

■ Artigo

doi: 10.4013/fsu.2026.271.02

Deleuze para além do deleuzismo

Deleuze beyond deleuzism

Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci 

Universidade Estadual de Campinas,
Departamento de Filosofia e História da Educação, Campinas, SP, Brasil.
E-mail: vinci@unicamp.br

Editores responsáveis:

Inácio Helfer
Leonardo Marques Kussler
Luís Miguel Rechiki Meirelles

RESUMO: Este ensaio discute elementos do deleuzismo, entendido como uma linguagem marcada por uma forma reducionista de apropriação do aparato conceitual de Gilles Deleuze, escrito ou não em parceria com Félix Guattari. Essa linguagem, ao buscar tornar operável esse aparato, tende a transmutar conceitos dinâmicos em palavras de ordem estáticas, esvaziando seu potencial criativo e crítico. O ensaio propõe, assim, refletir sobre modos de operar com os conceitos deleuzianos e/ou deleuzo-guattarianos que escapem às capturas estilísticas do deleuzismo. Para tanto, apresenta uma discussão sobre a dimensão problemática do conceito em Deleuze e Deleuze-Guattari, em articulação com a demanda por uma leitura em intensidade. Não se trata de oferecer um guia de leitura ou um manual metodológico, mas de fomentar uma desconfiança ativa diante de apropriações caricatas e/ou modismos, a fim de reconduzir o pensamento deleuziano à sua potência inventiva e política.

Palavras-chaves: Deleuze, conceitos, problemas, leitura em intensidade.

ABSTRACT: This essay discusses elements of Deleuzism, understood as a language shaped by a reductionist appropriation of Gilles Deleuze's conceptual apparatus, whether written in collaboration with Félix Guattari or not. This language, in attempting to render Deleuzian and/or Deleuzo-Guattarian concepts operable, tends to transmute dynamic concepts into static slogans, thereby neutralizing their creative and critical power. The essay thus aims to explore ways of engaging with Deleuzian and Deleuzo-Guattarian concepts that avoid the stylistic captures of Deleuzism. To this end, it presents a discussion on the problematic dimension of the concept in Deleuze and Deleuze-Guattari, in connection with the demand for a reading in intensity. This is not intended as a reading guide or methodological manual, but rather as an invitation to a mode of thought marked by critical suspicion towards caricatured appropriations and fashionable trends—ultimately seeking to restore the inventive and political potency of Deleuzian thought.

Keywords: Deleuze, concepts, problems, intensive Reading.

Como citar:

Vinci, C.F.R.G. 2026. Deleuze para além do deleuzismo. *Filosofia Unisinos*, 27(1):1-14, e27102. doi: 10.4013/fsu.2026.271.02



► 1 Introdução

Ao publicarem o primeiro tomo de *Capitalismo & Esquizofrenia*, intitulado *O Anti-Édipo* – original de 1972 –, Gilles Deleuze e Félix Guattari provavelmente não previam o estrondoso sucesso alcançado por essa obra. A primeira tiragem esgotou-se em apenas três dias, e a imprensa francesa dedicou páginas e mais páginas promovendo uma discussão sobre o tom adotado pela dupla de autores em seu ataque à psicanálise. Guillaume Silbertin-Blanc (2010), recuperando manifestações de figuras públicas diversas, de sociólogos a psicanalistas, pontua que não foram poucas as personalidades que se sentiram ameaçadas por esse livro, tanto por seu estilo pouco acadêmico quanto pela desconstrução de conceitos fulcrais para a clínica psicanalítica. Envoltos em polêmicas, os debates em torno desse escrito, na leitura de Silbertin-Blanc (2010), impediram uma apreciação de seus reais méritos, sobretudo a inusitada relação entre clínica do desejo e materialismo histórico ali apresentada, restando uma sensação de se tratar apenas de um resquício tardio do espírito contestador de maio de 68.

Avesso a tal interpretação, François Dosse (2010) enxergou em *O Anti-Édipo* algo além de um fenômeno editorial sem precedentes. Para o biógrafo da dupla de pensadores, esse primeiro tomo de *Capitalismo & Esquizofrenia* marcou de maneira indelével a recepção do pensamento deleuziano e deleuzo-guattariano, tanto em território francês quanto ao redor do globo. Seu estilo pouco usual, carregado de coloquialismos e slogans, acabou se tornando uma marca distintiva desses autores, impactando as apropriações de sua maquinaria conceitual nas décadas posteriores. Ao redor do globo, pessoas buscavam uma maneira de se portar de forma anti-edípica, adotando uma atitude afrontosa, quando não mimetizando os trejeitos de Deleuze e/ou Guattari¹, e utilizando um vocabulário que imiscuía maneirismos anti-edípicos. Mesmo conceitos formulados pela dupla de autores em outras épocas, em obras individuais ou escritas conjuntamente posteriormente, não passaram incólumes a essas apropriações e recebiam um tratamento similar. Atento a esse efeito, alguns anos depois, Guattari chegou a afirmar a existência de uma certa língua criada em torno desses maneirismos: o deleuzismo.

No fim das contas, Gilles e eu criamos uma língua. Uma língua com a qual muita gente, aliás, começou a falar conosco. Essa língua não era apenas em torno dele e de mim, era todo um grupo de amigos que falava, que nos traziam novas palavras. Lembro de pessoas me trazendo textos, coisas assim, e eu dizia “olha só, isso cabe bem nessa língua”. E depois, é uma língua alimentada pela pilhagem, pela pilhagem linguística em autores, em todos os lugares. É uma língua com os aspectos às vezes desagradáveis da existência de uma língua, ou seja, as pessoas começam a falar de forma repetitiva, como um modismo. Era assim também naquela época. Gente que falava o deleuziano. Agora estou dizendo o “deleuziano”, mas naquele momento eu não dizia isso. Eu também estive em grupos que, aliás, talvez falassem o guattariano. Mas a língua dominante num certo momento em torno de Gilles era certamente o deleuzismo. (Uno, 2016, p. 52)

Esse deleuzismo envolvia aquela sobreposição do registro coloquial sobre o registro formal, bem como uma certa repetição exagerada de alguns conceitos deleuzianos e/ou deleuzo-guattarianos. Deleuze e Guattari, atentos aos aspectos desagradáveis desse deleuzismo, buscaram pensar maneiras de combater as armadilhas passíveis de advir de uma má leitura de seu aparato conceitual². Certa feita, por exemplo,

¹ No Brasil, por exemplo, alguns psicanalistas cariocas passaram a se vestir como Deleuze, conforme registro legado por Carlos Escobar (1991).

