

DELEUZE CRÍTICO: KANT COMO ESTRATÉGIA FILOSÓFICA

*DELEUZE THE CRITIC: KANT AS A PHILOSOPHICAL
STRATEGY*

Carla dos Santos Custodio
Universidade de São Paulo, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v4i1.158>

RESUMO: O presente artigo investiga a relação entre Gilles Deleuze e Immanuel Kant a partir da seguinte hipótese: Kant ocupa um lugar estratégico na filosofia deleuziana, e compreender essa estratégia é condição para entender o que Deleuze pensa por filosofia. Estratégico significa, aqui, duas coisas: Kant funciona como condição negativa, cujo rigor torna visível onde a crítica se limitou, e como fornecedor de conceitos que Deleuze vai torcer: o transcendental, a síntese, as faculdades produzindo o que nomeia empirismo transcendental. O ponto de partida é a formulação da crítica que Deleuze reconhece em Kant: o primeiro filósofo a conceber a crítica como tarefa total e positiva. Esse reconhecimento é inseparável de uma denúncia: a crítica kantiana permanece incompleta porque não interroga os valores em nome dos quais seu tribunal foi instituído. É a partir de Nietzsche que Deleuze nomeia esse limite, opondo ao método abstrato kantiano um método genealógico capaz de perguntar quais forças e quais interesses sustentam os pressupostos do próprio pensamento. O artigo argumenta ainda que essa leitura provoca um duplo estranhamento entre leitores kantianos e leitores de Deleuze, tratado não como problema, mas como confirmação de que o uso estratégico funcionou.

PALAVRAS-CHAVE: Crítica. Método. Transcendental. Empirismo Transcendental.

ABSTRACT: This article investigates the relationship between Gilles Deleuze and Immanuel Kant based on the following hypothesis: Kant occupies a strategic place in Deleuzian philosophy, and understanding this strategy is a condition for grasping what Deleuze means by philosophy. Strategic here implies two things: Kant functions as a negative condition, whose rigor makes visible where critique reached its limits, and as a source of concepts that Deleuze will twist, the transcendental, synthesis, the faculties, producing what he calls transcendental empiricism. The starting point is



the formulation of the critique that Deleuze acknowledges in Kant: the first philosopher to conceive of critique as a total and positive task. This recognition is inseparable from a denunciation: Kantian critique remains incomplete because it does not interrogate the values in whose name its tribunal was instituted. It is through Nietzsche that Deleuze names this limit, opposing to the Kantian abstract method a genealogical method capable of asking which forces and which interests sustain the very presuppositions of thought. The article further argues that this reading provokes a double estrangement among Kantian readers and readers of Deleuze alike, treated not as a problem, but as confirmation that the strategic use has worked.

KEYWORDS: Critique. Method. Transcendental. Transcendental Empiricism.

Introdução

A filosofia de Gilles Deleuze resiste às classificações apressadas. Ela não se enquadra facilmente entre as vertentes do pensamento contemporâneo: não é uma fenomenologia, não é um estruturalismo, não é uma filosofia analítica. E, no entanto, tem um interesse claro: quer ser crítica. Crítica no sentido que a modernidade filosófica lhe conferiu, a saber: a crítica como interrogação das condições, como exame daquilo que torna possível o pensamento, a experiência.

É pela via da crítica que este artigo pretende conduzir a discussão. Fazê-lo, porém, implica um percurso que pode causar estranhamento em mais de uma direção. Para os leitores ortodoxos de Kant, a aproximação de Deleuze a Kant pode parecer uma deformação dos textos kantianos: um uso demasiado livre de uma filosofia que exige rigor sistemático. Para alguns leitores de Deleuze, por outro lado, insistir nessa relação pode parecer um desvio, como se reduzir uma filosofia da diferença a um debate com Kant fosse empobrecer seu alcance. Entretanto, este artigo considera que esse duplo incômodo é produtivo: ele é o sintoma de que algo está em jogo.

A literatura que examina a relação entre Kant e Deleuze, ainda que escassa, percorreu caminhos importantes. Sauvagnargues parte do empirismo transcendental e o lê como uma homenagem hostil a Kant; Smith retorna ao problema da recusa deleuziana ao hegelianismo e à vertente pós-kantiana que Deleuze vai seguir; Machado concentra-se no problema do senso comum e na doutrina das faculdades; Lapoujade pensa os movimentos aberrantes sob a ótica da lógica deleuziana, entre outros pensadores não citados aqui. Este trabalho entra por outro lado: o que nos interessa é o problema da crítica vinculada ao transcendental: o

momento em que o transcendental kantiano, ao tentar fundar as condições do conhecimento, recorre ao fundado. É Lebrun quem, vindo da tradição kantiana, torna esse problema legível, e é por esse fio que a estratégia deleuziana vai ser lida aqui.

Deleuze não comenta os filósofos que lê: usa-os para pensar a própria filosofia, num uso peculiarmente imanente, pois não lê o autor de fora, mas por dentro. Kant ocupa, nesse método de leitura, um lugar estratégico. Estratégico denota, aqui, duas coisas. Primeiro, Kant, ao nosso ver, funciona como condição *negativa*: é a arquitetura de sua crítica que torna visível onde a crítica se limitou antes de se completar. Negativa também porque a crítica impõe um limite à razão para que ela não se volte ao dogmatismo.

Segundo, Kant funciona como criador de conceitos que Deleuze vai torcer. Como em *Nietzsche e a filosofia*, a crítica sofre inversão ao se perguntar sobre os valores; já em *Diferença e repetição*, Deleuze leva conceitos como o transcendental, a condição, a síntese a uma radicalidade que pode torná-los irreconhecíveis. Compreender Kant como condição negativa e como fornecedor de conceitos para Deleuze é aqui entender a ideia de estratégia, o objetivo das páginas que seguem.

Admirar para forçar: o duplo movimento deleuziano diante de Kant

Deleuze foi formado no vocabulário kantiano, leitura obrigatória nos programas de filosofia entre 1865 e 1960¹. A *Agrégation de philosophie*, que incluía provas sobre a história da filosofia com autores definidos a cada ano, teve Kant como figura quase permanente. Kant era lido pelos filósofos franceses desse período não como sugestão, mas como exigência institucional. A leitura da *Crítica da razão pura*, da *Crítica da razão prática* e da *Crítica da faculdade de julgar* precisava ser criteriosa, pois dela dependia a aprovação no exame que habilitava ao ensino de filosofia.

