que se vê forçado a cessar os ensinamentos. É quando experimenta, com o “fuminho” (*humito*) de Dom Juan um estado de desespero profundo e pânico que dura várias horas (Idem, 1968, p. 236). Algo irrompe sob as identidades do Eu e do mundo, que faz com que elas vibrem, oscilem e deformem-se mutuamente, sob a continuidade das intensidades que as arrastam¹¹. Tomado por esta intensa vertigem, Carlos se vê à beira de um colapso mental definitivo e interrompe o primeiro ciclo de ensinamentos de seu mestre.

¹⁰ “A simples companhia dele me obrigava a fazer uma tremenda reavaliação de meus padrões de comportamento” (Id., 1971, p.7).

¹¹ Como poderemos ainda “identificar e nomear as coisas, se elas perderam os estratos que as qualificavam e passaram para uma desterritorialização absoluta?”, perguntariam Deleuze e Guattari (2011, p.110).

Já em 1968, volta a procurar Dom Juan, levando um exemplar de *A erva do diabo*, seu trabalho recém-publicado, no qual descreve este primeiro ciclo de ensinamentos ocorrido entre 1960 e 1965. Fato que o índio menospreza tranquilamente, tomando o gesto do escritor e antropólogo como mera vaidade. Nessa época, Castaneda retoma o aprendizado, que seria concluído em 1971. As experiências deste segundo ciclo de aprendizagem bem como uma reinterpretação de todo o contato com Dom Juan fornecem os materiais de que Carlos Castaneda se vale para escrever seus próximos livros, que não tem mais pretensões de cunho acadêmico e se voltam a um público mais amplo.

Em resumo, podemos supor que durante toda a relação de mestre-aprendiz entre o xamã e o antropólogo, o que está em jogo é uma lição dupla que problematiza o cerne dos pressupostos do pensamento e do modo de vida ocidental, com uma dimensão propriamente ontológica, e outra ético-epistemológica. Segundo o primeiro aspecto, Dom Juan ensina-nos que a “realidade” não é una, nem exatamente múltipla, mas sim constituída de uma *multiplicidade* de mundos, já que “existem *mundos sobre mundos*, bem aqui na nossa frente” (Idem, 1972, p.133 – grifo nosso). Cada mundo é uma perspectiva, e o objeto teórico-prático dos ensinamentos de iniciação xamânica é exatamente a conquista de uma técnica para tornar-se capaz de transitar entre as perspectivas e captar as intensidades que se comunicam na passagem de uma perspectiva a outra.

Já no segundo aspecto (ético-epistemológico), ele atesta que a realidade não é acessível de maneira privilegiada pela razão humana, mas, ao contrário, ela jamais se presta a ser completamente reduzida a “cenas conhecidas”, na medida em que permanece eternamente um “mistério insolúvel” e “infinitamente mais poderoso do que nós” (Ibid., p. 134), comandado por uma diferença intensiva fluente absoluta. A Dom Juan, tudo se passa como se a afirmação da multiplicidade e da diferenciação intrínseca da vida ou da Natureza exigisse um tipo de ética que lhe corresponda, isto é, que seja capaz de afirmar *praticamente* tal concepção ontológica. Esta ética exigida é a ética de um “homem de conhecimento”.

Um homem de conhecimento é um feiticeiro e um guerreiro, tal como explica Dom Juan¹². É o “conhecimento” de dentro, por assim dizer, dessa espécie de segredo do mundo (que existem vários mundos dobrados sobre este mundo) – já que este segredo só se revela sob a experimentação induzida de estados alterados da mente – que capacita qualquer um a afirmar eticamente a vida em sua perpétua variação e conjurar as exigências morais que

¹² A rigor, tornar-se um caçador e um guerreiro são condições para tornar-se um feiticeiro, e a expressão “homem de conhecimento” reúne todas essas e outras aptidões ou virtudes, como veremos.

clamam por constância e previsibilidade, pela unidade coesa de um Eu, e assim por diante. O objetivo dos ensinamentos xamânicos em que Carlos foi iniciado era este: mostrar como se tornar um homem de conhecimento, através de uma sequência intensa e exaustiva de lições-experimentações. Neste caminho, é necessário apagar a história pessoal, perder a importância que se atribui a si mesmo, romper as rotinas da vida, tomar a morte como conselheira, entre outros exercícios que poderíamos chamar de antinarcísicos por meio dos quais o aprendiz fabrica para si um corpo sem órgãos¹³.

Tais lições envolvem exercícios corporais intensos, que precisam ser repetidos muitas vezes; toda uma crueldade necessária ao processo de aprendizagem. Cada lição não é o resultado final abstrato que encerraria uma experimentação, a maneira de uma moral da história, mas antes se confunde com a própria variação a que são levadas as faculdades do aprendiz durante as experiências despersonalizantes de iniciação na feitiçaria, propostas pelo mestre. Dom Juan jamais interpreta ou decifra as experiências narradas por Carlos. “Perguntei-lhe o significado de minha experiência. – Não tem significado – respondeu” (Idem, 1971, p.238). As experimentações não são tampouco execuções de um roteiro previamente elaborado com vistas a um fim pré-determinado, mas verdadeiros procedimentos de abertura para essas “estranhas realidades”... E o que se passa sobre o plano ou o meio de cada experimentação é a própria matéria lecionada. As lições são os próprios devires suscitados por cada experiência, que não “querem dizer” nada a não ser o que se tornam ou fazem com que o aprendiz se torne com eles (DELEUZE; PARNET, 1998, p.61). Dom Juan apenas escuta seu aprendiz e lhe propõe técnicas e exercícios para melhor conduzir a experimentação, para tentar selecionar os efeitos que deseja obter com os ensinamentos. O que importa é manejar o próprio corpo, organizar os encontros entre os corpos, para desbloquear e conquistar novas potências. “Eu disse manejar, não compreender, reparou?”, frisa Dom Juan (CASTANEDA, 1971, p.248). Eis a filosofia prática do mestre yaki.