² No próprio *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari alertaram: “Aqueles que nos leram até aqui teriam talvez muitas censuras a nos fazer: acreditar em demasia nas puras potencialidades da arte e até da ciência; negar ou minimizar o papel das classes e da luta de classes; militar por um irracionalismo do desejo; identificar o revolucionário com o esquizo; cair em todas estas conhecidas armadilhas, demasiado conhecidas. Isto seria uma má leitura – e não sabemos o que é pior: se uma má leitura ou se leitura nenhuma” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 502).

Deleuze (Deleuze; Parnet, 2004) insistiu sobre o quão desagradável lhe soava o fato de ter sido alçado, ao lado de Guattari, ao papel de guru ou de mestre, com seus conceitos sendo repetidos de forma banal, e insistiu sobre a necessidade de seus/suas leitores/as construírem relações outras com seus livros, menos reverenciais e mais experimentais³. Em outra ocasião (Deleuze, 2007), reclamou sobre certas apropriações equivocadas de conceitos forjados no primeiro tomo de *Capitalismo & Esquizofrenia*, apropriações que desconsideram o lastro intensivo de seu aparato conceitual. O desconforto com certas apropriações, ainda, levou-os a afirmar, no prefácio à edição italiana de *Mil Platôs*, que *O Anti-Édipo* fora vítima de um “fracasso mais profundo” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 7). Ali, naquele curto e paradigmático prefácio, a dupla de pensadores não ignorou o sucesso editorial do tomo precedente, atribuindo-o ao contexto histórico do momento de sua publicação, mas entendendo que a tarefa crítica ali empreendida possuía limitações e, dado seu tom combativo, falhou ao não experimentar saídas criativas à edipinização de nossa vida. Não era possível, argumentaram os autores (Deleuze; Guattari, 1995), acabar com o Édipo sem se valer de uma experimentação que abrisse o pensamento para a multiplicidade, algo experienciado apenas em *Mil Platôs* em sua leitura. Seja como for, considerado um sucesso sem precedentes ou vítima de um fracasso mais profundo, *O Anti-Édipo* demonstrou ser possível filosofar de um outro modo⁴. Esse modo de filosofar, mais combativo e por meio da invenção conceitual, marcou as apropriações do pensamento tanto de Deleuze quanto de Deleuze-Guattari, sendo a base do dito deleuzismo vislumbrado em certa altura por Guattari.

Ocorre que essa linguagem filosófica de acento deleuziano e/ou deleuzo-guattariano, carregada nos maneirismos e na repetição de conceitos inventados pela dupla, parece trair o intuito maior da experimentação filosófica levada a cabo por esses autores. Ora, um conceito, argumenta Deleuze (2012), implica um jogo de edição, implica dispor as coisas de um outro modo, renovando os sentidos compartilhados e, assim, possibilitando ao pensamento inventar outros modos de pensar e viver. Um conceito, desse modo, deve ser avaliado levando em consideração os movimentos disparados em um determinado campo problemático, pelas aberturas de sentido promovidas. Reavivar velhos conceitos, aplicando-os ao real a fim de interpretá-lo, pode ser de pouca ou nenhuma valia. Nesse sentido, conforme afirmaram em *O que é a Filosofia?*

Não fazemos nada de positivo, mas também nada no domínio da crítica ou da história, quando nos contentamos em agitar velhos conceitos estereotipados como esqueletos destinados a intimidar toda a criação, sem ver que os antigos filósofos, de que são emprestados, faziam já o que se queria impedir os modernos de fazer: eles criavam seus conceitos e não se contentavam em limpar, em raspar os ossos, como o crítico ou o historiador de nossa época. Mesmo a história da filosofia é inteiramente desinteressante se não se propuser a despertar um conceito adormecido, a relançá-lo numa nova cena, mesmo a preço de voltar-se contra ele mesmo. (Deleuze; Guattari, 1992, p. 109)

Inventamos conceitos para lidar com problemas vitais, insiste o autor de *Bergsonismo*, não sendo possível pensar a criação conceitual sem levarmos em conta o campo problemático com o qual um determinado pensador busca lidar, bem como sem analisarmos as novas maneiras de pensar e de viver

³ Ao longo desse artigo operaremos com uma compreensão experimental de filosofia, para um maior detalhamento desse maneirismo filosófico deleuziano remetemos o leitor à (Vinci, 2018).

⁴ O próprio Deleuze assim o reconhece: “Eu tentava nos meus livros precedentes descrever um certo exercício do pensamento. Mas descrevê-lo não era ainda exercer o pensamento desse modo. (Analogamente, gritar “viva o múltiplo” não é ainda fazê-lo, é preciso fazer o múltiplo. E também não basta dizer “abaixo os gêneros”, é preciso escrever efetivamente de tal modo que já não existam “gêneros”, etc.). Eis que, com Félix, tudo isso se tornava possível, mesmo que falhássemos” (Deleuze; Parnet, 2004, p.27-8).

disparadas por essa criação⁵. O conceito, por conseguinte, possui um lastro procedimental, no sentido de que ele implica disparar processos capazes de modificar ou tensionar o instituído em direção ao ainda não pensado e ao ainda não vivido – traçar um plano de imanência, no jargão de *O que é a Filosofia?*. A criação conceitual, em Deleuze e Deleuze-Guattari, envolve experimentação ou o exercício da multiplicidade, a conexão de objetos heterogêneos a fim de permitir a erupção da diferença, do novo. Não basta “[...] gritar ‘viva o múltiplo, [...] é preciso fazer o múltiplo’”, como insistiu Deleuze (Deleuze; Parnet, 2004, p. 28).