Para que Deleuze pudesse ser criativo em suas leituras, precisava antes ser rigoroso com o texto. De acordo com Smith acerca desse ponto em específico (2012, p. 60):

Quando Deleuze estava na Sorbonne, fazer filosofia significava fazer história da filosofia. Para passar no exame de *agrégation* em filosofia,

1 Podemos consultar esses dados no arquivo histórico disponibilizado pela Academie d'Amiens e nos arquivos sobre os programas de filosofia.

que permitia lecionar no sistema educacional francês, exigia-se dos estudantes a leitura atenta de textos clássicos da história da filosofia. Se eles quisessem realizar um trabalho ‘criativo’ dentro desse contexto, os estudantes de filosofia precisavam, necessariamente, fazê-lo no âmbito de leituras interpretativas desse tipo (tradução nossa).

Entender a filosofia de Deleuze é compreender como a história da filosofia o constituiu: nenhuma filosofia nasce do zero. Ela se constitui em relação e, por vezes, em atrito, sobretudo com as tradições que a precedem. No entanto, esse atrito não é uma recusa: é um método. Deleuze não abandona os filósofos que lê; usa-os o suficiente para encontrar o ponto em que sua própria filosofia pode emergir. A história da filosofia deixa de ser um registro de eventos para tornar-se condição de possibilidade do próprio ato de filosofar.

Kant ocupa, nesse movimento, um lugar singular. Não é um aliado, tampouco um adversário simples, é, nas palavras do próprio Deleuze, um inimigo que fascina (C, 2013, p. 14):

O meu livro sobre Kant é diferente, gosto dele, eu o fiz como um livro sobre um inimigo, procurando mostrar como ele funciona, com que engrenagens - tribunal da Razão, uso comedido das faculdades, submissão tanto mais hipócrita quanto nos confere o título de legisladores.

O que fascina não é a doutrina kantiana em si, mas o modo pelo qual ela se funda: a ideia de que a filosofia tem uma tarefa crítica. “Crítica — a qual devia, previamente, expor as fontes e as condições de possibilidade dessa metafísica, e precisava desbastar e nivelar um solo inteiramente inculto” (Kant, AK IV, 14, 2006, p. 70) (tradução nossa). Isso leva a pensar que, do primeiro livro publicado em 1953 ao último escrito em 1995², Deleuze usa os conceitos kantianos e o modo crítico de fazer filosofia para elaborar a sua própria filosofia. Hume é lido pela lente de Kant³; Nietzsche é lido como aquele que pretendeu refazer a *Crítica da razão pura*⁴, Proust, Bergson, Espinosa fornecem a Deleuze conceitos

2 Primeiro livro, *Empirisme et subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume* (1953), último texto, *Limmanence: une vie...* (1995).

3 Essa leitura de *Empirismo e Subjetividade* como operação filosófica própria e não como mero comentário de Hume, é sustentada por Sauvagnargues (2010) e Wielen (2023), que mostram que as monografias de Deleuze são leitura do autor comentado e construção de um problema filosófico novo. A especificidade da nossa hipótese em relação a essa leitura é identificar o vocabulário kantiano como o motor silencioso dessa construção já em 1953.

4 “Procuramos apenas destacar a estrutura formal de *A Genealogia da moral*. Se renunciarmos à ideia de que a organização das três dissertações é fortuita, precisamos concluir que Nietzsche em *A Genealogia da moral*, quis refazer a *Crítica da razão pura*” (Deleuze, NP, 1976, 42).

capazes de radicalizar o idealismo transcendental em sua tarefa crítica. De acordo com Sauvagnargues (2010, p. 33):

Ele qualifica a intuição em Bergson de análise transcendental, e a luta contra a imagem representativa do pensamento em Proust, ou a crítica da analogia e do sentido próprio em Espinosa, devem também ser compreendidas como uma contestação da lógica kantiana. Ao caracterizar os diferentes autores aos quais dedica uma obra pela sua confrontação com o kantismo, Deleuze define seu próprio projeto de retomada deslocada e sua distorção empirista da crítica kantiana (*tradução nossa*).

Cabe mencionar ainda o livro de maior fôlego sobre Kant, *A filosofia crítica de Kant*. Ali, Deleuze se propôs em 1963 não apenas descrever, para o leigo ou para o especialista, como as três *Críticas* funcionam enquanto sistema transcendental, mas apontar o que a arquitetura kantiana não resolveu ou não pôde resolver. Um desses problemas é a harmonia entre as faculdades do sujeito racional: como podem faculdades diferentes por natureza concordar quanto à identidade de um mesmo objeto? Como essa identidade é consentida e o que a justifica? Para Deleuze, a harmonia entre as faculdades não foi e não pode ser resolvida nas duas primeiras *Críticas*; sua resolução se dá apenas na última *Crítica*: (Deleuze, PCK, 2022, pp. 34-35):

O que equivale a dizer que as duas primeiras *Críticas* não conseguem resolver o problema originário da relação entre as faculdades, mas apenas indicar e nos remeter a esse problema como uma tarefa última. Todo acordo determinado supõe, de fato, que as faculdades, mais profundamente, sejam capazes de um acordo livre e indeterminado. É somente no nível desse acordo livre e indeterminado (*sensus communis aestheticus*) que poderá ser colocado o problema de um fundamento do acordo ou de uma gênese do senso comum. Por isso, não devemos esperar nem da *Crítica da razão pura* nem da *Crítica da razão prática* a resposta a uma questão que só ganhará seu verdadeiro sentido na *Crítica da faculdade do juízo*. No que diz respeito a um fundamento para a harmonia das faculdades, as duas primeiras *Críticas* só encontram a sua conclusão na última.

O que mais chama a atenção, porém, são os seus dois livros de maturidade, *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, pois é ali que Kant se torna o pivô da discussão. Se Nietzsche tentou reformular a *Crítica da razão pura* por via da *Genealogia da moral*, Deleuze faz de *Diferença e repetição*, em 1968, uma radicalização da própria primeira *Crítica*. *Lógica do sentido*, por sua vez, consagra uma ideia de sentido que não se submete a uma *lógica analítica*: não está vinculada à *estética transcendental* no plano teórico, mas a

uma instância incorporeal, aquela pensada pelos estóicos. Sauvagnargues vai além e afirma que o empirismo transcendental, ao menos em sua definição, se infere dessa homenagem hostil a Kant (2010, p. 32-33):

A definição do empirismo transcendental deduz-se logicamente dessa homenagem hostil. Kant tem razão em identificar a filosofia a uma crítica do pensamento, em efetua-la no modo transcendental de uma análise das condições de produção do pensamento, lógicas e sensíveis, e de uma clínica do pensamento, que diagnostica as patologias que o ameaçam. A Dialética transcendental analisa os mecanismos crônicos da ilusão e os meios de remediá-los. Deleuze a transpõe, no capítulo III de *Diferença e repetição*, em crítica da “imagem do pensamento”, imagem defeituosa que o pensamento dá de si mesmo quando não compreende como funciona seu modo de representação (tradução nossa).