Castaneda tenta sintetizar o processo de iniciação na feitiçaria em sete aspectos, descritos ao final do seu primeiro livro: (1) *tornar-se* um homem de conhecimento é questão de *aprendizagem*; (2) um homem de conhecimento tem um propósito inflexível; (3) um homem de conhecimento tem clareza de espírito; (4) para tornar-se um homem de conhecimento é preciso um trabalho exaustivo; (5) um homem de conhecimento é um

¹³ A sequência destes exercícios é descrita especialmente em vários capítulos de *Viagem a Ixtlan*, como por exemplo: “Apagando a História Pessoal”, “Perdendo a Importância Própria”, “A Morte é uma Conselheira”, “Assumindo a Responsabilidade”, “Tornando-se Caçador”, “Ser Inacessível”, “Romper as Rotinas da Vida”, “Tornando-se Acessível ao Poder”.

guerreiro; (6) tornar-se um homem de conhecimento é um processo incessante; e (7) um homem de conhecimento tem um aliado (Idem, 1968, 241). Vejamos em que medida tudo isso interessa aos autores de *Capitalismo e Esquizofrenia*, Gilles Deleuze e Félix Guattari.

2.2. Deleuze e Guattari leem Castaneda

Em *Mil Platôs*, os filósofos franceses estabelecem uma clara aliança com o pensamento de Dom Juan¹⁴. Vários platôs evocam temas centrais nos livros de Carlos Castaneda. Como exemplos, indicamos: a crítica da interpretação e a defesa do primado da experimentação como via de acesso ao conhecimento, isto é, como via de aprendizagem; a relação entre aprender e adquirir uma capacidade ética de selecionar as forças que nos compõem, eliminando as fracas e autodepreciativas e conservando as fortes e afirmativas; a prudência necessária para se aproximar do CsO enquanto experiência-limite, encarando e driblando os perigos que lhe são iminentes; a necessidade de que haja uma relação de aliança ao menos entre dois termos como ponto de partida capaz de desestratificar o organismo (ou qualquer estrato) e fazê-lo escorrer sobre um corpo sem órgãos.

Como Dom Juan intervém especificamente nestes temas espalhados pelo livro? Na maior parte das vezes, Deleuze e Guattari radicalizam as proposições ontológicas e éticas de Dom Juan, abrigo-as no cerne mesmo do sistema conceitual de *Mil Platôs*. Dom Juan não é evocado sem ter ao seu lado alguns personagens conceituais caros à dupla francesa, seja Zarathustra, Artaud ou Espinosa, aliados no combate contra todo julgamento que se faça da vida.

Deleuze e Guattari se referem a Dom Juan ou a Castaneda em debates de grande relevância no interior do livro de 1980. Aparecem precisamente oito vezes ao longo dos platôs, sendo uma vez nos 1º (*Rizoma*), 5º (*Sobre alguns regimes de signos*), 9º (*Micropolítica e segmentaridade*) e 12º (*Tratado de nomadologia*); e duas vezes no 6º platô (*Como criar para si um corpo sem órgãos?*) e no 10º platô (*Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...*). Nos seguintes contextos: expondo o princípio de ruptura assignificante de um rizoma (1º); opondo a experimentação à interpretação (5º); opondo o CsO desestratificado ao sistema dos estratos (6º); introduzindo a prudência como arte das

¹⁴ Não há menção a Castaneda em *O anti-Édipo*. Recensando a obra de Deleuze, antes de *Mil Platôs*, só verificamos uma rápida menção à obra de Castaneda em *Diálogos* (1977), no texto “Da superioridade da literatura anglo-americana”. Entretanto, há registros de comentários feitos por Deleuze às experiências descritas por Castaneda em algumas aulas sobre o CsO oferecidas em Vincennes, já em 1973 (transcritas e disponíveis em www.webdeleuze.com – cf. referências bibliográficas ao final).

doses, como regra imanente à experimentação com o exemplo do *tonal* e do *nagual* (6°); quando elaboram a teoria das três linhas (molar, molecular e linha de fuga) e seus perigos correspondentes (os 4 “perigos” no caminho do conhecimento, 9°); quando comentam a sequência involutiva dos devires e sua relação com modificações de velocidade, alterações na percepção e o agenciamento-droga (10°), e por fim, quando conceitualizam a relação das ciências ditas nômades com um espaço liso e o movimento de seguir materiais à procura de suas singularidades (12°). Esses dados bastam para indicar que há um íntimo alinhamento entre os filósofos franceses e o pensamento de Dom Juan. Veremos nas próximas páginas como eles se entrecruzam em torno de alguns temas.

2.3. Aprender é muito perigoso: Medo, Clareza, Poder e Morte

Carlos Castaneda gostaria de aprender a respeito dos usos indígenas das plantas de poder, especialmente o peiote. Mas isso Dom Juan não pode ensinar-lhe. Não se trata de um assunto sobre o qual se possa aprender intelectualmente¹⁵. Seria um absurdo que Dom Juan ensinasse suas técnicas falando sobre elas, e descrevendo a cosmologia que as engloba, mas não *realizando-as* e *experimentando-as* propriamente. Não há nada sobre o que se falar, se ouvir, ou se escrever. Existem apenas fluxos ou “fibras de luz” a serem percorridos, experimentados e avaliados. Nenhuma possibilidade de que haja efetiva aprendizagem através da razão ordinária, de uma apreensão intelectual abstrata do pensamento xamânico. Toda aprendizagem é imediatamente prática, inscrita no corpo aprendiz. Cada conquista, cada passo adiante no conhecimento, como dizia Nietzsche, é consequência da coragem, da dureza consigo (NIETZSCHE, 2008, p.16)... Carlos não chegará jamais a se tornar um “homem de conhecimento” em função de suas anotações no caderno de campo. Dom Juan e seu amigo Dom Genaro não se cansam de gargalhar do esforço constante de Carlos em fixar as experimentações e as conversas, relatando-as imediatamente em seu bloco de notas.

Um homem de conhecimento é aquele que seguiu honestamente as dificuldades e os perigos da aprendizagem. Um homem que, sem se precipitar nem hesitar, foi tão longe quanto pôde para desvendar os segredos do poder e da sabedoria (CASTANEDA, 1968, p.112). Note-se a similaridade entre a expressão de Dom Juan (“sem precipitar nem hesitar,

¹⁵ É curioso observar como Nietzsche diz algo muito semelhante a respeito do filósofo: “É difícil aprender o que é um filósofo, porque isso não se pode ensinar: há que ‘sabê-lo’ por experiência – ou ter o orgulho de *não* sabê-lo. (...)” (NIETZSCHE, 2005, §213).

foi *tão longe quanto pôde...*”) e aquela que a tarefa ética por excelência segundo Deleuze: “Ir até o extremo do que se pode é a tarefa propriamente ética” (DELEUZE, 2017, p.300)¹⁶.