A utilização, portanto, do aparato conceitual deleuziano e/ou deleuzo-guattariano deve servir para promover uma abertura em nossa maneira de pensar e de viver. Quando utilizados colados ao real, repetidos aqui e acolá para explicar determinados eventos, os conceitos operam como *decalques*⁶, ou seja, não promovem criação nenhuma, apenas possibilitam a transposição de um saber criado de antemão para análise de um determinado fato ou processo. O deleuzismo, como linguagem, parece contribuir para esse exercício de *decalque*, por insistir na aplicação de determinados conceitos para analisar eventos quaisquer, em um jogo representacional por excelência. Ora, nada mais avesso a um pensamento que sempre buscou escapar das armadilhas da representação, sobretudo por compreender a linguagem como instância criativa ao invés de representativa. Como, então, operar com o aparato conceitual deleuziano e deleuzo-guattariano? Como utilizar seus conceitos sem recair em um maneirismo estéril, em um deleuzismo? Eis o grande desafio, para o qual esse ensaio pretende tecer algumas considerações.

Para tanto, propomos recuperar uma discussão em torno do deleuzismo promovida por uma série de comentadores, para pensarmos os modos possíveis de trabalharmos com a filosofia de Deleuze e Deleuze-Guattari sem ignorarmos seu apelo procedimental. As discussões sobre o deleuzismo surgem no início da década de 2000, com a publicação dos primeiros grandes compêndios sobre o corpus deleuziano e deleuzo-guattariano, sobretudo no mundo anglo-saxão, como os livros de Ian Buchanan (2000) e Claire Colebrook (2002). Desde então, não foram poucos os comentadores que teceram considerações sobre as apropriações dos conceitos forjados pelos autores de *Mil Platôs*. No Brasil, contudo, afora um ou outro comentário pontual sobre as dificuldades de se operar com o pensamento desses autores, não encontramos obras específicas voltadas para discutir esse maneirismo. Por esse motivo, propomos seguir com a seguinte indagação: afinal, o que se compreende por deleuzismo e como combatê-lo?

Como excursão de pensamento, propomos apresentar algumas leituras em torno desse dito deleuzismo, tratando de suas características principais. Na sequência, procuraremos pensar modos de operar com o aparato conceitual deleuziano e/ou deleuzo-guattariano que possam contornar as aporias dessa linguagem e, para tanto, optamos por apresentar uma discussão sobre a dimensão problemática do conceito em Deleuze e Deleuze-Guattari e sua relação com a demanda por uma leitura em intensidade. Não se trata aqui de ofertar um guia de leitura ou um manual metodológico, mas instigar certa desconfiança para com apropriações caricatas e/ou modismos, algo criticado pelo próprio Deleuze, e insistir sobre a necessidade de operarmos com seu pensamento sem abdicar de sua força plástica (Malabou, 2020).

⁵ Por essa razão, a invenção conceitual envolve também a criação de uma outra sensibilidade, uma sensibilidade filosófica (Deleuze, 2006). Essa sensibilidade filosófica possibilitaria mensurar a consistência de um conjunto de conceitos, os novos sentidos atribuídos a velhos problemas, permitindo-nos ultrapassá-los em direção a criação de novos problemas e/ou deslocá-los de modos a fazê-los variar. Nesse processo, modifica-se nosso pensamento e, com isso, o modo como nos relacionamos com a própria vida. Sobre essa discussão, remetemos ao artigo (Vinci, 2017).

⁶ Deleuze e Guattari, no platô intitulado Rizoma, contrapõem o decalque ao mapa, compreendendo aquele como algo próprio a um princípio arborescente de pensamento. Argumentam os autores: “Ela [lógica do decalque] tem como finalidade a descrição de um estado de fato, o reequilíbrio de correlações inter-subjetivas, ou a exploração de um inconsciente já dado camuflado, nos recantos obscuros da memória e da linguagem. Ela consiste em decalcar algo que se dá já feito, a partir de uma estrutura que sobrecondiciona ou de um eixo que suporta. A árvore articula e hierarquiza os decalques, os decalques são como folhas de árvore” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 21).

► 2 Compreendendo o deleuzismo

Em um pequeno escrito dedicado a denunciar certas apropriações do aparato conceitual deleuziano e deleuzo-guattariano, Andrew Culp (2016) nota o quanto alguns desses conceitos passaram a ser utilizados em lugares inusitados, como em um curioso relatório desenvolvido por um gerente do *Google*. Essa apropriação, em seu diagnóstico, deriva da linguagem adotada pelos/as leitores/as de Deleuze e Guattari, uma linguagem prenhe daquilo denominado pelo autor de metafísica da positividade. Conceitos como rizoma, linhas de fuga e tantos outros, em vez de abrirem nosso campo de experiência para problematizações de múltiplas ordens, surgem como soluções prontas e alegres para problemas dados de antemão e, nesse sentido, acabam se coligando com certos discursos que apregoam a necessidade de fomentarmos conexões afetivas mais potentes e outras platitudes similares, tão caras para o funcionamento do capitalismo. Para Culp (2016), em outras palavras, os conceitos desses autores passaram a integrar o jargão dos CEOs do Vale do Silício, devido à sua aderência à linguagem vazia e prenhe de promessas redentoras adotada nesse meio.

Outro comentador, Joshua Ramey (2012), corrobora essa leitura ao insistir em um certo hermetismo das apropriações da filosofia deleuziana e deleuzo-guattariana. Os conceitos dos autores de *O que é a Filosofia?*, ao serem apropriados de maneira apressada e sempre positiva, assumem uma aura mística, semelhante à dos mantras e outras palavras de ordem usadas por seitas diversas — mormente aquelas de teor esotérico, voltadas à ressignificação de nossa relação com o espaço sensível sem recorrer a ideias de paraíso e/ou inferno. Traçar linhas de fuga e produzir rizomas, brinca Ramey (2012), pode soar como um dos princípios para alcançar a iluminação cósmica tão cara a certas tradições espirituais. Da defesa de um encontro intensivo com os signos para a promoção do pensamento, presente tanto em *Proust e os Signos* quanto em *Diferença e Repetição*, até a compreensão tardia do plano de imanência como espaço vital prenhe de virtualidades, encontramos diversos pontos de contato entre a filosofia deleuziana ou deleuzo-guattariana e essas filosofias herméticas — quase todas marcadas por uma valoração imanente da vida. Não sabemos muito bem como operar um devir — embora possamos categorizá-lo com base nas pistas legadas por Deleuze e/ou Deleuze-Guattari —, mas, independentemente dessa dificuldade, nos valem da expressão como se ela fosse portadora de uma aura redentora para problemas que nos foram legados, uma noção capaz de propiciar uma vida outra e/ou um pensamento mais benfazejo. Para Ramey (2012), essas leituras místicas geram certo conformismo, e os conceitos forjados pelos autores de *Mil Platôs* deixam de operar como tensionadores de nosso espaço vivido, deixando de disparar processos propriamente filosóficos.