Deleuze quer ser crítico e estabelece essa tarefa a si mesmo, mas a crítica sofre uma inversão que lhe é própria. Basta retomar a noção de crítica em Kant para ver o quanto ela vai ser radicalizada a ponto de se tornar irreconhecível. Antes disso, porém, é preciso voltar a Kant. Para o filósofo alemão, o conceito de crítica é central, como o próprio título dos três trabalhos mais importantes deixa ver⁵. É uma crítica que Kant pretendeu fazer, seja no plano teórico, no plano prático, como na faculdade de julgar. No entanto, podemos nos perguntar: qual é o sentido desse conceito, sobretudo, na primeira *Crítica* que é a que nos interessa, já que Deleuze vai questionar em *Diferença e repetição* os limites do pensamento nesse plano teórico.

Cabe esclarecer, antes de tudo, que a crítica possui um aspecto jurídico. “É por referência a esse contexto de inspiração jurídica - a *Crítica*, vale repetir, é o tribunal da razão, instituído para pronunciar-se sobre seus interesses” (Figueiredo, 2005, p. 26). É igualmente reconhecível um aspecto análogo à concepção newtoniana: pensar numa lógica da verdade que estabelecesse seus conceitos e princípios. O mais importante, entretanto, é que a crítica é uma organização provisória destinada ao restabelecimento da metafísica. De acordo com Kant (KrV B XXXVI, 2015, p. 40):

A crítica é antes a organização provisória necessária para a promoção de uma metafísica fundamental enquanto ciência, a qual tem de ser conduzida de maneira necessariamente dogmática e, segundo a mais estrita exigência, sistemática, portanto segundo os padrões (não populares) das escolas; e tal exigência, uma vez que a metafísica se

5 *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica da faculdade de julgar* (1790).

esforça para conduzir seus interesses inteiramente a priori, portanto com vistas à satisfação completa da razão especulativa, é uma exigência que não pode ser negligenciada.

Deleuze reconhece essa sistematicidade da *Crítica* e afirma, ao ler Nietzsche, que Kant foi o primeiro filósofo a conceber a crítica como total e positiva. Todavia, esse reconhecimento é seguido por uma denúncia aos seus leitores (Deleuze, NP, 1976, p. 43):

Kant foi o primeiro filósofo a compreender a crítica como devendo ser total e positiva enquanto crítica: total porque “nada deve escapar a ela”; positiva, afirmativa, porque não restringe o poder de conhecer sem liberar outros poderes até então negligenciados. Mas quais são os resultados de um projeto tão grande? Será que o leitor acredita seriamente que, na *Crítica da Razão Pura*, “a vitória de Kant sobre a dogmática dos teólogos (Deus, alma, liberdade, imortalidade) tenha atacado o ideal correspondente”, e será que se pode mesmo acreditar que Kant tenha tido a intenção de atacá-lo?

Contudo, expor que Kant concebeu uma crítica total e *positiva* pode soar paradoxal: a crítica kantiana impõe um limite, logo ela é *negativa*. Como atribuir à crítica essa positividade sem deformar o que Kant efetivamente fez? A objeção é legítima, mas pressupõe um único sentido positivo: o das ciências positivas. O próprio Deleuze o esclarece na passagem acima: positiva porque não restringe sem simultaneamente liberar.

Ao interditar o uso especulativo da razão, a crítica kantiana abre o campo prático e estético que o dogmatismo mantinha bloqueado. A limitação, entendida como condição negativa, redistribui poderes, e é essa redistribuição que Nietzsche vai interrogar pela via dos valores. É nesse sentido também que Deleuze reconhece que “Nietzsche em *A Genealogia da moral*, quis refazer a *Crítica da razão pura*” (Deleuze, NP, 1976, p. 42).

Esse querer ser crítico é o que Deleuze reconhece em Nietzsche, mas que diz mais sobre a maneira como Deleuze leu Nietzsche do que Nietzsche em si. Deleuze não está interessado em fazer uma exegese dos textos: interessa-lhe em mobilizar Kant e Nietzsche para ver como a crítica se sustenta e como pode ganhar sentidos diferentes a partir de métodos opostos. Essa dinâmica, que vai de Kant a Nietzsche, faz do pensamento de Deleuze um campo de possibilidades para o ato de filosofar: é nisso que consiste seu método de torção. A seção seguinte examina essa oposição de métodos.

O diagnóstico deleuziano a partir de Nietzsche: a falsa crítica

Se Kant foi o filósofo que colocou a crítica como tarefa central da filosofia, foi Nietzsche quem, segundo Deleuze, mostrou até onde essa tarefa precisaria ir e até onde Kant não foi. A aproximação entre os dois pensadores não é, em *Nietzsche e a filosofia*, uma mera comparação histórica: é um diagnóstico. O que separa Kant de Nietzsche não é apenas uma diferença de conteúdo, mas, a nosso ver, uma diferença de método, e é nessa diferença que se decide o que uma crítica pode ou não alcançar.

“Se resumimos a oposição entre as concepções nietzschiana e kantiana da crítica vemos que ela repousa em cinco pontos” (Deleuze, NP, 1976, p. 44). O primeiro é a limitação do método kantiano diante dos princípios transcendentais que moldam os fatos. Esse método opera por abstração: perguntando pelas condições de possibilidade da experiência, mas não por sua origem. A pergunta kantiana não deixa de ser legítima, mas carrega um problema estrutural: as condições que ela encontra permanecem exteriores ao que pretendem fundar. De acordo com Deleuze (NP, 1976, p. 43):

A filosofia transcendental descobre condições que permanecem ainda exteriores ao condicionado. Os princípios transcendentais são princípios de condicionamento e não de gênese interna. Nós pedimos uma gênese da própria razão e também uma gênese do entendimento e de suas categorias: quais são as forças da razão e do entendimento? Qual é a vontade que se esconde e que se exprime na razão? Quem se mantém atrás da razão, dentro da própria razão?