Para chegar a tanto, é preciso desafiar e vencer os quatro inimigos no caminho do conhecimento: o Medo, a Clareza, o Poder e a Velhice (ao que Deleuze e Guattari se referem como os quatro “perigos” do conhecimento)¹⁷. De fato, para Deleuze e Guattari, o estudo de tais perigos é o próprio objeto da esquizoanálise (2012, p.119).

Em primeiro lugar, não se sabe previamente quem pode ou não pode se tornar um homem de conhecimento. Quem sabe de que você será capaz?¹⁸, pergunta Dom Juan. Quem saberia dizer o que pode um corpo?... Há um forte tom espinosista na pergunta de Dom Juan. É impossível prever o resultado da luta de cada um contra os quatro inimigos incontornáveis no caminho do conhecimento. E a própria luta é incessante, jamais chega a um resultado último e definitivo.

O primeiro perigo é o Medo. Dom Juan explica:

Quando um homem começa a aprender, ele nunca sabe muito claramente quais seus objetivos (...). Espera recompensas que nunca se materializarão, pois não conhece nada das dificuldades da aprendizagem. Devagar, ele começa a aprender (...). E logo seus pensamentos entram em choque. O que aprende nunca é o que ele imaginava, de modo que começa a ter medo. Aprender nunca é o que se espera. Cada passo da aprendizagem é uma nova tarefa, e o medo que o homem sente começa a crescer impiedosamente, sem ceder. Seu propósito torna-se um campo de batalha (CASTANEDA, 1968, p.114).

O medo diante do novo, do diferente, do estranho, nós o conhecemos bem. “Tememos o tempo todo perder”, dizem Deleuze e Guattari, nossos hábitos, nosso eu, nossa segurança, “a grande organização molar que nos sustenta, as arborescências onde nos agarramos” (2012, p. 119), em suma, todos os segmentos rígidos que nos fixam numa forma e numa função no quadro das grandes estruturas sociais.

Mas só se vence o medo desafiando-o. Deve-se viver o medo, plenamente, e sem se paralisar diante dele. “E chegará o momento em que seu primeiro inimigo recua”, e o aprendiz conquista uma clareza de espírito, vencendo o medo (CASTANEDA, 1968, p.115).

¹⁶ Esta mesma concepção de ética como experimentação intensiva das potências do corpo, vale dizer, atravessa toda a obra deleuziana, com ou sem Guattari.

¹⁷ “Four natural enemies”, no original inglês. Utilizaremos indistintamente aqui a formulação de “inimigos” ou “perigos” no caminho do conhecimento.

¹⁸ “Não estou querendo torná-lo um homem doente e maluco – continuou Dom Juan. – Pode fazer isso sozinho, sem auxílio de minha parte. Mas as forças que nos dirigem trouxeram você a mim e estive tentando ensinar-lhe a modificar suas maneiras estúpidas e viver a vida forte e limpa de um caçador. Depois, as forças o encaminham de novo e me disseram que você devia viver a vida impecável de um guerreiro. Parece que não o consegue? Mas, quem sabe? Nós somos tão misteriosos e assombrosos quanto este mundo insondável. Por isso, quem sabe de que você será capaz?” (CASTANEDA, 1972, p. 104).

o entanto, também a Clareza ameaça o aprendiz. A clareza, o segundo inimigo, também “cega”. O aprendiz já não teme romper com as linhas molares que definiriam sua identidade, seu pertencimento, suas coordenadas básicas sobre o que é “a realidade” etc. Conquistou alguma capacidade efetiva de perceber as rachaduras dos segmentos molares, de distinguir buracos e franjas incertas naquilo que nos parecia pleno e compacto, em suma, o aprendiz conquistou uma percepção *molecular* induzida pela droga¹⁹ (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.120). Tudo se tornou flexibilidade aparente, porosidades que pululam entre as formas ou sob a pele, nebulosas, tremidos nos traços. Acreditamos ter entendido tudo e tirado todas as conseqüências disso (Ibid.). Mas o perigo aqui é justamente o de ceder apressadamente às baixas potências da clareza e da flexibilidade, sem o cuidado necessário, sem a paciência e a estratégia de um guerreiro, e perder o fio da aprendizagem: o aprendiz aqui se precipita, quando devia ser paciente, ou é paciente quando devia se precipitar, diz Dom Juan (CASTANEDA, 1968, p. 116). Errar no ritmo, nas relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão, ou na dose, na quantidade intensiva afetiva. É importante perceber a fragilidade sobre a qual se sustentam os estratos, no entanto de nada adianta gritar ‘Os estratos são falsos! Fora todos os estratos! Corruptos!’... A clareza é envolvida aqui pelo risco do aprendiz interromper seu processo e reproduzir, nas linhas flexíveis moleculares, os enrijecimentos molares: microfascismos, “mil monomaniazinhas, (...) luzes ofuscantes que dão a qualquer um a missão de um juiz, de um justiceiro, de um policial por conta própria” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 121).

Aqui, o aprendiz tem de desafiar sua clareza, relativizá-la, não se escravizar diante do pequeno poder que ela parece conferir-lhe. Até que, enfim, compreenderá que sua clareza não era mais do que um “ponto brilhante” diante de sua vista.

Neste nível, o aprendiz alcança o manejo de seu “poder”, que veio buscando desde que aceitou as dificuldades da aprendizagem. Pode fazer o que quiser com seu poder, está em íntima relação com seus aliados. Mas o poder é ele próprio o terceiro perigo, “o mais forte de todos”. E por isso mesmo a tendência é ceder diante dele, e tornar-se um homem “cruel e caprichoso” (CASTANEDA, 1968, 117). O mais perigoso no poder é justamente a impotência da qual ele é indissociável (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.121). O poder pelo poder, em sua vã redundância, indo das linhas molares às moleculares e vice-versa. Daí que o poder também precisa ser desafiado; o aprendiz também deve dosar seu uso, ajustar seu grau de proximidade e de distância, analisar seu risco de interromper o processo de aprendizagem.

