

METAFÍSICA TEÓRICA E METAFÍSICA PRÁTICA EM SCHOPENHAUER À LUZ DA INFLUÊNCIA DE FRANCIS BACON*

*Luan Corrêa da Silva***

<http://orcid.org/0000-0001-5913-6744>

luanbettiol@gmail.com

RESUMO *O presente artigo tem por objetivo caracterizar a “metafísica prática” em Schopenhauer. Segundo essa caracterização, a metafísica prática corresponde ao correlato prático da “metafísica teórica” e, desse modo, ao correlato empírico do discurso filosófico. Para Schopenhauer, isto equivale a afirmar a possibilidade de comprovação, via experiência, da tese metafísica fundante de “O mundo como vontade e como representação”, a saber, da identidade metafísica da vontade subjacente ao plano da multiplicidade aparente. Por funcionar como uma espécie de prova empírica desta tese metafísica, a metafísica prática é também Experimentalmetaphysik, isto é, “metafísica experimental”.*

Palavras-chave *Metafísica teórica, metafísica prática, magia, Schopenhauer, Bacon.*

ABSTRACT *This article aims to characterize the “practical metaphysics” in Schopenhauer. According to this characterization, the practical metaphysics corresponds to the practical correlate of the “theoretical metaphysics” and thus to the empirical correlate of the philosophical discourse. For Schopenhauer, this is equivalent to affirm the possibility of proving, via experience, the metaphysical founding thesis of “The World as Will and Representation”,*

* Artigo submetido em 10/08/2019. Aprovado em 20/11/2019.

** Universidade Federal do Paraná. Curitiba, PR, Brasil.

namely, the metaphysical identity of the will underlying the plane of apparent multiplicity. Due to the fact that it functions as a kind of empirical proof of this metaphysical thesis, the practical metaphysics is also Experimentalmetaphysik, that is, “experimental metaphysics”.

Keywords *Theoretical metaphysics, practical metaphysics, magic, Schopenhauer, Bacon.*

Embora a “metafísica prática” não tenha sido desenvolvida por Schopenhauer, ela é anunciada a pretexto do estudo da magia, fenômeno privilegiado da metafísica prática. Esta associação é inspirada na conhecida classificação das ciências de Francis Bacon, o que enseja uma inusitada relação da magia com a ciência experimental, no contexto do experimentalismo baconiano. Por mais distantes que física e metafísica estejam no que diz respeito ao tipo de justificação do conhecimento, entende Schopenhauer, na magia elas parecem encontrar um ponto de contato. Assim, a tese da unidade metafísica da vontade pode ser verificável empiricamente, estreitando-se a distância entre os dois campos de conhecimento do mundo.

O percurso do texto se inicia com uma breve caracterização da metafísica entendida em sentido teórico e especulativo, para então contrapor-se à metafísica prática em sentido experimental e operativo. Ao fim, espera-se uma maior compreensão da filosofia de Schopenhauer e um acréscimo substancial para o estado atual das pesquisas sobre o tema.

1. Metafísica teórica ou especulativa

Por “metafísica” Schopenhauer entende, em primeiro lugar, “todo o assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência” (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 200), trata-se do conhecimento daquilo que não apenas está colocado “ao lado” da física, mas se esconde por detrás da natureza e do mundo. Somada a essa concepção clássica da metafísica, está a superação do idealismo transcendental kantiano, pois o conhecimento metafísico configura-se, aqui, como a possibilidade de um conhecimento independente do sujeito cognoscente, ou seja, um conhecimento das coisas em si mesmas.

Segundo Schopenhauer, não se compreende o sentido dessa metafísica sem que se considere o maior mérito da filosofia de Kant: a distinção entre aparência e coisa em si.¹ Nos “Prolegômenos”, Kant caracteriza a metafísica como a disciplina que teria como objeto aquilo que é inteiramente independente da experiência empírica, consistindo, tão somente, no conhecimento *a priori* da razão e entendimento puros.² Estabelecidos os limites do conhecimento empírico, condicionado pelas suas formas puras, não restaria outro escopo para a metafísica. Na impossibilidade de uma metafísica da coisa em si, restaria à metafísica um papel reduzido (Kant, 1988, § 1, p. 14).