Nietzsche propõe um método baseado em princípios genéticos, não transcendentais, o que Deleuze considera plásticos: esses princípios referem-se aos sentidos, às interpretações e aos valores de crenças. Só os princípios genéticos podem realizar uma crítica imanente que Kant havia proposto. Kant, porém, entrou em contradição: como “[...] fazer da razão ao mesmo tempo o tribunal e o acusado, constituí-la como juiz e parte, julgadora a julgada. Faltava a Kant um método que permitisse julgar a razão por dentro [...]” (Deleuze, NP, 1976, p. 44). São essas incompletudes que Deleuze transforma em diagnóstico.

“Kant não conduziu a verdadeira crítica porque não soube colocar seu problema em termos de valores; este é então um dos principais móveis da obra de Nietzsche” (Deleuze, NP, 1976, p. 4). Kant faz uma crítica respeitosa, a crítica parte do que já podemos conhecer sem perguntar o que é o conhecimento de fato; o mesmo valeria para a moral, para o juízo.

Ao inverter a crítica, Nietzsche desloca o problema para “[...] o valor dos valores”, a avaliação da qual procede o valor deles, portanto, o problema da sua *criação* (Deleuze, NP, 1976, p. 4).

O filósofo que se questiona sobre a criação torna-se um genealogista, não juiz como em Kant. “Não existe um pensamento que se acredita legislador porque só obedece à razão, mas sim um pensamento que pensa contra a razão” (Deleuze, NP, 1976, p. 44). É contra a boa vontade do pensamento racional que Nietzsche se opõe: o pensamento não tem uma natureza reta para a verdade, para a moral, para o gosto, e não pode, por isso, obedecer às coordenadas da razão sem questioná-las. Nietzsche radicaliza essa recusa a ponto de ir contra a razão, assumindo uma certa irracionalidade. Esse é o segundo ponto que distingue Nietzsche de Kant.

Não mais julgar um fato, mas criar valores: é nessa distinção entre legislação e criação que reside o terceiro ponto. No sistema kantiano, somos legisladores apenas enquanto obedecemos a ordem de nossas faculdades, afirmando que quem comanda a natureza somos nós mesmos, sujeitos racionais. Como diz Deleuze, “esse legislador e esse sacerdote exercem o ministério, a legislação, a representação dos valores estabelecidos; nada mais fazem do que interiorizar os valores em curso” (Deleuze, NP, 1976, p. 45). Esse par legislador-súdito faz com que Kant permaneça um operário da filosofia: justifica a ordem dos valores sem questioná-la⁶.

O que agrava o problema não é a concepção ilusória de soberania em si, mas o fato de que ela encobre a origem dos valores e impede a crítica de alcançá-los. A martelada nietzscheana recai sobre essa pretensa legislação: uma legislação verdadeira cria novos valores, em vez de interiorizar os estabelecidos, fazendo-se legisladora contra si mesma. Ser genealogista é a resposta a esse conformismo.

O sujeito racional em Kant é o legislador por excelência; esse sujeito racional, todavia, habita um ser humano finito, com faculdades finitas: entendimento, imaginação, razão. Isso gera problemas para a fundamentação da própria razão, cuja estrutura transcendental repousa sobre uma *apercepção originária*⁷. Para superar a necessidade de presumir

6 “E não só a Hegel, mas também a Kant ele chamava de “operários da filosofia”, porque a filosofia deles permanecia marcada pelo modelo indelével da reconhecimento” (Deleuze, DR, 2018, p. 188).

7 “Eu a denomino *apercepção pura*, para diferenciá-la da *empírica*, ou também *apercepção originária*, pois, ela é aquela autoconsciência que, por produzir a representação *eu penso* que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda consciência, não pode acompanhar nenhuma outra” (Kant, KrV B 132, 2015, pp. 129-130).

um sujeito transcendental que não consegue se autojustificar sem incorrer na finitude, não seria preciso pensar numa outra instância para a crítica, não limitada a fundamentos como um Eu, um Deus, um mundo?

O quarto ponto é a pergunta da direção da crítica. Para Nietzsche, essa instância não pode ser um homem demasiado humano: deve ser vontade de potência. “Mas sob qual forma? Não o super-homem que é produto positivo da própria crítica. Mas há “um tipo relativamente “sobre-humano”: o tipo crítico, o homem enquanto quer ser ultrapassado, superado” (Deleuze, NP, 1976, p. 46). Se Kant se limita ao antropomorfismo, Nietzsche propõe um homem que se supera, não limitado pela finitude.

É nesse sentido que Deleuze, ao ler Nietzsche, afirma que Kant é a encarnação perfeita da falsa crítica: não porque sua filosofia seja menor ou mal construída, mas porque se prendeu a um sujeito finito e a uma razão moral incapaz de radicalizar o que ela mesma pressupõe. Daí que “o objetivo da crítica não são os fins do homem ou da razão e sim, finalmente, o super-homem, o homem superado, ultrapassado” (Deleuze, NP, 1976, p. 46).

A brevidade da formulação do quinto ponto é ela mesma significativa: o super-homem não é um conceito a ser justificado, mas uma sensibilidade que a crítica genealógica abre ao recusar os limites do sujeito racional kantiano. O que Kant não pode fazer, perguntar pelo valor dos valores a partir de uma instância que não seja ela mesma um produto desses valores, é precisamente o que o tipo crítico nietzschiano torna possível. Se a *Genealogia da moral* é a tentativa de reconstrução da *Crítica da razão pura*, ela o é enquanto radicalização, e não enquanto uma repetição do mesmo.

Deleuze crítico: o empirismo transcendental

Se nas obras anteriores Deleuze usava Kant por intermédio de outros pensadores, Nietzsche para apontar o limite, Hume para pensar a subjetividade no campo transcendental, Bergson e Proust para radicalizar o transcendental, é em *Diferença e repetição* que ele atua diretamente no campo kantiano. Isso não significa que Deleuze dispense os intercessores: Maimon será um deles. Significa que o vocabulário kantiano é torcido, e o resultado dessa torção é o empirismo transcendental.

Cabe delimitar o limite dessa seção. Não se trata de reconstruir o empirismo transcendental em sua operação interna, isso demandaria um texto próprio, dedicado à leitura detalhada das sínteses, das faculdades em

Diferença e repetição. O que se propõe aqui é mais modesto: apontar que a torção existe e identificar o ponto em que ela incide, ou seja, o problema do decalque do transcendental sobre o empírico. Por esse problema em específico é que o empirismo transcendental vai se constituindo.