¹⁹ Mas “tantas coisas podem servir de droga”, ressaltam Deleuze e Guattari (2012, p.120).

Enfim, o quarto inimigo é a Velhice, para Dom Juan (“Desgosto”, no texto de Deleuze e Guattari²⁰). Isto é, a vontade de morrer e fazer morrer, uma espécie de nihilismo senil do qual nenhum aprendiz jamais se livra totalmente, que o ameaça sempre, conforme envelheça. Depois de haver “parado o mundo”, isto é, desconfiado das organizações molares, experimentado as alterações perceptivas moleculares, desafiado a sedução impotente do “poder”, resta o maior risco de todos: o de que a *linha de fuga* traçada, que desmontou e atravessou o agenciamento, não invente novos modos de vida (não amplie as conexões no plano de consistência, dirão Deleuze e Guattari), mas se torne linha de destruição pura e simples, linha de morte, “paixão de abolição” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.122), suicida ou fascista. Perigo de que o aprendizado se interrompa apenas em seu aspecto negativo, neutralizador ou demolidor, sem chegar a experimentar sua dimensão propriamente criativa.

“Parar o mundo”, dizer *Não* ao fluxo contínuo das interpretações que sustentam os significados da realidade dominante, fazer desmoronar o Eu, as formas e funções das grandes estruturas sociais, neutralizar os ligamentos que aprisionam o corpo; tudo isto é apenas condição necessária para dizer *Sim*, retomar o movimento, prolongar a experimentação, inventar um novo modo de vida. “Sabe, uma das artes de um guerreiro é fazer o mundo desmoronar por um motivo específico e, depois, tornar a restaurá-lo a fim de continuar a viver” (CASTANEDA, 1972, p. 135).

2.4. Distinção entre ver e olhar segundo Dom Juan

Enquanto um aspecto negativo deste processo ético de aprendizagem consiste em fazer o mundo desmoronar, interromper o funcionamento automático de sua semiótica significante; em sua face positiva (*construtivista*, digamos), Castaneda precisa aprender com seu mestre a *ver*. É esta a matéria principal de seu segundo ciclo de aprendizagem (1971, p.11). Mas o que é ver, nessa concepção?

Dom Juan nos ensina: é um ato essencialmente diferente de *olhar*. “Quando você vê não há mais feições conhecidas no mundo. Tudo é novo. Tudo nunca aconteceu antes. O mundo é incrível!” (Idem, 1971, p. 155). Nada continua como quando não víamos. Quando

²⁰ Vale comentar que não há nenhum evolucionismo aqui nessa sequência de inimigos ou perigos: eles não são “etapas” de um processo teleológico. Se Dom Juan parece dar margem para essa leitura, a interpretação de Deleuze e Guattari, no entanto, não vai nessa direção. Cada inimigo existe virtualmente e reaparece em cada processo de aprendizagem, ameaçando seu sucesso e sua continuidade. Não há maneira de superar de uma vez por todas qualquer desses inimigos ou perigos, pois eles retornam a cada vez diferentes.

vemos, percebemos as coisas e os homens como “fibras luminosas”, como “ovos” de onde saem fibras luminosas para todos os lados (Ibid., p. 24). Já não existem mais materiais formados nem organismos, mas somente a matéria intensa em movimento, linhas intensivas do ovo cósmico, que se encontram e se compõem de variadas formas, metamorfoseando-se no grande corpo sem órgãos da terra. Quando *vemos*, tudo se torna ou revela-se diferente de si mesmo. Ao passo que quando *olhamos* as coisas, tudo parece idêntico a si mesmo, e a coerência do Eu, de Deus e do mundo é salvaguardada. É sempre a mesma vela em cima da mesa, a mesma mesa, e o mesmo eu que observa a vela na mesa, etc., como na meditação cartesiana... Para olhar basta ter olhos, mas para *ver* é preciso aprendê-lo: forjar uma nova potência.

Aprender a ver é um trabalho duro. O caminho para o conhecimento é sem dúvida um caminho forçado, insiste Dom Juan: “A fim de aprender, temos de ser empurrados. No caminho do conhecimento, estamos sempre lutando contra alguma coisa, evitando alguma coisa, preparados para alguma coisa; e essa coisa é sempre inexplicável, maior, mais poderosa do que nós” (Idem, 1971, p. 206). De nada vale qualquer voluntarismo, “boa vontade”. Todo aprendizado começa de maneira involuntária, através do encontro contingente, com um signo portador de problema, que é *diferença intensiva*, que violenta a sensibilidade e nos coage a criar novas capacidades sensíveis – sentir o *insensível*, o ser do sensível, ver o *invisível* empírico, o que só pode ser visto sob o uso extremo (“transcendental”) da visão... O corpo do aprendiz precisa ser posto a provas cruéis, precisa ser sacrificado, auto-imolado. Não se conquistará um corpo pleno, mais intenso, mais potente, sem antes se esforçar para neutralizar, limar, seu corpo orgânico, dócil, assujeitado pelos poderes estabelecidos, gerado e gerido por Deus. Genitalidade da aprendizagem, heterogênesse do pensamento.

É preciso agenciar os encontros, as intercessões que darão conta de elevarmos ao máximo a potência do corpo aprendiz. Há sempre uma longa iniciação inseparável de uma crueldade contra si mesmo, um gesto de despersonalização, em que o aprendiz submete o próprio corpo ao limite de suas capacidades para engendrar, nele, novas capacidades. O que há para ser visto, senão o invisível empírico?²¹ Só se aprende a ver o *invisível*, precisamente, aquilo que só pode ser visto, que só se aprende vendo (jamais escrevendo, falando, interpretando...) (Ibid., p.166). Só se aprende indo além de seus limites ordinários, diz Dom

²¹ Sobre a distinção entre o uso extremo (transcendental) e o uso empírico das faculdades do aprendiz, cf. o cap.III “A imagem do pensamento” de *Diferença e Repetição* (DELEUZE, 2018).