Na versão schopenhaueriana, a idealidade do conhecimento submetido ao princípio de razão condiciona toda apreensão empírica da realidade, impossibilitando um acesso racional da realidade mesma.³ Neste sentido, o conteúdo metafísico da realidade só pode estar além da apreensão do intelecto, que funciona como um filtro na apreensão da realidade. Porém, avança Schopenhauer, “há outros caminhos para a metafísica”, pelos quais ela pode ir além do pretensão conhecimento das formas vazias *a priori* (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 222).

Schopenhauer não é ingênuo em pensar que conceitos metafísicos possam ser encontrados enquanto tais na experiência empírica, apenas reivindica o lastro empírico das intuições que são o estofa, matéria, dos conceitos abstratos apresentados pelo discurso metafísico. Para ele, se há problemas metafísicos, estes não pairam no ar, mas enraízam-se no mundo, onde também podem ser encontradas as soluções. Por isso, seria um contrassenso crer na busca da resolução de problemas metafísicos fora do mundo, na medida em que estes problemas somente são formulados em sua referência.

Não parece diretamente contrário à verdade que para decifrar o enigma da experiência, isto é, do único mundo posto diante de nós, tenhamos de desviar totalmente os olhos

- 1 “O maior mérito de Kant é a distinção entre aparência e coisa em si – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o *intelecto*, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas” (Schopenhauer, 2015a, p. 484).
- 2 “No que se refere às fontes de um conhecimento metafísico; já está implícito em seu conceito que elas não podem ser empíricas. Seus princípios (aos quais pertencem não só seus axiomas, mas seus conceitos fundamentais) não devem ser tirados da experiência, pois o conhecimento deve ser metafísico e não físico, isto é, estar além da experiência [...] Ela é, portanto, conhecimento *a priori*, de entendimento puro ou de razão pura” (Kant, 1988, p. 14). A expressão “conhecimento”, *Erkenntniß*, deve ser entendida *lato sensu*, já que “conhecimento” só o tem propriamente o entendimento.
- 3 O “princípio de razão suficiente” é o princípio que unifica os modos de conhecimento da efetividade, como a condição de possibilidade da realidade empírica. “Mãe de todas as ciências” (Schopenhauer, 1911-1942b, p. 30), este princípio é formulado por Christian Wolf nos seguintes termos: “nada existe sem uma razão (*Grund*) de ser” (*Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*, Schopenhauer, 1911-1942b, § 5, p. 30). Para Schopenhauer, a atividade do princípio de razão resulta no conhecimento da “efetividade”, tal como ele prefere chamar a realidade empírica, e consiste na aplicação das formas puras do entendimento (tempo, espaço e causalidade) ao conteúdo da percepção (Schopenhauer, 2015a, § 1, p. 3).

dele, ignorar o seu conteúdo e adotar e utilizar como nosso estofo [*Stoff*] apenas as formas vazias das quais estamos conscientes *a priori*? Não seria antes mais apropriado assumir que a CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA EM GERAL e como tal é também haurida da experiência? Se o seu problema mesmo lhe é empiricamente dado; então por que a sua solução também não teria a ajuda da experiência? Não é um contrassenso, que quem fala da natureza das coisas, não deva olhar para as coisas mesmas, mas apenas ater-se a certos conceitos abstratos? Em verdade, a tarefa da metafísica não é a observação das experiências singulares, mas sim a explicação correta da experiência em seu todo. O fundamento da metafísica, portanto, tem de ser de tipo empírico (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 220).

Três são os modelos de metafísica em jogo: transcendente, transcendental e imanente. A despeito da ampla proliferação destes modelos na história da filosofia ocidental, poder-se-ia caracterizar a metafísica “transcendente” como aquela cujos conceitos e respostas são alheios à experiência possível; modelo este criticado por Kant. No seu lugar, Kant desenvolve uma filosofia transcendental, cujo raio de alcance avança à experiência empírica sem perder de vista os limites impostos pelo entendimento, restringindo-se à investigação dos conceitos puros (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, pp. 220-221). O modelo imanente adotado por Schopenhauer se coloca, em certo sentido, no intermédio dos modelos anteriores, pois reconhece os limites do conhecimento relativo, ao mesmo tempo em que concebe a possibilidade do conhecimento independente da estrutura transcendental do intelecto.