Deleuze define o empirismo transcendental por meio de uma crítica ao transcendental kantiano e à sua relação com o empírico. Essa análise passa pela noção de sujeito e propõe uma releitura da diferença entre pensamento e conhecimento, abrindo uma distinção não mais no campo da possibilidade, mas no campo da experimentação. O que está em jogo fica claro numa carta de Deleuze a Joseph Emmanuel Voeffray, leitor atento de sua obra (Deleuze, 2015, p. 90):

A ideia de um empirismo transcendental mantém, de uma parte, que há uma diferença de natureza entre o empírico e o transcendental e supõe, de outra parte, que o próprio transcendental é experiência, experimentação; enfim, coloca uma imanência completa entre os dois.

É no terceiro capítulo de *Diferença e repetição* que Deleuze articula essa diferenciação com mais precisão: o transcendental kantiano foi construído por um decalque do empírico. Para Deleuze, foi Kant quem descobriu o campo transcendental, não um outro mundo, mas este mundo. Kant, no entanto, não leva ao limite o que descobre: o transcendental permanece decalcado do empírico. A passagem a seguir torna isso visível (Deleuze, DR, 2018, pp. 186-187):

Considere-se o exemplo de Kant: de todos os filósofos, Kant foi quem descobriu o prodigioso domínio do transcendental. Ele é o análogo de um grande explorador; não um outro mundo, mas montanha ou subterrâneo desse mundo. Entretanto, que fez ele? Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, ele descreveu em detalhe três sínteses que medem a contribuição respectiva das faculdades pensantes, culminando todas na terceira, a da reconhecimento, que se expressa na forma do objeto qualquer como correlato do Eu penso, ao qual todas as faculdades se reportam. É claro, assim, que Kant decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica: a síntese transcendental da apreensão é diretamente induzida de uma apreensão empírica etc. É para ocultar um procedimento tão visível que Kant suprime esse texto na segunda edição. Por mais ocultado que esteja, o método do decalque, todavia, não deixa subsistir, com todo o seu “psicologismo”.

Ainda que Deleuze atribua a Kant a concepção do campo transcendental, cabe lembrar que a própria *Crítica da razão pura* reconhece que o conceito de transcendental já existia, sobretudo na filosofia escolástica

medieval. Enquanto nos escolásticos o transcendental se confundia com o transcendente, em Kant ele se define como “todo conhecimento que, em geral, não se ocupa tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento dos objetos na medida em que ele deve ser possível a priori” (Kant, KrV B 25, 2015, p. 60).

O que chama a atenção de Deleuze é que Kant atribui ao transcendental as condições de possibilidade do conhecimento a priori sem recorrer a um mundo transcendente. O método que Kant usa para isso, porém, reduz o transcendental àquilo que ele deveria fundar. A crítica deleuziana se dirige ao uso que Kant faz da reconhecimento em relação às outras duas sínteses, a empírica e a da imaginação, e ao fundamento que não se explica por si só: a *apercepção transcendental*.

Um leitor atento de Kant pode se perguntar por que a *apercepção transcendental* não se explica. Para Deleuze, ela é inexplicável porque não podemos conhecê-la: toda a *Crítica da razão pura* repousa sobre um fundamento aceito como dado, o senso comum⁸, que é uma raiz desconhecida e externa às faculdades. Não se conhece, portanto, aquilo que a fundou.

Outro pressuposto apontado por Deleuze é que a síntese transcendental realizada pelo *Eu transcendental* só pode ser pensada pelos conceitos por meio da abstração da síntese da apreensão do sensível, que é a primeira síntese feita pelo sujeito racional. Revela-se aí o decalque do empírico na fundação do transcendental. De acordo com Kant (KrV B 119, 2015, pp. 121-122):

Entretanto, pode-se buscar para esses conceitos [espaço e tempo] na experiência, como também para todo conhecimento, se não o princípio de sua possibilidade, ao menos a causa circunstancial de seu surgimento; caso em que as impressões dos sentidos dão a primeira ocasião de abrir para eles a inteira capacidade cognitiva e produzir a experiência, que contém dois elementos extremamente heterogêneos, quais sejam a matéria para o conhecimento a partir dos sentidos e uma certa forma de ordená-la a partir da fonte interna da intuição e do pensamento puros - os quais só são exercidos e produzem conceitos por ocasião dos primeiros. Tal inspeção dos primeiros esforços de nossa capacidade cognitiva, para acender das percepções singulares aos conceitos gerais, tem sem dúvida uma grande utilidade, e é preciso agradecer ao famoso Locke por ter sido o primeiro a abrir caminho para isso.

8 “O senso comum é o resultado de um acordo a priori entre as faculdades ou uma boa natureza, uma natureza sábia e reta das faculdades que lhes permite pôr-se de acordo em proporções harmoniosas” (Machado, 2009, p. 113).

Kant, ainda que tenha reconhecido a utilidade da síntese realizada pela apreensão empírica, submeteu-a à faculdade do entendimento pela função dos juízos (reconhecimento). Com isso, toda diversidade empírica contida em um objeto dado é reduzida à unidade do conceito, tornando este objeto correlato do ‘Eu penso’. Todas as faculdades do sujeito racional se reportam, assim, à identidade presumida de uma unidade que produziu a síntese transcendental.

Da crítica ao *Eu transcendental* decorre também uma crítica ao “psicologismo” presente na primeira edição da *Crítica da razão pura*, que é um dos motivos que levaram Kant a modificar sua exposição na edição de 1787. Em suas palavras (Kant, KrV B XXXIX, 2015, p. 41):

Na exposição, contudo, há ainda muito por fazer, e neste ponto procurei fazer melhoramentos, com esta edição, que devem corrigir, por um lado, os mal-entendidos relativos à estética, sobretudo ao conceito de tempo, por outro a obscuridade da “Dedução dos conceitos do entendimento”, por outro a suposta carência de uma evidência suficiente nas provas dos princípios do entendimento puro, e por outro, enfim, a má compreensão dos paralogismos aduzidos pela psicologia racional.