Juan: desenvolvendo sua potência ao máximo de seu limite imanente (Idem, 1972, p. 121). Para tanto é preciso abrir-se numa experimentação vital para ser afetado por forças que nos excedem, nos arrebatam – nos levam além ou aquém de nossos estratos (nosso organismo, nossos significados, nossa subjetividade...). Com a condição de que não se exceda o *limiar* afetivo de maneira grosseira, isto é, não destrua violentamente, de um só golpe, o corpo orgânico, o que impediria a continuidade da experimentação.

Desfazer as amarras, desatar os nós, os estratos, que separam o corpo do aprendiz daquilo que ele pode, que aprisionam o corpo do aprendiz a um sujeito pessoal idêntico a si mesmo, a um organismo de modelo homeostático, a uma significância dominante que atribui valor negativo a toda experimentação que a subverta – só assim se chega a aprender. É nesse sentido que o problema da aprendizagem é o mesmo do CsO: ninguém aprende sem fazer um CsO para si. E certamente, não há método pré-definido para tal, nenhuma receita pronta, mas somente um “violento adestramento”, uma cruel experimentação sobre si mesmo (DELEUZE, 2018, p. 222).

2.5. Viver como um guerreiro

Desde que se aprenda a ver as coisas como puras fibras de luz, sem formas definidas, “nada mais importa”, e percebe-se que o único modo ético de se viver é como um guerreiro. “A natureza assustadora do conhecimento não nos deixa nenhuma alternativa se não nos tornarmos um guerreiro” (CASTANEDA, 1971, p. 145), “só como guerreiro é que a pessoa pode sobreviver no caminho do conhecimento” (Ibid., p. 207). A caracterização da ética do guerreiro pontua diferentes momentos dos diálogos entre Dom Juan e Castaneda. Enfatizamos apenas dois aspectos centrais dessa ética, que tocam mais diretamente o cerne da dimensão prática da filosofia deleuzo-guattariana.

Por um lado, a vida para um guerreiro, segundo o xamã yaki, é um longo exercício de estratégia (Ibid., p.176). Não se importando com os significados de seus atos, o que lhe importa são seus efeitos, e as táticas envolvidas na produção de tais efeitos. Daí que as fórmulas “antes do ser, há a política” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 85) e “antes da ontologia, a estratégia” (2009, p.56), de Sibertin-Blanc, vão no mesmo sentido que a ética do guerreiro proposta por Dom Juan:

Eu disse que o guerreiro escolhe as coisas que fazem seu mundo. Escolhe propositadamente, pois cada coisa que prefere é um escudo que o protege dos assaltos das forças que ele está procurando utilizar. Um guerreiro usaria seus

escudos para se proteger contra seu aliado, por exemplo (CASTANEDA, 1971, 209).

Eis o princípio da *seleção ativa*. Sobre esse princípio, diz Dom Juan (à la Zaratustra): um guerreiro não seleciona fardos que não suporta (Ibid., p.197). Um guerreiro precisa sempre escolher as coisas que fazem seu mundo, propositadamente, para se valer de “escudos” contra as forças invisíveis que o destruiriam, e só assim pode “livrar-se das besteiras” que nos tornam impotentes, como a pena de si, a culpa, a autocomiseração, de que Carlos não consegue se livrar (Ibid., p.122). Enquanto uma pessoa comum tem como escudos os seus hábitos rotineiros, estes já não bastam para proteger um guerreiro, que sabe *ver*, que está em relação mais íntima com as forças da feitiçaria. Assim, o aprendizado ético do guerreiro constitui-se por um esforço de organização dos encontros, movido pelo duplo movimento de experimentar e avaliar, com vistas a conquistar um aumento da capacidade de agir e de pensar e se esquivar dos maus encontros²².

É interessante notar ainda como Dom Juan se vale de alguns paradoxos para indicar o estado de espírito de um guerreiro, sua prudência própria: ele deve ter um alto grau de abandono de si, e ao mesmo tempo um controle de si; ele deve se segurar e ao mesmo tempo se entregar; ele comanda o poder, ao mesmo tempo em que é comandado por ele. Eis o estranho mundo da “loucura controlada” (Ibid., p.75). Dom Juan tem aversão aos sentidos únicos, ao “bom senso” e ao “senso comum”, que tanto bloqueiam o pensamento de seu aprendiz²³. É somente pela subtração cruel desses entraves que o aprendiz se lança na possibilidade de aprender efetivamente algo novo.

2.6. Uma experimentação delicada

“Você deve ter um cuidado infinito. Quando a gente lida com o poder, tem de ser perfeito. Aqui, os erros são fatais” (Idem, 1972, p. 144). Deleuze e Guattari são enfáticos ao dizerem que esse processo de aprendizado ético pela via da experimentação, por envolver incontornavelmente tantos riscos, é sem dúvida o caso de uma “experimentação muito delicada” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.15). Não se aprenderá nada num gesto de desestratificação demasiado brutal, inseqüente, que beire o suicídio ou à demência,

²² Sobre este ponto, cf. BARBOSA, Mariana de Toledo. “Regras facultativas ou variáveis: a regulação da vida na ética deleuziana”. **Revista Trágica**: estudos de filosofia da imanência – 2º quadrimestre de 2015 – Vol. 8 – nº 22015, p.55.

²³ “O trabalho de Dom Juan (...) consistia em dismantelar uma certeza determinada que compartilho com todo o mundo, a certeza de que nossas visões ‘de bom senso’ do mundo são definitivas” (CASTANEDA, 1971, p.13).

fazendo com que os estratos retornem ainda mais violentos²⁴. Daí a importância fundamental da noção ética de prudência para a esquizoanálise deleuzo-guattariana. A prudência é a arte das doses, o cuidado imanente à experimentação, necessário para evitar que as fugas traçadas sejam convertidas em um puro “plano de abolição, ou de morte”. “Não será preciso guardar um mínimo de estratos, um mínimo de formas e funções, um mínimo de sujeito para dele extrair materiais, afetos, agenciamentos?”, perguntam Deleuze e Guattari (2012a, p.63). É por isso que todo empreendimento de desestratificação, de experimentação, deve observar, no curso de sua própria feitura, “regras de uma prudência extrema”, pois

qualquer desestratificação demasiado brutal corre o risco de ser suicida, ou cancerosa, isto é, ora se abre para o caos, o vazio e a destruição, ora torna a fechar sobre nós os estratos, que se endurecem ainda mais e perdem até seus graus de diversidade, de diferenciação e de mobilidade (2012b, p.232).