O pressuposto em questão é o de que a experiência fornece a chave para a solução do seu próprio enigma, o segredo escondido nas entrelinhas. Precisamente por isso a metafísica é pensada nos termos de uma “exegese da experiência”, pois concebe o mundo como um livro codificado que deve ser decifrado a partir dele mesmo (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, pp. 222ss). Enquanto exegese, a metafísica assume a forma do discurso filosófico, configurando-se agora como um paradoxo, pois toma como problema aquilo que permite a sua formulação, o princípio de razão. Este paradoxo pode também ser expresso em uma formulação de inspiração platônica: a filosofia como “repetição completa, por assim dizer um espelhamento, do mundo em conceitos abstratos, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em um conceito, e separação do diferente em outro” (Schopenhauer, 2015a, § 15, p. 98),⁴ ou, em outras palavras, “o conhecimento do uno no múltiplo e do múltiplo no uno” (Schopenhauer, 2015a, § 15, p. 97).

4 Schopenhauer cita Francis Bacon para elucidar o tom empirista de sua formulação: “A filosofia só é verdadeira quando reproduz o mais fielmente possível as palavras do mundo e como que escreve conforme ao seu ditado, de tal maneira que não passa de um *simulacro e reflexo* do mundo, nada lhe acrescentando, mas

De forma geral, o mundo é tanto problema da física quanto da metafísica, mas as explicações físicas e metafísicas distinguem-se no modo de se dirigir ao mundo: a primeira como aparência e a segunda como coisa em si. As explicações físicas partem da consideração espaço-temporal e causal dos corpos, e por isso atingem apenas a superfície ao se restringirem a relações exteriores dos corpos. Assim, enquanto a física se preocupa com as relações entre os corpos, a metafísica se preocupa com a origem dessas relações, a essência. A metafísica, pensada como filosofia, distingue-se da física, pois investiga o conteúdo oculto, não aparente, que subjaz presente em tudo o que aparece. A física, por seu turno, apenas se ocupa das relações exteriores, a “casca” do mundo (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 217), e por isso os seus juízos pressupõem o uso das leis e formas da experiência, sem que estas mesmas leis sejam, contudo, questionadas.

Neste contexto, a desvantagem das ciências da natureza, em relação à filosofia, reside, *grosso modo*, em duas imperfeições ligadas à natureza da investigação causal: 1) em um dado evento, o começo da cadeia causal nunca pode ser alcançado e tende ao infinito e 2) todas as causas que fazem efeito baseiam-se em algo inexplicável, as qualidades originárias, ou *qualitates occultae* (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, pp. 210ss). Por um lado, na busca da origem mesma do movimento, por remissão ao começo de uma cadeia causal, constata-se sempre haver uma “causa da causa”, e, até que se estabeleça forçosamente um *primum mobile*, é-se levado a uma regressão ao infinito, e, assim, a origem do movimento enclausura-se na relação de causa e efeito (1). Por outro lado, toda explicação física esbarra, em última instância, em qualidades originárias, que não são elas mesmas explicadas, por exemplo: gravidade, rigidez, choque, impenetrabilidade, elasticidade, magnetismo etc. Estas assumem no discurso fisicalista o estatuto de constantes de explicação sem que este estatuto seja problematizado (2) (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 212).

Mesmo quando a causalidade parece mais evidente, como no movimento de uma esfera impelida em direção a outra – em que se diz: o movimento da segunda esfera é causado pela primeira –, ainda permanece o mistério da “possibilidade da passagem incorpórea do movimento de um corpo para o outro” (Schopenhauer, 2013, p. 143). “Fisicamente tudo, e ao mesmo tempo nada, é explicável” (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 212).

Ou seja, por promissores que sejam os progressos da física, isso não implica qualquer progresso em metafísica, pois o progresso da física ocorre

no domínio da aparência, de modo que “mesmo se alguém explorasse todos os planetas de todas as estrelas fixas, com isso ainda não teria dado um passo sequer na *metafísica*” (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 216). Ademais, os maiores progressos das explicações físicas tendem a evidenciar, tão somente, a fronteira com a metafísica, limite além do qual o conhecimento da causalidade não consegue avançar. A filosofia contempla um conhecimento de outra ordem, a suprir um outro tipo de demanda por respostas, relativa à origem e dirigida ao núcleo da natureza.