Culp, ao questionar essas apropriações neoliberais e/ou espirituais, apregoa a necessidade de “matarmos nossos ídolos” (Culp, 2016, p. 7), ou seja, de combatermos os próprios slogans deleuzianos que, a seu ver, constituem a principal característica do deleuzismo. Transmutados em clichês, os conceitos deleuzianos e/ou deleuzo-guattarianos acabam por gerar uma imagem do pensamento e, como nos lembra o próprio Deleuze, a construção de uma nova imagem do pensamento, ou de um pensamento sem imagem, implica combater e destruir os clichês. Nesse sentido, em *Dark Deleuze*, Culp procura pensar formas de combater essas apropriações apressadas a partir de elementos da própria filosofia desses autores, recuperando seus aspectos destrutivos e negativos. Pouco antes da leitura proposta por Culp, Ramey (2012) já defendia algo similar, como forma de evitar cairmos em discursos salvacionistas. Ambos os comentadores buscam recuperar esse outro Deleuze, menos otimista e mais combativo, como forma de evitar um esvaziamento de sentido típico de certo tipo de apropriação, uma apropriação responsável por transformar os conceitos deleuzianos e/ou deleuzo-guattarianos em mantras ou algo que o valha.

A preocupação desses autores recupera questões trabalhadas por outros comentadores, como Ian Buchanan (2000), Jean-Michel Salanski (2008) e Jean-Clet Martin (2016), todos interessados em pensar como operar com os conceitos de Deleuze e Guattari sem transmutá-los em palavras de ordem vazias. Para todos eles, esse aparato conceitual apresenta dificuldades em sua aplicação, justamente por conta de certa aura vanguardista (Salanski, 2008) e/ou salvacionista (Martin, 2016), capaz de encantar num primeiro momento, mas que logo perde seu charme por não entregar a radicalidade e/ou a salvação prometida. Essa aplicação encantada, geralmente feita por meio da transposição de conceitos para campos problemáticos pré-estabelecidos de forma a decalcá-los, tende a gerar uma retórica vazia que não produz movimentos de pensamento. Esse modo de apropriação foi denominado por Buchanan (2000) de *deleuzismo*, um dos primeiros autores a se valer dessa expressão.

No livro *Deleuzism: a metacommentary*, Buchanan (2000) define o *deleuzismo* não como sinônimo do pensamento de Deleuze, mas como o modo particular pelo qual esse pensamento foi apropriado, sistematizado e tornado operável em diversos campos do saber, como a teoria cultural, a crítica literária e os estudos políticos. Trata-se, segundo o autor, de uma construção discursiva que transforma o pensamento deleuziano em um estilo conceitual reconhecível, muitas vezes reduzido a um vocabulário de noções como rizoma, multiplicidade e desterritorialização, deslocando-o de sua complexidade filosófica original. Para Buchanan, o *deleuzismo* emerge da necessidade de tornar Deleuze legível e útil, mas essa operação de tradução acarreta riscos de empobrecimento conceitual e despolitização.

Os/as leitores/as de Deleuze e Deleuze-Guattari, prossegue o autor, deveriam preocupar-se em pensar como os conceitos funcionam, que movimentos são por eles disparados, e não o que eles significam ou como poderiam resolver problemas já formulados. Ao pensarmos em termos de significado, por um lado, passamos a compreender os conceitos como entidades estanques, desconsiderando o campo problemático ao qual estão coligados. E, ao aplicá-los como se fossem soluções prontas para problemas construídos de véspera, não apenas corremos o risco de não os resolver como retornamos à necessidade de explicar o aparato conceitual e os motivos que levaram à sua aplicação. Seria preciso, ao recuperar um ou outro termo deleuziano e/ou deleuzo-guattariano, operacionalizá-los buscando produzir movimentos de pensamento, por meio do qual novas perspectivas são produzidas e outros problemas são evocados. Não se trata de explicar nem de resolver, mas de disparar processos de pensamento — de experimentar uma problematização capaz de abrir o que outrora parecia resolvido a novos questionamentos, ou de problematizar aquilo que sequer era considerado um problema.

Essa maneira de trabalhar, segundo Buchanan (2000), implica pensar o jogo da dramatização, tão caro a Deleuze (2006), e que tendemos a esquecer ao nos utilizarmos de seu referencial teórico. A dramatização do conceito — algo que Deleuze transmutou em método — implica deslocar a questão sobre a essência das ideias, a pergunta “o que é?”, para indagações dinâmicas: “quem?”, “quanto?”, “como?”, “onde?”, “quando?” etc. Essa preocupação inspirou seu apelo, em *Diferença e Repetição*, por uma escrita filosófica que soasse como um romance policial ou uma ficção científica. Para o filósofo francês, em outras palavras, sempre procurou operar com o aspecto dinâmico do pensamento, em detrimento de sua fixação em categorias estanques:

A questão *que é?* prejulga o resultado da pesquisa, supõe que a resposta é dada na simplicidade de uma essência, mesmo que seja próprio dessa essência simples se desdobrar, contradizer-se etc. Estamos aí no movimento abstrato, não se pode mais reaver o movimento real, aquele que percorre uma multiplicidade como tal. (Deleuze, 2006b, p. 152)

Categorias estanques, por mais que comportem desdobramentos posteriores, não dramatizam movimentos reais. Buchanan (2000), recuperando esse apelo à dramatização, nota que o modo deleuziano de filosofar implica o risco de operarmos abstratamente com conceitos voltados a produzir dinamismos — e, com isso, não produzirmos nada além de um vocabulário pseudo-vanguardista, o dito deleuzismo. Dinamismos, nesse sentido, significam problematizações diversas: a abertura do campo do pensamento a outras formas de indagação e de relação com os objetos sensíveis. Aplicar um conceito como o de devir ou o de rizoma para explicar determinado evento ou resolver determinada questão implica essencializá-lo e estancar os fluxos de pensamento que sua experimentação poderia disparar. Como observa Jean-Clet Martin (2016), esse dinamismo envolve o tensionamento de formas de pensamento vigentes, a abertura de novos campos problemáticos, e não a produção de conformações e/ou interpretações.