Deleuze argumenta que, mesmo tendo Kant percebido esses mal-entendidos e modificado a exposição na segunda versão, o problema da fundação do conhecimento e de sua legitimidade permanece. Como observa Lebrun, “se o conceito de “transcendental” permanece vacante depois de Kant, é porque a crítica não cumpriu a sua tarefa de legitimação como prova a fragilidade da “fundação” que ela propõe” (Lebrun, 2000, p. 210). O foco deste artigo recai sobre o problema da fundação, que é o cerne da questão para Deleuze (DR, 2018, p. 186):

Dizíamos que era preciso julgar a Imagem do pensamento por suas pretensões de direito, não segundo objeções de fato. Mas, o que é preciso criticar nessa imagem do pensamento é ele ter fundado seu suposto direito na extrapolação de certos fatos, e fatos particularmente insignificantes, a banalidade cotidiana em pessoa, a Reconhecimento, como se o pensamento não devesse procurar seus modelos em aventuras mais estranhas ou mais comprometedoras.

Para a fundação kantiana do conceito de transcendental, a “dedução dos conceitos puros do entendimento” é essencial. Para Deleuze, contudo, “a condição deve ser condição da experiência real e não da experiência possível. Ela forma uma gênese intrínseca, não um condicionamento extrínseco” (Deleuze, DR, 2018, p. 208). Kant não investigou o que legitima, de maneira intrínseca, a conexão entre os conceitos puros do

entendimento aos objetos fornecidos pela sensibilidade. A questão é a do *quid juris*: é a dignidade da fundação filosófica que Deleuze quer preservar. Nas palavras de Lebrun (2000, p. 211):

Deleuze, por sua vez, recusa-se a reconhecer nessa prática de tabelião a dignidade de uma fundação filosófica. Fundar, nesse espírito, equivaleria simplesmente a certificar em boa e devida forma que a pretensão de universalidade inscrita em minha proposição se mostra irrecusável, pelo fato de responder precisamente à condição que é única apta a torná-la válida.

Essa leitura de Deleuze se deve muito à crítica que o filósofo Salomon Maimon dirigiu ao pensamento kantiano. Maimon foi considerado por Kant o leitor⁹ que melhor o compreendeu, distinção que não recaiu sobre Reinhold, Fichte. Maimon publica seu livro *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, em 1790, em Berlim, questionando o método kantiano ao apontar que lhe falta a gênese.

Kant não analisa as condições em si, o que nos deixa com meros condicionamentos externos; a própria noção de *experiência possível* não se justifica, pois partimos dela como algo já pressuposto. O ponto principal da crítica maimoniana recai sobre o esquematismo e sobre a finitude do sujeito em Kant, para Maimon, se adotarmos a perspectiva de um sujeito absoluto a diferença de natureza entre entendimento e sensibilidade desaparece, o que fica é uma diferença de grau.

Em vez de seguir a vertente mais conhecida do pós-kantismo, Deleuze se volta para aqueles que levaram o pensamento de Kant a uma análise interna: Maimon é o caso exemplar, pois sua crítica principal recai exatamente nesse ponto (Smith, 2012, p. 67):

[...] a principal objeção de Maimon a Kant era que ele havia ignorado as exigências de um método genético. Isso significa duas coisas. Kant pressupõe que existem ‘fatos’ a priori da razão (o ‘fato’ do conhecimento na primeira Crítica e o ‘fato’ da moralidade na segunda Crítica) e busca simplesmente a ‘condição de possibilidade’ desses fatos no transcendental — um círculo vicioso que faz com que a condição (o possível) se refira ao condicionado (o real), ao mesmo tempo em que reproduz sua imagem. Maimon argumenta que Kant não pode simplesmente pressupor esses fatos, mas deve mostrar que eles podem ser deduzidos ou engendrados imanentemente a partir da própria razão como os modos necessários de sua manifestação.

9 Podemos conferir essa importância de Maimon nas cartas escritas para Marcus Herz, a saber: Kant, Lettre à Herz, 26 Mai, 1789 (Ak. t. XI, p. 49), tradução francesa em Correspondance, Paris, Gallimard, 1991.

Isso significa que o campo transcendental kantiano, por mais que se distinga da experiência ordinária em nível de direito, permanece modelado sobre ela em nível de estrutura. É largo o suficiente para acolher toda experiência possível, mas estreito o suficiente para excluir o que nela é novo, singular, irrepitível: o que Deleuze nomeia diferença em si mesma, a diferença que não se deixa subsumir sob identidade alguma. Nas palavras de Deleuze (DR, 2018, p. 187):

O que se estabelece no novo não é precisamente o novo, pois o próprio do novo, isto é, a diferença, é exigir, no pensamento, forças que não são as da reconhecimento, nem hoje, nem amanhã, potências de um modelo totalmente distinto, numa terra incognita nunca reconhecida, nem reconhecível.

É aqui que o segundo nível do uso estratégico se torna visível: Deleuze não abandona o transcendental, radicaliza-o. As condições do pensamento não podem ser mais gerais do que o condicionado, não podem ser exteriores ao que fundam, não podem ser modeladas sobre a forma da experiência possível. Um campo transcendental verdadeiramente imanente seria genético, capaz de dar conta da produção da experiência real em sua singularidade, e não apenas de validar as condições da experiência possível em sua generalidade. É isso que Deleuze nomeia *empirismo transcendental*: transcendental porque opera no plano das condições, empírico porque essas condições são tão singulares e diferenciais quanto o que condicionam (Deleuze, DR, 2018, pp. 196-197). Para chegar aí, Deleuze precisa do vocabulário kantiano: transcendental, condição, síntese, mas o força a dizer o que Kant não poderia dizer sem contradizer a si mesmo (Deleuze, DR, 2018, p. 196):

Eis por que, por sua vez, o transcendental está sujeito a um empirismo superior, único capaz de explorar seu domínio e suas regiões, pois, contrariamente, ao que acreditava Kant, ele não pode ser induzido das formas empíricas ordinárias tais como aparecem sob a determinação do senso comum. O descrédito em que caiu hoje a doutrina das faculdades, peça, porém, inteiramente necessária no sistema da filosofia, explica-se pelo desconhecimento desse empirismo propriamente transcendental, em vão substituído por um decalque do transcendental sobre o empírico.

O empirismo transcendental não é uma filosofia construída à margem de Kant: é uma filosofia construída por meio dele, forçando o vocabulário kantiano a produzir efeitos que o próprio Kant limitou. “As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si

próprio, gênese do ato de pensar no próprio pensamento” (Deleuze, DR, 2018, p. 191). Essa operação tem uma consequência que vai além do plano conceitual. Ao usar o sistema kantiano para revertê-lo de dentro, Deleuze produz um efeito de estranhamento duplo: violenta quem esperava fidelidade ao sistema e violenta quem esperava uma ruptura limpa com ele. Esse estranhamento não é um efeito colateral da leitura: é o seu resultado mais preciso.