Por isso vemos hoje em dia a CASCA DA NATUREZA ser investigada com a maior exatidão, os intestinos dos vermes intestinais e os parasitas dos parasitas serem conhecidos em detalhe: se alguém surge, como por exemplo eu, e fala do NÚCLEO DA NATUREZA; então ninguém o ouve, pensam que isso nada tem a ver com o assunto e retiram-se esquadrinhando a sua casca. É-se tentado a denominar tais investigadores excessivamente microscópicos e micrológicos da natureza “os bisbilhoteiros da natureza” (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, pp. 216-217).

Ora, precisamente a passagem (*Übergang*) da aparência para a essência é o problema primário da metafísica (Schopenhauer, 2013, pp. 135ss). Decorre da proposta de uma metafísica imanente que ela não apenas explique, como fez Kant, que a aparência é distinta da coisa em si mesma, e, dessa maneira, estabeleça os limites do nosso conhecimento da natureza e de nós mesmos; mas também que ela indique a transição entre uma e outra, o “fio condutor” das aparências que conecta a pluralidade em uma unidade originária. Explicar essa transição é o mérito de um filósofo e representa a solução do paradoxo essencial da filosofia: “como da unidade devém a multiplicidade?”.

A transição da física para a metafísica, em Schopenhauer, tem início na constatação da identidade causal, ou seja, do reconhecimento de que é a mesma causalidade que atua em diferentes níveis na natureza: como causa mecânica (em sentido estrito), como estímulo (no reino vegetal) e como motivo (no reino animal), sendo que este último assume também sua forma abstrata no ser humano. Conclui-se operar uma necessidade tão determinante nas ações humanas quanto no deslocamento de uma bola de bilhar, a necessidade do impulso (*Trieb*) variante apenas em grau. Essa variação do grau de necessidade (*Nothwendigkeit*) da causalidade implica também uma variação nos graus do entendimento da causalidade manifestada na natureza. No reino inorgânico, patamar inferior da natureza, causa e efeito são, para o nosso entendimento, “completamente homogêneos e uniformes” (Schopenhauer, 2013, p. 143); e, por isso, a causalidade mecânica é modelo explicativo das ciências naturais. Todavia, o sucesso explicativo da causalidade, mesmo da causalidade mecânica, oculta o mistério da passagem inexplicável do movimento de um corpo para

o outro. Além disso, basta aumentar um pouco o grau de complexidade da causalidade e a sua compreensibilidade já se mostra bastante reduzida:

A coisa muda de figura quando nos elevamos mais na escala das aparições. Aquecimento como causa e expansão, liquefação, volatilização ou cristalização como efeito não são homogêneos: a sua conexão causal não é, portanto, compreensível. A apreensibilidade da causalidade reduziu-se: aquilo que se torna líquido com menos calor volatiliza-se com mais calor; aquilo que cristaliza com um calor menor derrete-se com um calor maior. O calor amolece a cera e endurece a argila; a luz embranquece a cera e enegrece o cloreto de prata (Schopenhauer, 2013, p. 144).

Aos poucos, na medida em que as relações causais se tornam mais complexas, a regularidade aparente entre causa e efeito torna-se mais obscura, dificultando a apreensão pelo entendimento, aqui “a causalidade oculta-se sob um denso véu” (Schopenhauer, 2013, p. 145). Ademais, “tudo isso se torna ainda mais evidente quando nos elevamos até os reinos orgânicos, onde se revela o fenômeno da vida” (Schopenhauer, 2013, p. 145), em que o efeito sobressai desproporcionalmente em relação à causa, ampliando o mistério. Espantoso, ainda, é notar a desproporção entre a rudimentar semente vegetal e a complexidade de uma planta, que se torna ainda mais latente na relação entre a fecundação de um embrião e o organismo animal, em que “restou-nos apenas o esquema de causa e efeito” (Schopenhauer, 2013, pp. 145-146). No ser humano, a assimetria na relação de causa e efeito dá origem à ilusão do livre-arbítrio, a possibilidade de ações indeterminadas que culmina também na ideia do milagre (*Wunder*) (Schopenhauer, 2013, p. 146).