A função da prudência não é a de interromper ou “moderar” (como na ética aristotélica) a experimentação. Pelo contrário, a prudência prolonga e intensifica a experimentação numa linha de vida. Ela é o cuidado ou a precaução que opera como critério seletivo imanente, distinguindo ‘o pó da poeira’ no interior de um processo de experimentação; é o critério que irá distinguir aquilo que aumenta as conexões de um agenciamento, fazendo-o voltar-se para sua face desestratificada, e aquilo que as diminui, enrijecendo e petrificando o agenciamento em segmentaridades duras.

Poderíamos perguntar: não é esse o mesmo tema das lições éticas de Espinosa? Talvez seja também nesse sentido que Deleuze e Guattari dizem que o grande livro sobre o corpo sem órgãos é a *Ética* (2012, p.17). A proposição da *Ética* não é outra: o caminho para o conhecimento envolve necessariamente um longo aprendizado pela via da experiência, um esforço sempiternamente retomado, jamais completamente finalizado, para organizar os encontros, selecioná-los e avaliá-los. Com o que isso se compõe? Com que isso amplia minha potência, com que isso a bloqueia? Em que *lugar* posso me sentar por horas sem me cansar?

²⁴ Neste ponto, o recurso ao conto “The Crack Up” de Fitzgerald (2014, pp.19-38), citado em *Lógica do sentido, Diálogos e Mil platôs*, é decisivo. Fitzgerald distingue duas maneiras de fugir: fugir “de uma prisão” ou fugir de maneira “radical”. No caso da fuga de uma prisão, que muitas vezes é imaginada como uma grande fuga, “Evasão” ou “Fugir de tudo de uma vez”, somos forçosamente levados “a uma nova prisão ou (...) a voltar à antiga”. É o caso da viagem ou experimentação em que os estratos retornam endurecidos. Enquanto que uma fuga radical é “algo do qual não há volta”, algo de “irreversível porque faz com que o passado deixe de existir” (Ibid., p. 34). O que precisamos sublinhar dessa distinção fitzgeraldiana é a ideia de que a fuga efetivamente radical não está ligada a uma autoproclamação enquanto radical, mas sim a uma capacidade real de atingir o nível do plano de consistência e cuidadosamente liberar, remanejar, fluxos reprimidos sob o sistema dos estratos – de maneira consistente, eficaz e mesmo assim jamais definitiva. A fuga radical, a viagem mais intensa, pode muitas vezes ser “imóvel”, como insistem frequentemente Deleuze e Guattari. O que a define é mais o tipo de efeito liberador produzido por ela mesma do que uma forma externa aparentemente disruptiva.

(Primeira lição de Dom Juan a Castaneda). Com que *coletivo* de forças (animais, vegetais, musicais, atmosféricas, moleculares...) consegue-se desbloquear *potências* que estão para além dos limites ordinários de um corpo, e traçar o CsO pleno?

Tomemos duas belas definições do que é um corpo em Deleuze: no sexto platô e em seu *Espinosa: filosofia prática*. Na primeira, lemos que “o corpo é tão somente um conjunto de válvulas, represas, comportas, taças ou vasos comunicantes”, sendo sua questão própria a de um sistema hidráulico: “o que povoa, o que passa e o que bloqueia?” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.16). Já na segunda definição, Deleuze indica que Espinosa concebia o corpo de duas maneiras simultâneas: por um lado, um corpo comporta sempre uma infinidade de partículas em relações de repouso e de movimento, de velocidades e de lentidões, que definem a individualidade de um corpo (definição *cinética*). Por outro lado, um corpo afeta outros corpos e é afetado por outros corpos, e este poder de afetar e ser afetado também define sua individualidade (definição *dinâmica*) (2002, p.128).

Tais fórmulas convergem para a idéia de que um corpo não se define por formas nem por funções dadas, não se define por um “organismo”, mas apenas por uma matriz intensiva, que libera ou bloqueia fluxos, e os reparte segundo tal ou tal mapa, que acelera ou diminui seu movimento, que amplia sua potência enquanto se encontra com tais outros corpos, e que tem sua potência diminuída pelo mau encontro com tantos outros. Neste sentido, a potência de um corpo é sempre estabelecida por um coletivo de forças dos corpos em relação, micropartículas que sejam. Daí que jamais exista o “meu” corpo sem órgãos – um corpo sem órgãos sempre nos excede, nos atravessa, se passa sempre entre um Lugar, um Plano, um Coletivo (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.28), além ou aquém de um sujeito. O caminho para o conhecimento segundo Dom Juan é de um espinosismo radical. Implica aprender a alterar segundo técnicas variáveis nossas composições com os outros corpos, intervir nas velocidades e lentidões, nos movimentos e repousos, selecionar os afetos que nos povoam, para sermos capazes de atingir esse estado perceptivo em que o mundo não é governado por suas formas, mas por puras intensidades: atingir o regime ontológico da diferença intensiva.

2.7. O *tonal* e o *nagual*: os estratos sobre o corpo sem órgãos

Os problemas do corpo sem órgãos em oposição ao organismo, e da experimentação delicada, da prudência que é necessária para experimentar e transpor os limites do corpo, são preciosas para o tipo de ensinamento que Dom Juan tentava passar a

Carlos Castaneda no último livro *Porta para o infinito* (1974) a respeito da diferença entre o *tonal* e o *nagual*. Vejamos mais este caso antes de concluirmos.

Esta oposição entre *tonal* e *nagual*, o próprio uso destes dois termos, é algo que só aparece na segunda parte deste quarto livro, portanto já onze anos depois do início dos ensinamentos de Dom Juan. E o xamã diz a Castaneda: é o assunto mais difícil de lhe ensinar, por isso a demora em abordá-lo.

Os dois termos são complementares, e designam, em suas palavras, a “totalidade do ser” (CASTANEDA, 1974, p. 114). Mas o *tonal* e o *nagual* não fundam um dualismo ontológico, muito menos axiológico. São antes dois aspectos ou dois movimentos em perpétua interação do único e mesmo todo, absolutamente infinito.