Nesse sentido, seguindo o diagnóstico de Buchanan (2000) e Martin (2016), de nada adianta aplicar conceitos dinâmicos, como o de devir, para explicar ou ilustrar processos. A aplicação desse aparato conceitual deveria produzir questionamentos não previstos de antemão — deveria nos inquietar, promovendo um novo campo de problematização. Apenas ao levarmos em conta esse efeito esperado dos conceitos dinâmicos forjados por Deleuze e Deleuze-Guattari — efeito que não visa encerrar discussões ou explicar eventos, mas sim promover novos problemas — é que podemos compreender seu apelo:

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Toda a crítica estruturalista da série parece inevitável. Devir não é progredir nem regredir segundo uma série. E sobretudo devir não se faz na imaginação, mesmo quando a imaginação atinge o nível cósmico ou dinâmico mais elevado, como em Jung ou Bachelard. Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o devir-animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna “realmente” animal, como tampouco o animal se torna “realmente” outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. (Deleuze; Guattari, 2008, p. 18)

Um conceito dinâmico, em outras palavras, não deve produzir nada além de dinamismos: impulsionar o pensamento para zonas não previstas⁷. O conceito de devir, portanto, não visa criar um quadro analítico de similitude entre objetos heterogêneos, mas sim promover sua aproximação e transmutação em algo inteiramente novo. Interessa, não os termos envolvidos — o deleuzismo —, mas o processo disparado. Essa insistência no caráter processual e intensivo dos conceitos se manifesta, talvez, no principal apelo deleuziano e deleuzo-guattariano: o de uma leitura em intensidade, possivelmente a única forma eficaz de combater um maneirismo estéril. Para compreendermos o modo de funcionamento dessa leitura, antes devemos atentar para a especificidade dessa compreensão do conceito como um operador problemático.

► 3 O conceito como operador problemático

Se, como afirmam Deleuze e Guattari em *O que é a Filosofia?* (1992), filosofar consiste na criação de conceitos, essa criação não se realiza como uma mera nomeação do real nem como a aplicação de noções prévias a objetos sensíveis — procedimento que os autores denominam, em certa ocasião, de

⁷ Em um texto tardio, *A literatura e a vida*, Deleuze (2008) compreenderá o devir como um processo sempre inacabado envolvendo uma passagem de vida, uma vida que ultrapassa qualquer vivente e qualquer vivido. A despeito da mudança vocabular, o intuito permanece: um conceito como o de devir implica a aplicação de uma força, uma potência capaz de permitir o pensamento ou a vida seguir outros fluxos.

decalque. Ao contrário, trata-se de uma invenção que emerge em resposta a uma necessidade imanente do pensamento. Cada conceito nasce do encontro com um problema específico, de uma urgência que o pensamento enfrenta ao se deparar com aquilo que ainda não consegue nomear nem compreender. Por isso, todo conceito é inseparável de um problema que o torna possível e de personagens conceituais que o sustentam e o encarnam no pensamento. Essa articulação permite perceber o quanto em *O que é a Filosofia?* permanece a compreensão deleuziana em torno da necessidade de um método de dramatização.

Os personagens conceituais são figuras fictícias e/ou históricas, mas jamais arbitrárias: eles funcionam como operadores do pensamento, encarnando maneiras de pensar e percorrer o problema filosófico em questão. Diferentemente de exemplos ou ilustrações, os personagens conceituais não servem para representar o conceito; eles são seus coautores. Ao pensar, não o fazemos a partir de uma posição neutra ou desinteressada, mas a partir de um certo ponto de vista implicado — uma figura que dramatiza, intensifica e problematiza a criação conceitual. Assim como o problema exige o conceito, o conceito exige uma figura que o sustente, o atravesse e o faça ressoar em meio ao campo do pensamento. Em conjunto, o problema, o conceito e o personagem conceitual constituem o plano de imanência da filosofia — aquilo que, segundo Deleuze e Guattari (1992), não se confunde com os conceitos produzidos, mas consiste na imagem do pensamento que os torna possíveis, ou seja, na maneira como o pensamento se orienta a si mesmo, no modo como se arrisca a pensar. O plano de imanência aponta, ainda, para a dimensão sensível e intuitiva do campo problemático, exigindo do filósofo uma experimentação constante, um exercício tateante em busca dos problemas reais.

Por esse motivo, pensar não é representar, mas criar – fazer com que algo passe a existir como problema. Um conceito, assim compreendido, não se dirige à resolução de um problema dado, mas à abertura de um novo campo problemático. Ora, para esmiuçar essa sua compreensão, Deleuze recorrerá às personagens de Dostoiévski:

Nos personagens de Dostoiévski, produz-se muitas vezes algo bastante curioso, que pode dizer respeito a um pequeno detalhe. Geralmente, eles são muito agitados. Um personagem sai de casa, desce até a rua e diz: “Tânia, a mulher que amo, me pede ajuda. Vou correndo, ela morrerá se eu não for”. Ele desce a escada e encontra um amigo, ou vê um cão atropelado, e esquece, esquece completamente que Tânia o espera, à beira da morte. Ele se põe a falar, cruza com outro camarada, vai até sua casa tomar chá e, de súbito, diz novamente: “Tânia me espera, é preciso que eu vá”. O que significa tudo isso? Em Dostoiévski, os personagens são perpetuamente vítimas da urgência e, ao mesmo tempo em que eles são vítimas dessas urgências, que são questões de vida ou morte, eles sabem que há uma questão ainda mais urgente, embora não saibam qual. E é isso que os paralisa. Tudo se passa como se, na maior urgência — “É um incêndio, é preciso que eu vá” —, eles se dissessem: “Não, existe algo ainda mais urgente. Não moverei um dedo até saber do que se trata”. É “O Idiota” (romance de Dostoiévski filmado por Kurosawa). É a fórmula de “O Idiota”: “Veja, há um problema mais profundo. Qual problema, não saberia dizer ao certo. Mas me deixe. Tudo pode arder... É preciso encontrar esse problema mais urgente”. (Deleuze, 2016, p. 336)