A diferença dos rumos exterior e interior da física e da metafísica pode também ser expressa nos termos de uma diferença de direcionamento do conhecimento: entre “a consciência das outras coisas” (*Bewußtseyn von anderen Dingen*) e a consciência de si (*Selbstbewußtseyn*). A consciência das outras coisas é o conhecimento empírico do mundo exterior, mediado pelo tempo, espaço e pela causalidade, seus objetos são os objetos extensos. A consciência de si, mediada apenas pela forma do tempo, encontra como objeto os movimentos internos do corpo reunidos sob a rubrica “sentimento” (*Gefühl*), por meio “do qual se torna possível o conhecimento da identidade entre corpo e vontade, a “verdade filosófica”.⁵ Nessa coincidência entre o sujeito do conhecer

5 A “verdade filosófica” é apresentada nos seguintes termos: “Meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de uma maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a OBJETIDADE da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade etc” (Schopenhauer, 2015a, §18, p. 120). Esta é a quinta

(*Subjekt des Erkennens*) e o sujeito do querer (*Subjekt des Wollens*), a qual Schopenhauer denomina de “milagre por excelência” (Schopenhauer, 2015a, § 18, p. 119), a palavra “vontade” é a chave do enigma, “palavra mágica” (*Zauberwort*), para a compreensão de todo o mundo.

Também ali, onde a causa mais palpável traz consigo o efeito, esse elemento misterioso ainda presente, esse x ou o efetivamente interno ao evento, o verdadeiro agente, o em si dessa aparição – a qual, afinal, nos é dada apenas como representação e segundo as formas e leis da representação – é essencialmente o mesmo que aquilo que, nas ações de nosso corpo, igualmente dado como intuição e representação, nos é íntima e imediatamente conhecido como *vontade* (Schopenhauer, 2013, p. 150).⁶

Física e metafísica compartilham de características importantes em Schopenhauer, em especial o ponto de partida e a linguagem. Ambas as investigações partem do mesmo problema, o mundo, a partir do qual formulam explicações de natureza teórica e especulativa, no uso de conceitos abstraídos da experiência. Não obstante compartilhem da mesma índole teórica, o fazem em direções opostas: a física se volta à aparência e a metafísica à essência. A vontade, compreendida em sentido metafísico, carece, pois, da clareza típica das explicações físicas; e, apesar de ser imediatamente mais bem compreendida que qualquer outra palavra (Schopenhauer, 2015a, § 22, p. 130), é “sem fundamento” (*grundlos*) e um mistério para a razão.

2. *Magia natural* e a classificação das ciências de Francis Bacon

É Bacon quem, primeiro, classifica a “magia natural”,⁷ como é por ele chamada, entre os conhecimentos das ciências. Em sua “*Instauratio Magna*”, proposta de reforma ampla dos conhecimentos e das ciências, Bacon insere a magia em sua “*Partitiones scientiarum*”, classificação das ciências, como correspondente prático ou operativo da metafísica.⁸ Nessa classificação, o conhecimento humano é dividido em Filosofia e Teologia. A filosofia

verdade, acrescida às outras quatro apresentadas na “*Quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*”: “verdade lógica”, “verdade empírica”, “verdade transcendental” e “verdade metalógica”.

6 Sobre o recurso de Schopenhauer ao argumento analógico, ver Prado, 2019.

7 A proposta de uma naturalização da magia consiste, *grosso modo*, em uma crítica à tradição hermética renascentista, a saber, na purificação das práticas mágicas, naquilo que resta para além das invenções e fantasias. O objetivo de Bacon é o de alcançar o conhecimento capaz de reproduzir os experimentos mágicos como forma de manipular a natureza. Ver Rosu, 2013, p. 185.

8 Bacon, 2007, p. 35. A classificação das ciências de Bacon pode ser encontrada em seu escrito “*Of Proficiency and Advancement of Learning*”, publicado em 1605, e também em “*De dignitate et augmentis scientiarum*”, em que esta classificação é publicada com significativas alterações em 1623. Esta classificação é a terceira parte do projeto mais ambicioso da Grande Restauração, a “*Instauratio Magna*” que, porém, nunca foi finalizada.