“O *tonal* é o organizador do mundo” (Ibid., p.117). Tudo o que sabemos e fazemos é obra do *tonal*. O trabalho do *tonal* é dar ordem ao caos do mundo. “Neste momento, por exemplo, aquilo que está empenhado em dar sentido a essa nossa conversa é o seu *tonal*: sem ele só haveria sons estranhos e caretas e você nada compreenderia do que estou falando” (Ibid.). O *tonal* é um guardião que protege algo de muito precioso: a nossa própria integridade, a integridade de toda forma. Daí o perigo de que, de guardião, o *tonal* se torne um verdadeiro guarda, despótico, vigilante, intolerante.

Por isso o *tonal* funciona como os estratos sobre o corpo sem órgãos, que lhe impõem formas e funções fixas num organismo. Deleuze e Guattari dizem, citando Dom Juan ao fim:

O *tonal* parece ter uma extensão disparatada: ele é o organismo e também tudo o que é organizado e organizador; mas ele é ainda a significância, tudo o que é significante e significado, tudo o que é suscetível de interpretação, de explicação, tudo o que é memorizável, sob a forma de algo que lembra outra coisa; enfim, ele é o Eu, o sujeito, a pessoa, individual, social ou histórica, e todos os sentimentos correspondentes. Numa palavra, o *tonal* é tudo, inclusive Deus, o juízo de Deus, visto que ele “constrói as regras por meio das quais apreende o mundo, logo ele cria o mundo, por assim dizer”. (2012, p.28).

Podemos compreender bem o sentido desta afirmação. É que, realmente, o *tonal* não pode criar nem modificar coisa alguma – sua função é a de julgar e fixar julgamentos, testemunhar, dar um nome, reconhecer uma forma, um significado (CASTANEDA, 1974, p.119-120). Daí que Dom Juan diga que o *tonal* é “um criador que nada cria” (Ibid., p. 120). Pois é sob o *nagual* que se passa realmente a criação do novo.

O *tonal* é apenas uma “ilha”. Uma ilha no meio do oceano movente que é o *nagual*, que rodeia a ilha e a ameaça desintegrá-la por todos os lados. Não existem palavras,

nem nomes, nem sensações, nem conhecimentos sobre o *nagual*. Tudo o que é nomeado já foi passado para a jurisdição do *tonal*. Não se poderia dizer que se o *tonal* é “tudo”, o *nagual* é “nada”, pois o “nada”, enquanto nomeado, já é obra do próprio *tonal*. O *tonal* ofusca e domina o *nagual*, não cessa de tentar neutralizá-lo, representá-lo, governá-lo, capturá-lo para sua ilhota – fazer expandir o reino de Deus. “A grande arte do *tonal* é reprimir qualquer manifestação do *nagual*...” (Ibid., p.126). Já o *nagual* envolve todo movimento que se recusa a ser representado – o *nagual* está para além dos limites da ilha da representação. O *nagual* só se manifesta por meio de choques, de lapsos, de uma violência que perturba a calma, a consciência. O *nagual* tende a desintegrar as formas, pois seu movimento libera intensidades, irrompe fluxos que se expandem em todas as direções. E é por essa razão que toda criatividade deve-se ao *nagual*; só o *nagual* consegue efetivamente criar, enquanto o *tonal*, no melhor dos casos, assiste e auxilia.

Efetivamente, nos dois casos trata-se de um mesmo todo, ora considerado sob o ponto de vista das formas estabelecidas, ora sob o ponto de vista da matéria intensa não formada, o ovo cósmico. E à medida que trocamos a perspectiva representacional, espacial, do *tonal*, pela perspectiva intensiva do *nagual*,

o corpo sem órgãos substitui o organismo, a experimentação substitui toda interpretação da qual ela não tem mais necessidade. Os fluxos de intensidades, seus fluidos, suas fibras, seus contínuos e suas conjunções de afetos, o vento, uma segmentação fina, as micropercepções substituíram o mundo do sujeito (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.28).

Percebe-se que a oposição entre o *tonal* e o *nagual* de Dom Juan corresponde explicitamente à oposição entre o sistema dos estratos e o corpo sem órgãos de Deleuze e Guattari²⁵. Daí que a noção ética de prudência, defendida em *Mil Platôs*, se mostre diretamente vinculada ao ensinamento mais difícil que Dom Juan tentou passar a Castaneda: se, por um lado, só há criação através do *nagual*, por outro lado, não se desfaz o *tonal* destruindo-o a um só golpe, pois se o *tonal* morrer, o homem também morre. “Um guerreiro nunca deixa a ilha do *tonal*. *Ele a utiliza*.” (CASTANEDA, 1974, p. 147 – grifo nosso). É preciso, antes, saber utilizá-la com a prudência adequada, diminuí-la, estreitá-la, limpá-la, trabalhá-la com uma lima muito fina, nos momentos e espaços... “Não se faz a coisa com golpes de martelo, mas com uma lima muito fina” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.25).

²⁵ “De fato, o *tonal* não é tão disparatado quanto parece: ele compreende o conjunto dos estratos, e tudo o que pode ser relacionado com os estratos, a organização do organismo, as interpretações e explicações do significável, os movimentos de subjetivação. O *nagual*, ao contrário, desfaz os estratos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.28).

Em suma, é necessário preservar o *tonal* para sobreviver (Ibid., p.29). “O *tonal* deve ser protegido a todo custo. (...) Qualquer ameaça ao *tonal* sempre acaba em sua morte” (1974, p. 151-152).