O estranhamento como sintoma: kantianos, deleuzianos e o uso estratégico

O pensamento, para Deleuze, não começa pela boa vontade do pensador nem pelo reconhecimento de um objeto familiar. Começa por um encontro que o violenta: algo age sobre a sensibilidade antes de qualquer intuição, forçando as faculdades para além do exercício que lhes é “natural”. O que força o pensamento está fora dele, existe uma exterioridade que nos provoca a pensar, ao contrário de uma interioridade que aprisiona nosso pensamento em pressupostos tidos como naturais.

Mas o que é essa exterioridade? Deleuze define em *Proust e os signos* como “[...] impressões que nos obrigam a olhar, encontros que nos obrigam a interpretar, expressões que nos obrigam a pensar” (Deleuze, PS, 2003, p. 89). As impressões, os encontros, as expressões são todas compostas por signos. “O signo é o objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar” (Deleuze, PS, 2003, p. 91). Em *Diferença e repetição*, Deleuze volta a essa questão apontando que o pensamento não surge de uma predisposição, mas de uma violência que o pensamento está impedido de escolher, já que é contingência.

Essa estrutura não é apenas um tema em *Proust e os signos* e em *Diferença e repetição*: é também o modo como Deleuze lê os filósofos. Quando Deleuze lê o sistema kantiano, não busca reconhecê-lo nem confirmar o que já se sabe sobre Kant. Busca encontrar nele algo que o pensamento não esperava de antemão. O uso estratégico de Kant é, nesse sentido, ele mesmo um signo: provoca um encontro que impede o reconhecimento e força o leitor, o comentador, o filósofo, a ir além da imagem que cada um tem de si mesmo.

Essa estrutura explica o duplo estranhamento que a leitura deleuziana de Kant provoca¹⁰. Para os leitores formados na letra dos textos kantianos, o problema é concreto: Deleuze não lê Kant para ser fiel a Kant. A precisão sistemática das três *Críticas*, o cuidado com que Kant delimita os domínios da razão teórica, prática e estética, a arquitetura rigorosa do transcendental, tudo isso parece subvertido quando Deleuze afirma que Kant não chegou ao radical. A recepção ortodoxa tem razão em objetar, com base em critérios internos à tradição, que Deleuze projeta sobre Kant um problema que não era o dele: a genealogia nietzschiana responde a perguntas que Kant não se propôs a fazer.

Essa objeção não é trivial, mas é ela mesma um sintoma do uso estratégico em operação. Ao forçar o transcendental kantiano além de seus próprios limites e mostrar que as condições do pensamento foram decalcadas sobre a experiência que pretendiam fundar, Deleuze não projeta um problema externo sobre Kant: extrai algo que a arquitetura kantiana torna visível sem querer, algo que Kant não pôde ou não quis retirar. A objeção de ilegitimidade supõe que um filósofo só pode ser lido nos termos que ele mesmo estabeleceu. É essa pressuposição que o uso estratégico recusa, não por desrespeito ao sistema, mas porque o rigor do sistema é condição para que seu limite apareça. É o próprio Lebrun quem reconhece que a operação deleuziana não nasce da ignorância, mas de uma exigência filosófica determinada: verificar se o transcendental kantiano cumpriu o que prometeu (Lebrun, 2000, p. 209).

O estranhamento, porém, não vem apenas deste lado. Entre os leitores de Deleuze, insistir na centralidade de Kant pode parecer um desvio, como se ancorá-lo numa disputa com o criticismo fosse diminuir o alcance de sua filosofia. A filosofia deleuziana é frequentemente lida pelo que ela afirma, a diferença, a imanência, o plano de consistência, a multiplicidade, e raramente pelo que desloca para chegar até lá. Ocorre que Deleuze não chegou à imanência apesar de Kant, mas em larga medida por meio dele e contra ele. Perder isso de vista é perder algo do que o próprio movimento filosófico tem de característico. Nas palavras de Machado (2009, p. 104):

10 Não se ignora aqui que esse raciocínio tem algo de circular: dizer que o estranhamento confirma o uso estratégico é expor-se à objeção de que qualquer resistência poderia ser assim reabsorvida. Essa circularidade, porém, não é evasão, é uma pressuposição metodológica que o espaço desse artigo não permite demonstrar, apenas declarar. *Diferença e repetição* e *Proust e os signos* são obras onde esse argumento se desenvolve com precisão. Quem quiser avaliar se a circularidade é viciosa ou constitutiva precisará passar por esses textos.

A filosofia de Kant ocupa uma posição privilegiada entre os instrumentos conceituais que permitem compreender o pensamento filosófico deleuziano. Isso porque vários elementos conceituais da filosofia de Kant apontam na direção de uma filosofia da diferença, a ponto de Deleuze afirmar que Kant significa a descoberta da “diferença transcendental”. No fundo, Deleuze deve muito a Kant. E a leitura que faz dele possibilita compreender como importantes conceitos de sua filosofia se explicam pelo que ele integra ou rouba de Kant, através de uma inflexão metodológica que — às vezes desprezando as implicações que seus conceitos acarretam, às vezes “corrigindo-o” a partir, sobretudo, dos pós-kantianos — o transforma num instrumento de formulação de sua própria concepção da diferença.

Ou como observa Lapoujade, o movimento característico de Deleuze diante dos filósofos que lê consiste em extrair um duplo que se volta contra o próprio pensamento do autor (Lapoujade, 2015, p. 52). O próprio Deleuze descreveu esse método em termos que não deixam dúvida: fazer um filho pelas costas do autor, um filho que é reconhecidamente dele, mas que o autor não esperava e talvez não reconheça (Deleuze, C, 2013, p. 14). A imagem é precisa: o filho incomoda os kantianos, que esperavam fidelidade ao pai, e incomoda também os deleuzianos, que esperavam ruptura sem herança.

O desconforto do kantiano e do deleuziano não é resistência a um argumento que poderiam refutar: é o pensamento sendo forçado a sair da imagem que tem de si mesmo. O kantiano carrega uma imagem formada do que significa ler Kant; o deleuziano carrega uma imagem formada do que é a filosofia da diferença. A leitura deleuziana de Kant violenta as duas imagens ao mesmo tempo, e é nisso que reside sua força, não na capacidade de convencer, mas de deslocar.