é subdividida em “filosofia divina”, contemplação do homem em Deus; “filosofia natural”, contemplação do homem na natureza; e “filosofia humana”, contemplação do homem no homem (Bacon, 2007, p. 136). A filosofia natural é, por sua vez, subdividida em “especulativa” e “operativa”: a primeira parte voltada à “inquirição das causas”, por isso “ciência natural”; e, a segunda, à “produção dos efeitos”, por isso “prudência natural”.⁹ A parte especulativa da filosofia natural, a ciência natural, subdivide-se em “física” e “metafísica”, e a parte operativa em “mecânica”¹⁰ e “magia”.

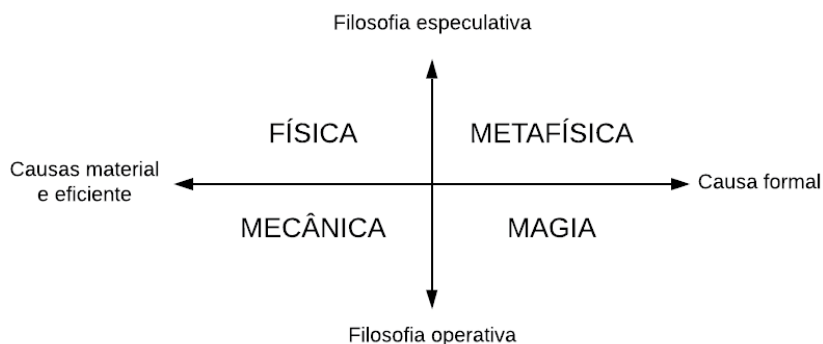
No sistema de Bacon, essas quatro disciplinas possuem a característica comum de serem o estudo das causas, concebidas em sentido aristotélico: material, eficiente, formal e final, que engendram a mudança dos corpos.¹¹ Para Bacon, enquanto física e mecânica estudam as causas material e eficiente do movimento dos corpos na natureza, metafísica e magia operam a partir das causas formais destes corpos.¹² Por outro lado, considerando-se o modo específico de cada estudo, também a física e a metafísica comungam do mesmo traço especulativo e teórico, enquanto que a mecânica e a magia são disciplinas eminentemente práticas, porquanto operam a teoria, isto é, operam o mesmo conteúdo especulado pela física e pela metafísica, respectivamente. Neste sentido, a mecânica é a disciplina correlata prático-operativa da física, que é teórico-especulativa, e a magia a disciplina correlata prático-operativa da metafísica, que também é teórico-especulativa. Dessa forma, a mecânica é a operação da física e a magia a operação da metafísica, conforme o diagrama a seguir.

9 Tal como aparece em “Advancement of Learning”. Bacon faz a seguinte ressalva: “embora seja certo, e eu bem o sei, que há uma inter-relação entre Causas e Efeitos, de modo que estes dois conhecimentos, o Especulativo e o Operativo, mantêm um forte vínculo entre si, contudo, posto que toda Filosofia Natural verdadeira e frutífera tem uma escala ou escada dupla, ascendente e descendente, ascendendo dos experimentos à invenção das causas, e descendendo das causas à invenção de novos experimentos, me parece muito necessário que estas duas partes sejam consideradas e desenvolvidas em separado” (Bacon, 2007, p. 43).

10 Em “Advancement of Learning”, Bacon chama a Mecânica de “Filosófica” (Bacon, 2007, p. 156), uma das alterações que pode ser verificada em “De augmentis”.

11 Segundo Aristóteles (2002, p. 191): “causa, num sentido, significa a matéria de que são feitas as coisas: por exemplo, o bronze da estátua, a prata da taça e seus respectivos gêneros. Em outro sentido, causa significa a forma e o modelo, ou seja, a noção da essência e seus gêneros; [...] Ademais, causa significa o princípio primeiro da mudança ou do repouso [...] Além disso, a causa significa o fim, quer dizer, o propósito da coisa”.

12 Em “De augmentis”, Bacon decide excluir o estudo da causa final da metafísica, pois entende que esta somente existe na mente de Deus e, portanto, converte-se no ser humano como pura especulação que não pode ser confrontada com a experiência, trazendo prejuízos para o conhecimento natural. Ver Rosu, 2013, p. 184).