Nessa bela cena, na qual emerge um importante personagem conceitual, o idiota, o foco recai sobre a busca. Recusando as urgências impostas, os problemas pré-fabricados, o idiota segue um caminho errante em busca de reais problemas, aqueles mais urgentes e que não são explícitos. O conceito, podemos inferir, serve para conferir esse dinamismo ao pensamento. Por essa razão insistimos que a produção de um novo campo problemático só é possível se compreendermos o conceito como um operador de pensamento: ele não comunica um sentido preexistente, mas força o pensamento a mover-se. O conceito

não serve para explicar um objeto, como se fosse uma ferramenta, mas para produzir, em conjunto com esse objeto, um novo agenciamento, um novo plano de visibilidade, de sensibilidade e de ação. Por isso, conceitos como rizoma, devir, plano de imanência ou corpo sem órgãos não podem ser entendidos como categorias aplicáveis a priori: eles só fazem sentido na medida em que disparam movimentos de pensamento, isto é, movimentos de problematizações. São categorias, por conseguinte, utilizadas como forma de tensionar os ditos falsos problemas, compreendidos como problemas pré-fabricados e que possibilitam um número limitado de respostas, todas elas também pressupostas. Sobre esses falsos problemas, Deleuze desde *Bergsonismo* procura formas de questioná-los. Ali, o filósofo francês comenta:

Com efeito, cometemos o erro de acreditar que o verdadeiro e o falso concernem somente às soluções, que eles começam apenas com as soluções. Esse preconceito é social (pois a sociedade, e a linguagem que dela transmite as palavras de ordem, “dão”-nos problemas totalmente feitos, como que saídos de “cartões administrativos da cidade”, e nos obrigam a “resolvê-los”, deixando-nos uma delgada margem de liberdade). Mais ainda, o preconceito é infantil e escolar, pois o professor é quem “dá” os problemas, cabendo ao aluno a tarefa de descobri-los a solução. Desse modo, somos mantidos em escravidão. A verdadeira liberdade está em um poder de decisão de constituição dos próprios problemas: esse poder, “semidivino”, implica tanto o esvaecimento de falsos problemas quanto o surgimento criador de verdadeiros. (Deleuze, 2012, p. 11)

Essa concepção de problema é o que leva Deleuze (2006) a recusar, em *Diferença e Repetição*, a ideia de que o pensamento começa com a boa vontade ou com o reconhecimento de verdades previamente definidas. Pensar, para ele, só começa com o choque, com o encontro com algo que nos força a pensar. Por isso, ele recusa o modelo tradicional da imagem dogmática do pensamento, segundo a qual pensar seria julgar, reconhecer, classificar, utilizando para tanto categorias pré-estabelecidas ou buscando solucionar problemas previamente definidos. A essa imagem ele opõe uma filosofia da diferença e da experimentação, por meio da qual o conceito deve ser dramatizado, isto é, colocado em movimento, em cena, em risco, forçando “[...] o pensamento a ir além de si.” (Deleuze, 2006, p. 153)

Nesse sentido, um conceito é menos um conteúdo e mais um gesto, um tipo de movimento que exige ser experimentado em ato. Pensar conceitualmente é, portanto, dramatizar os problemas, não os representar. Não se trata de perguntar “o que é?”, mas de deslocar essa pergunta para “quem?”, “como?”, “onde?”, “quando?”, “quanto?”, produzindo com isso uma pluralização das respostas possíveis e um tensionamento das formas de saber vigentes. No entanto, o que ocorre frequentemente, como notam Culp (2016) e Buchanan (2000), é que os conceitos criados por Deleuze e Guattari são capturados por lógicas de aplicação e instrumentalização. O que era criação vira palavra de ordem. O que era movimento vira metáfora. O que era problema vira solução. O conceito, assim, perde sua força problematizadora e torna-se uma palavra de ordem. Nesse processo, o pensamento não se abre, mas se fecha sobre si mesmo, reencenando o reconhecimento ao qual Deleuze sempre resistiu.

Essa redução enfraquece o potencial político e ontológico do pensamento deleuziano. Como observa Claire Colebrook (2002), o risco desse deleuzismo não está apenas no uso excessivo dos conceitos, mas em seu uso redundante e sem consequência: os conceitos deixam de operar, deixam de produzir novas miradas para antigos problemas ou a produção de novos problemas. Eles ilustram, adornam, animam discursos que permanecem essencialmente estáticos. É como se falássemos de rizoma sem jamais nos colocarmos em risco com a ideia de multiplicidade. Desassossegar, perturbar, tensionar: esses são efeitos esperados de uma filosofia que pensa com conceitos dinâmicos, e não com essências. Pensar com

Deleuze exige, portanto, pensar contra o deleuzismo — contra a captura dos conceitos em fórmulas, estilos, dispositivos de autoridade. É essa a proposta que Jean-Clet Martin (2016) retoma ao afirmar que os conceitos deleuzianos não devem produzir conformações, mas dissonâncias, estranhamentos, afetos em fuga. Para o comentador, “[...] uma leitura de Deleuze que não for também uma experimentação sensível é uma traição. Não se trata de repetir os conceitos, mas de entrar com eles num processo” (Martin, 2016, p. 21, tradução nossa)

Esse modo de pensar os conceitos, compreendendo-os como invenções voltadas para criação de problematizações, implica modos de utilização da filosofia deleuziana e deleuzo-guattariana que não envolvam a mimetização de seu vocabulário conceitual, os maneirismos típicos do deleuzismo expressos na mera aplicação dos conceitos ao real. Essa aplicação imediatista opera, quando muito, deslocamentos triviais, mais decorativos do que inventivos. Os conceitos forjados por Deleuze e Deleuze-Guattari, assim, buscam romper com o reconhecimento, para fazer existir o que antes não podia ser pensado. O conceito, como operador problemático, é aquilo que nos força a pensar de novo, a deslocar nossas categorias, a buscar outros problemas. Pensar, enfim, não é aplicar conceitos, mas disparar processos problematizadores, experimentando com eles a invenção de novas formas de vida e de pensamento. Contra o deleuzismo, a tarefa continua sendo: criar conceitos que resistam à captura — e que devolvam ao pensamento sua potência de perturbar e problematizar.