O estranhamento que o uso estratégico produz não é casual. Quando um encontro impede o pensamento de permanecer no reconhecimento, o desconforto é o sinal de que algo foi violentado. A história da filosofia, nessa perspectiva, não é um arquivo a ser consultado, nem uma tradição a ser preservada ou descartada. É um campo onde conceitos podem ser retomados, deslocados, forçados a dizer o que não disseram. Kant permanece necessário para Deleuze não apesar de seus limites, mas por causa deles: é no ponto que a crítica kantiana para que se torna legível a necessidade de ir além. A filosofia, como os dois nos mostram, não se sustenta sem essa disposição de voltar-se contra aquilo que a fundou.

Considerações finais

O que o percurso deste artigo permite ver, ao fim, é menos uma tese sobre Deleuze do que uma tese sobre o que significa usar um filósofo. Kant não foi para Deleuze um interlocutor entre outros: foi a condição de possibilidade de sua própria crítica, no sentido mais preciso do termo. É o rigor da arquitetura kantiana que torna legível o ponto em que a crítica se limitou. Sem esse rigor, não haveria limite a se forçar, e sem o limite a forçar, não haveria o empirismo transcendental. O vocabulário kantiano, o transcendental, a condição, a síntese, as faculdades não foi abandonado, foi herdado para ser levado além do que Kant suportava dizer sem se contradizer.

O que emerge desse movimento não é uma refutação de Kant, nem uma continuidade fiel a ele. É um uso filosófico que transforma o que lê, e essa transformação tem um custo duplo. A leitura deleuziana incomoda os kantianos porque deforma o sistema; incomoda os deleuzianos porque os obriga a reconhecer que a filosofia da diferença se constituiu, em medida considerável, dentro do vocabulário que pretendia superar. Esse duplo incômodo não é um problema de recepção: é a marca de uma leitura que não é exegética.

Há uma implicação mais larga nisso. Se Kant permanece necessário para Deleuze não apesar de seus limites, mas por causa deles, então a história da filosofia não pode ser lida como sucessão de superações. Um filósofo não se torna irrelevante quando outro o ultrapassa: torna-se, às vezes, mais necessário. É no ponto em que a crítica kantiana encontra seu próprio limite que a exigência de uma crítica mais radical se articula. Sem esse limite, a exigência não teria onde se ancorar. O que a relação Deleuze-Kant mostra, portanto, não é apenas como Deleuze leu Kant, mas o que pode acontecer quando um filósofo decide se apropriar do outro sem a intenção de sair de lá como entrou.

Referências

Obras principais de Deleuze

DELEUZE, G. **Dialogues** (avec C. Parnet). Paris, Flammarion, 1977.

DELEUZE, G. **Différence et répétition**. Presses universitaires de France, 1968.

- DELEUZE, G. **Empirisme et subjectivité**. Paris, PUF, 1953.
- DELEUZE, G. **La philosophie critique de Kant**. Paris, PUF, 1963.
- DELEUZE, G. **Logique du sens**. Les Éditions de Minuit, 1969.
- DELEUZE, G. **Nietzsche et la philosophie**. Paris, PUF, 1962.
- DELEUZE, G. **Proust et les signes**. Paris, PUF, 1964.
- DELEUZE, G. **Pourparlers 1972-1990**. Paris, Minuit, 1990.
- DELEUZE, G. **Qu'est-ce que la philosophie ?** (avec F. Guattari). Paris, Minuit, 1991.

Traduções consultadas de Deleuze

- DELEUZE, G. **A filosofia crítica de Kant**. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- DELEUZE, G. A imanência: uma vida... **Educação & Realidade**, v. 27, n.2, 2002 [1995]. Disponível em: A Imanência: uma vida... | Educação & Realidade . Acesso em: 20 de abril de 2026.
- DELEUZE, G. **Cartas e outros textos**. Edição preparada por David Lapoujade. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2015
- DELEUZE, G. **Conversações (1972-1990)**. Trad. Peter P.Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, G. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998, 184p.
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Traduzido por Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza segundo Hume**. Trad. Luiz B.L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012
- DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. Traduzido por Luiz Roberto Salinas Fortes. - São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Trad. Ruth J. Dias e Edmundo F. Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DELEUZE, G. **O que é a filosofia**. Trad. Bento Prado Jr e Alberto A. Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G. **Para ler Kant**. Trad. Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro, F. Alves, 1976.

DELEUZE, G. **Proust e os signos**. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

Obras principais de Kant

KANT, I. **Gesammelte Schriften**. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band III. Berlin: Georg Reimer, 1911.

KANT, I. **Gesammelte Schriften**. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band IV. Berlin: Georg Reimer, 1911.

KANT, I. **Gesammelte Schriften**. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V. Berlin, 1911.

Obras consultadas de Kant

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando de Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, E. **Critique de la raison pure**. Paris, Flammarion, 2006.

KANT, E. **Lettre à Herz, 26 Mai, 1789** (Ak. t. XI, p. 49). Tradução francesa em Correspondance, Paris, Gallimard, 1991.

Bibliografia secundária

ACADÉMIE D'AMIENS. **Histoire de la philosophie en France: les programmes de philosophie 1865 à 1960**. Disponível em: <https://philosophie.ac-amiens.fr/240-les-programmes-de-philosophie-de-1865-a-1960.html>. Acesso em: 20 de Abril de 2026.

FIGUEIREDO, V. **Kant & a Crítica da Razão Pura**. Rio de Janeiro: Zahar Editor 2005.

LAPOUJADE, D. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Traduzido por Laymert Garcia dos Santos. São Paulo, n-1 edições, 2015.

LEBRUN, G. **O transcendental e sua imagem**. In: ALLIEZ, Éric. Gilles

Deleuze: uma vida filosófica. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 209-234.

LEBRUN, G. **A filosofia e sua história**. Org. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

MACHADO, R. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MAIMON, S. **Versuch über die Transzendentalphilosophie**. Felix Meiner, 2004.

MAIMON, S. **Essai sur la philosophie transcendantale**. trad. J.-B. Scherer, Paris, Vrin, 1989.

PHILOPSIS. **Archives des Programmes**. Disponível em: <https://philopsis.fr/category/les-concours/>. Acesso em: 25 de março de 2026.

SAUVAGNARGUES, A. **Deleuze. L'Empirisme transcendantal**. Paris, puf (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 2010, 440 p.

SMITH, Daniel W. **Essays on Deleuze**. Edinburgh University Press, 2012.

WIELEN, J. **Empirisme Transcendantal et Subjectivité. La notion de sujet dans les monographies de Deleuze sur Hume, Kant, Nietzsche et Bergson**. Hermann Philosophie, 2023.

ZOURABICHVILI, F. **O vocabulário de Deleuze**. Ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2004.