Por isso o aprendizado mais difícil é sustentar a relação paradoxal entre o *tonal* e o *nagual*. Se o *nagual* é o corpo sem órgãos ou o plano de consistência, certamente este plano não é dado, e mantém um liame com todas as forças do caos que o envolvem e o ameaçam. Só se atinge o CsO por essa relação paradoxal com o caos: de aliança e, ao mesmo tempo, de inimizade. O caos é um aliado, porque contém as velocidades infinitas necessárias à criação, e um inimigo, pois ameaça desfazer toda consistência. Não há receita quando a isso: há que se experimentar cada um como se pode a cada vez. O caos é então o “aminimigo” de todo experimentador.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seguimos a pista de que os ensinamentos de Dom Juan poderiam nos ajudar a compreender a filosofia de Deleuze e Guattari e vice-versa. Deleuze e Guattari não se tornam feiticeiros sem que Dom Juan seja ele próprio arrastado num devir-filósofo. Vimos como há um problema central que é comum aos dois âmbitos: o problema da aprendizagem, que é rigorosamente o problema mesmo da criação. Existe ainda uma afinidade entre os dois modos de encaminhar uma solução possível para este problema: o aprendizado se passa primeiro no corpo, e não na consciência, nas duas abordagens. Por essa via, Dom Juan nos levou a estabelecer uma continuidade entre o problema da (hetero)gênese do pensamento em *Diferença e Repetição* e o problema da criação de um corpo sem órgãos em *Mil Platôs*. Longe de promover uma apologia irracionalista e irresponsável da experimentação a qualquer custo, percebemos bem como as duas obras (a de Carlos Castaneda e a de Deleuze e Guattari) tem como aspecto central de seus argumentos uma verdadeira ética da prudência (que não se confunde com a ética aristotélica). Os autores reconhecem que a criação está ligada a experimentação dos limites do corpo, e que os bloqueios à criação, que nos pregam a uma realidade dominante e nos separam de nossa própria potência, provêm do sistema dos estratos enquanto organizador e ordenador do mundo.

Mas, rigorosamente, de nada serviria opor abstratamente o corpo sem órgãos ao sistema dos estratos: afinal a destruição completa dos estratos significa a morte, logo, a interrupção da experimentação da vida. Um mínimo de organismo, de significância e subjetividade são necessários para viver intensamente e não se identificam com a vida já-

organizada, significada etc. Viver intensamente é extrair partículas, relações e movimentos imprevistos dos próprios meios materiais e semióticos que nos envolvem, do qual somos partes; com todos os riscos de chegar a abolir o nosso próprio *medium* ou meio de experimentação neste percurso. “Que aconteceu? Você agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência. Muitos são derrotados nesta batalha” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.13). Mais do que um elogio à experimentação, a esquizoanálise deve ser definida como uma análise imanente dos perigos da experimentação (Ibid., p.119). Tudo é questão de dose: o problema não é distinguir a substância boa ou ruim, verdadeira ou falsa; mas a boa dose, que libera sua potência de remédio, e a má dose, overdose tóxica que interromperia a experimentação, ou ainda uma ‘underdose’ que mantivesse o corpo aquém de sua capacidade.

Além do mais, rigorosamente, tudo se passa sobre o CsO: tanto suas inibições quanto sua própria constituição; o que nos impede de estabelecer uma oposição simples entre o CsO e os estratos que se erigem sobre ele²⁶. Daí que a experimentação intensiva do corpo sem órgãos seja dita uma experimentação tão *delicada*, de alto risco, em que não existe modelo a ser seguido: você pode morrer, ou propagar a morte: virar um fascista, tornar-se louco, ser aprisionado, dependente químico etc. Cada grupo ou indivíduo que faça seus estratos oscilarem segundo um ritmo próprio, que encontre sua boa dose. “Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.13). O que certamente não é nada fácil de ser feito, afinal, como escreve Espinosa na última linha da *Ética*: “tudo o que é precioso é tão difícil como raro” (2013, p.238)... Uma longa experimentação, a aventura de uma vida é concebida aqui como um processo incessante de aprendizagem, sempre começado e recomeçado por vias distintas.

REFERÊNCIAS

ABREU FILHO, Ovídio. O fora e o signo. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 16, n. 22, p. 89-112, dec. 2007. Disponível em: <<http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/236>>. Acesso em: 30 oct. 2019.

²⁶ Colhido de um trecho de aula de Deleuze em Vincennes (14/05/1973): “...*En d'autres termes, tout se passe sur le corps sans organes, aussi bien ses inhibitions que sa formation, sa constitution, sa fabrication.*” Disponível em <https://www.webdeleuze.com/textes/169> (acesso 24/10/2019).

BARBOSA, Mariana de Toledo. “Regras facultativas ou variáveis: a regulação da vida na ética deleuziana”. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência** – 2º quadrimestre de 2015 – Vol. 8 – nº 22015, pp. 54-72.

CASTANEDA, Carlos. (1968). **A Erva do Diabo**. Trad. Luzia Machado da Costa. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2002.

_____. (1971). **Uma estranha realidade**. Trad. Luzia Machado da Costa. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

_____. (1972). **Viagem a Ixtlan**. Trad. Luzia Machado da Costa. Rio de Janeiro: Record, s/d.

_____. (1974). **Porta do infinito**. Trad. Luzia Machado da Costa. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, s/d.

DA SILVA, Cíntia Vieira; KASPER, Kátia Maria. “Diferença como abertura de mundos possíveis: aprendizagem e alteridade”. **Educação e Filosofia Uberlândia**, v. 28, n. 56, p. 711-728, jul./dez. 2014.

DELEUZE, Gilles. (1962). **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. (1964). **Proust e os signos**. 2ª ed. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. (1968). **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2018.

_____. (1968). **Espinoza e o problema da expressão**. 1ª edição. Tradução do GT Deleuze – 12, coordenação de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34. 2017.

_____. (1981). **Espinoza: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. Aulas em Vincennes que tematizam a obra de Carlos Castaneda: 14/05/1973; 26/03/1973; 12/02/1973. Disponíveis em www.webdeleuze.com.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol.1. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011 (2ª edição).

_____. (1980). **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 2. Trad. Ana Lúcia de oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2011a (2ª edição).

_____. (1980). **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012 (2ª edição).

_____. (1980). **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol.4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a (2ª edição).

_____. (1980). **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012b (2ª edição).

_____. (1991). **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010 (3ª edição).

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. (1977). **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

ESPINOSA, Benedito de. **Ética**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

FITZGERALD, Scott. “O colapso”. In: TADEU, Tomaz (org.). **Quatro novelas e um conto: as ficções do platô 8 de Mil platôs, de Deleuze e Guattari**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

LEMOS, Frederico P. **A vertigem da imanência: Deleuze e Guattari diante dos riscos da experimentação**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Niterói: Programa de Pós-Graduação em Filosofia/ICHF-UFF, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. “Deleuze et les minorités: quelle ‘politique’?”. **Cités**, n° 40, Paris, PUF, 2009/4, pp.39-57.