► 4 Ler em intensidade: a leitura como prática de pensamento

Se os conceitos não são instrumentos para nomear o real, tampouco a leitura pode ser entendida como uma operação de decodificação ou reconhecimento de sentidos previamente definidos. O gesto de ler, quando mobilizado em relação aos textos de Deleuze e Guattari, não pode ser assimilado a uma hermenêutica da compreensão, tampouco a uma pedagogia da explicação. O que se exige é uma outra postura de leitura, implicando uma leitura em intensidade, uma prática que não visa decifrar o texto, mas entrar em ressonância com seus movimentos, capturar sua velocidade, sua curvatura, seus planos de consistência. Ler, nesse sentido, não é extrair significado — é pensar com, sentir com, produzir com o texto. Em sua *Carta a um crítico severo*, Deleuze assim se referiu a esse outro modo de ler:

Essa outra leitura é uma leitura em intensidade: algo passa ou não passa. Não há nada a explicar, nada a compreender, nada a interpretar. É do tipo ligação elétrica. Corpo sem órgãos, conheço gente sem cultura que compreendeu imediatamente, graças a seus próprios “hábitos”, graças à maneira de se fazer um. Essa outra maneira de ler se opõe à anterior porque relaciona imediatamente um livro com o Fora. Um livro é uma pequena engrenagem numa maquinaria exterior muito mais complexa. (Deleuze, 2007, p. 16-7)

A ideia de que a leitura implica um movimento ativo, voltado para conectar elementos de um livro em um outro espaço, heterogêneo, sempre encantou Deleuze. Em *Proust e os Signos* (2022), por exemplo, o filósofo francês argumenta que ler não consiste na busca por significados ocultos depositados no texto — como se este guardasse um conteúdo profundo a ser revelado por um/a leitor/a atento/a e bem treinado/a. Essa concepção hermenêutica, orientada pela suposição de um sentido pré-existente, pressupõe a existência de uma verdade escondida no texto, cabendo ao/a leitor/a desvelá-la por meio de uma interpretação correta. Tal concepção, porém, reduz a leitura a um ato de tradução passiva, por meio do qual o/a leitor/a se submete a decodificar um enigma cuja resposta já estaria determinada.

Ora, nessa chave, prolongamos para o campo da leitura uma mesma crítica forjada por Deleuze (2012) ao abordar os falsos problemas — aqueles que não emergem de uma exigência real do pensamento, mas que lhe são impostos a partir de pressupostos mal colocados e que admitem apenas um número limitado e pré-formatado de respostas. No domínio da leitura, os falsos problemas se apresentam justamente quando a atividade de ler acaba sendo reduzida à identificação de uma mensagem cifrada ou de uma intenção autoral que o/a leitor/a deve decodificar corretamente. Trata-se de uma leitura que opera com perguntas mal formuladas: *o que o autor quis dizer? qual é o verdadeiro sentido do texto?* — perguntas que pressupõem a existência de uma resposta certa, oculta, à espera de ser encontrada.

Essa forma de ler, subordinada a uma lógica representacional, tende a estagnar o pensamento, por não permitir que o texto se abra à multiplicidade de sentidos e à criação de novos problemas. O/a leitor/a, nesse regime, não é interpelado a pensar, mas apenas a aplicar uma chave interpretativa adequada ao enigma apresentado. Tal como nos falsos problemas descritos por Deleuze em *Bergsonismo* (2012), a questão não está em resolver um dado, mas em interrogar a própria formulação da pergunta: o que autoriza a ler um texto como contendo uma verdade encoberta? Por que insistir em encontrar soluções onde talvez o texto proponha, antes, deslocamentos?

Prolongar a crítica aos falsos problemas para a leitura, portanto, implica deslocá-la de uma atividade de reconhecimento para uma prática de experimentação. Ler, nesse sentido, não é confirmar uma interpretação possível entre várias, mas acompanhar os modos pelos quais o texto se desdobra em força, produzindo efeitos, variações, movimentos. É quando a leitura deixa de buscar o sentido já dado e começa a colocar o pensamento em variação que ela se torna um verdadeiro exercício filosófico — não resolvendo um problema imposto, mas criando novas condições para que outros problemas possam emergir.

Retornando à *Proust e os Signos*, Deleuze (2022) sugere pensar a leitura como um exercício de decifração — não de algo oculto, mas de algo que *exige* ser interpretado apenas quando se revela problemático. A leitura, nesse sentido, não responde a um código secreto, mas a um signo que aparece como força ou exigência. O signo, para Deleuze, não remete a um conteúdo latente, mas convoca o pensamento a se mover, a criar, a inventar um sentido que não preexistia. A decifração não é, portanto, uma revelação, mas uma invenção: ela se dá quando o leitor é afetado por algo que escapa à compreensão imediata, quando um detalhe, uma inflexão, um ritmo ou uma imagem fazem com que o pensamento se desloque, forçado a inventar uma resposta. Como diz Deleuze, “o signo não é o aparecimento de algo que estava escondido; é o aparecimento de algo que força a pensar” (Deleuze, 2022, p. 15).

É essa antecipação do ainda por vir que define a leitura em intensidade: um relacionar-se com o texto como campo de forças, como dispositivo de problematização e não como depósito de conteúdo. A leitura, nesse modo intensivo, não visa saber o que Deleuze ou Deleuze-Guattari quiseram dizer, mas sim experimentar o que o texto *faz*, o que ele *pode* fazer em nós. Ler, assim, é deixar-se afetar por signos que não explicam, mas exigem pensamento; é acompanhar os desvios e as bifurcações que o texto traça em nós. Trata-se, portanto, de uma leitura que não busca significados estáveis, mas que se afirma como um movimento criador, capaz de produzir novos problemas, novos agenciamentos e novos modos de pensar. Brian Massumi, comentando esse aspecto do texto deleuziano e deleuzo-guattariano nomeia isso de forma precisa ao distinguir entre interpretação e experimentação: “A questão não é ‘o que isso significa?’, mas ‘o que isso faz?’. Uma leitura intensiva é uma leitura orientada para o acontecimento, para a produção de sensações e devires” (Massumi, 2021, p. 12).

Essa atitude demanda que o/a leitor/a suspenda o impulso de traduzir conceitos em exemplos, de aplicar ideias a objetos familiares. Exige, em vez disso, que ele/a aceite o desconcerto, que permaneça

na indeterminação inicial, que se deixe atravessar pelas zonas de sombra e pelas fulgurações do texto. É, nesse sentido, uma leitura afectiva e performativa, que não busca domínio sobre o texto, mas uma implicação com ele. Jean-Clet Martin (2016), retomando esse gesto, afirma que só se lemos Deleuze com fidelidade se formos capazes de sentir a força dos conceitos, experimentando-os — e não apenas compreendê-los em sua função descritiva. Para o comentador: “Uma leitura de Deleuze que não for também uma experimentação sensível é uma traição. Não se trata de repetir os conceitos, mas de entrar com eles num processo” (Martin, 2016, p. 21). Em outros termos, seguindo pistas legadas pelo próprio Deleuze, necessitamos construir uma outra relação com seus textos, com os conceitos ali apresentados, uma relação mais experimental.

Mas uma boa maneira de ler hoje em dia, seria tratar um livro como se ouve um disco, como se vê um filme ou uma emissão televisiva, como se recebe uma canção: qualquer tratamento do livro que exija um respeito especial, uma atenção de outro tipo, vem do passado e condena definitivamente o livro. Não há nenhuma questão de dificuldade nem de compreensão: os conceitos são exatamente como sons, cores ou imagens. São intensidades que vos são ou não convenientes, que passam ou não passam. Pop’filosofia. Não há nada a compreender, nada a interpretar. (...) É a boa maneira de ler: todos os contra-sensos são bons, na condição todavia de que não consistam em interpretações mas que digam respeito ao uso do livro, que multipliquem o seu uso, que construam uma língua nova no interior da sua língua. (Deleuze; Parnet, 2004, p. 14-5)

Essa postura desloca radicalmente a função da leitura no campo da filosofia e da pesquisa. Ler não é preparar um referencial teórico, mas procurar acessar o impensado do pensamento. Uma leitura em intensidade transforma o/a leitor/a: ela o/a arrasta, o/a atravessa, o/a coloca em movimento. E justamente por isso não pode ser substituída por uma leitura de reconhecimento ou por uma paráfrase — pois nesse tipo de leitura o texto é encerrado, domesticado, convertido em explicação. Nesse diapasão, por conseguinte, um texto não serve para ser decalcado, mimetizado. Uma boa interpretação só faz sentido se ela ampliar nosso campo de experimentação, um conceito só serve se ele for tornado operacional.

► 5 Considerações Finais

Falar das dificuldades de se trabalhar com Deleuze e Deleuze-Guattari não se configura como uma novidade. Claire Colebrook (2002), por exemplo, observa que essa dificuldade deriva da impossibilidade de “usar” Deleuze como se usa um manual, algo que torna sua leitura simultaneamente instigante e frustrante: “Ler Deleuze é se mover com um texto que não se estabiliza, que não se deixa capturar. A leitura em intensidade exige perder o chão, aceitar o risco de não saber” (Colebrook, 2002, p. 3). Esse risco é muitas vezes rejeitado nas leituras acadêmicas mais normativas, nas quais os conceitos são rapidamente explicados e alocados em um sistema coerente. Como já apontado anteriormente, é assim que se constitui o que Buchanan chamou de deleuzismo: a organização do pensamento deleuziano e/ou deleuzo-guattariano em um conjunto de noções reconhecíveis, estáveis e aplicáveis. Contra esse movimento de captura, a leitura em intensidade resiste: ela desfaz a estabilidade do sentido, dissolve a coerência aparente e restitui aos conceitos seu poder de inquietar, de produzir estranhamento.

Ler em intensidade, portanto, não é um método — é uma ética. Uma ética da experimentação, da não conformidade, da abertura. Uma ética, acreditamos, expressa em certas incitações, como aquela por uma leitura em intensidade. Ler em intensidade é aceitar que um texto pode fazer mais do que

informar — ele pode transformar. Pode abrir um campo problemático ali onde antes havia apenas reconhecimento. Pode gerar afetos onde antes havia apenas categorias. Pode provocar desdobramentos imprevisíveis no modo como se ensina, se investiga, se escreve. Talvez por isso a leitura em intensidade não seja “útil” nos moldes acadêmicos convencionais. Ela é, no entanto, potente. E sua potência não está em fornecer conteúdos ou argumentos, mas em introduzir o pensamento num campo de variação contínua, de instabilidade, de criação. Essa leitura não é sobre o texto, mas com o texto. E o que ela produz — se bem-sucedida — não é uma resposta, mas uma nova pergunta, um novo problema... uma nova ética, pois.

► Referências

- BUCHANAN, I. 2000. *Deleuzism: a metacommentary*. Carolina do Norte: Duke University Press.
- COLEBROOK, C. 2002. *Gilles Deleuze*. Londres: Routledge.
- CULP, A. 2016. *Dark Deleuze*. Mineapolis: Minnesota Press.
- DELEUZE, G. 2006a. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, G. 2006b. *A Ilha Deserta e outros textos*. São Paulo: Estação Liberdade.
- DELEUZE, G. 2007. *Conversações*. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, G. 2008. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, G. 2012. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, G. 2016. *Dois Regimes de Loucos*. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, G. 2022. *Proust e os Signos*. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1992. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1995. *Mil Platôs*. vol. 1. São Paulo: editora 34.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 2008. *Mil Platôs*. vol. 3. São Paulo: editora 34.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 2010. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. 2004. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D'Água.
- DOSSE, F. 2010. *Deleuze e Guattari: biografias cruzadas*. Porto Alegre: Artmed.
- ESCOBAR, C. 1991. *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Editora Holon.
- MALABOU, C. 2020. *Au Voleur! Anarchisme et philosophie*. Paris: PUF.
- MARTIN, J.-C. 2016. *Le Siècle Deleuzien*. Paris: Éditions Kimé.
- MASSUMI, B. 2021. *Parables for the Virtual: movement, affect, sensation*. Carolina do Norte: Duke University Press.
- RAMEY, J. 2012. *The Hermetic Deleuze: philosophy and spiritual order*. Carolina do Norte: Duke University Press.

SALANSKI, J.-M. 2008. Deleuze, la transcendance et le slogan. In: *Rue Descartes*, Paris, 1(59): p. 8-18.

SILBERTIN-BLANC, G. 2010. *Deleuze et L'Anti-Oedipe*: la production du désir. Paris: PUF.

UNO, K. 2016. *Guattari*: confrontações. São Paulo: N-1 edições.

VINCI, C. F. R. G. 2017. Humorística e sensibilidade filosófica em Gilles Deleuze. In: *Prometheus-Journal of Philosophy*, 10(23): pp. 167-187.

VINCI, C. F. R. G. 2018. O conceito de experimentação na filosofia de Gilles Deleuze. In: *Sofia*, 7(2): p. 322-342.

Declaração de Disponibilidade de Dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Submetido: 26 de junho de 2025.

Aceito: 03 de março de 2026.