Atendo-se ao ponto de vista especulativo, portanto, física e metafísica distinguem-se, no pensamento de Bacon, pois, enquanto uma se restringe às influências perceptíveis, visíveis, na mudança dos corpos (causas material e eficiente), a outra dirige-se à investigação das influências invisíveis e ocultas (causa formal e final). Desse modo, quando a questão é a causa da brancura da neve, por exemplo, a resposta física é “um agregado de ar e água”; todavia, essa resposta não toca a essência da brancura, pois outros agregados como o de pó de vidro e ar também poderiam engendrar uma brancura semelhante. A causa eficiente caracteriza-se por ser motor para a constituição material de uma coisa e, portanto, da sua forma, sempre remissível a naturezas visíveis, os elementos constitutivos do mundo. A resposta metafísica, por outro lado, caracteriza-se pelo apego às “naturezas simples” invisíveis e, por isso, a causa formal da brancura consistiria em algo como “o agregado de corpos transparentes, em um arranjo ótico de uma ordem regular”, em que a transparência e a disposição ótica definiriam essencialmente qualquer brancura.¹³ A causa formal ou essencial da brancura possui a característica de ser oculta e invisível, mas também o mais elevado grau de conhecimento concebível pela abstração conceitual. Ou seja, está em jogo a diferença entre duas noções de fundamento do movimento dos corpos: uma espaço-temporal e a outra essencial.

Considerando-se os distintos propósitos de Bacon e Schopenhauer, faz-se relevante notar que o caminho seguido por Bacon no desenvolvimento de um modelo explicativo da ciência natural corresponde à definição schopenhaueriana de física, a saber, o “estudo das causas”. Para o filósofo alemão, a noção de causa

13 Para uma apreciação mais detalhada e de outros exemplos, ver Rosu, 2013, pp. 187ss.

formal consiste em um abuso do intelecto em aplicar a causalidade a âmbito inadequado.¹⁴ Todavia, a distinção entre conhecimento prático e teórico, bem como a concepção experimental do conhecimento, ampliam a compreensão da relação entre magia e filosofia no pensamento de Schopenhauer. A magia é abordada por Bacon de forma naturalizada, como magia natural, mas enquanto um correlato operativo da metafísica, que é especulativa, como se disse. Há, portanto, uma certa complementaridade entre especulação e operação, e a única diferença entre magia e metafísica reside no tipo de manipulação das causas formais, que, todavia, são as mesmas para as duas disciplinas.

A importância da magia no sistema dos conhecimentos baconiano está na concepção de “experimento”: experimento é experiência manipulada. Para Bacon, um experimento é sempre uma experiência controlada, em que a natureza é forçada a revelar algo sobre si que de outra maneira permaneceria oculto. É pressuposto da concepção baconiana de ciência a ideia de que conhecimento é poder, e aquilo que no pensamento é equivalente a uma causa, na operação é equivalente a uma regra (Bacon, 1889, p. 192). Também neste sentido emerge a afirmação de Bacon de que “o verdadeiro e legítimo fim da ciência não é outro que suprir a vida humana com novas descobertas e recursos” (Bacon, 1889, p. 227, tradução nossa). Nesse contexto, a magia é a ciência da manipulação das formas com o objetivo de transformar os corpos naturais, atuando como uma operadora da metafísica, na medida em que transfere as características formais de um corpo para o outro. O pensamento é o de que, em se conhecendo a causa de um fenômeno, torna-se possível a sua reprodução. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que se o movimento de um corpo tem como causa uma ação mecânica, isto é, uma causa visível no evento (impulso, choque etc.), então houve uma transferência mecânica do movimento; mas, se esse movimento não possui uma causa visível, detectável no evento, então a transferência do movimento deu-se de forma oculta e, assim, mágica. Em suma, se a causa é eficiente a reprodução é mecânica, se a causa é formal a reprodução é mágica.

No fundamento desta classificação está a herança ambígua da magia no pensamento baconiano. Se, por um lado, Bacon intenta purificar os experimentos mágicos dos seus vestígios místico-teológicos, por outro, “a valorização das artes mecânicas e a concepção de ciência experimental estão estreitamente relacionadas com a atitude de Bacon frente à tradição mágico-hermética do

14 Schopenhauer também propõe uma classificação das ciências, entre as ciências puras *a priori* e as ciências empíricas ou *a posteriori*, mas deixa de fora metafísica e magia, por justamente serem avessas ao princípio de razão e, assim, à forma da causalidade (Schopenhauer, 2015b, Cap. 12, p. 154). Acerca da crítica à aplicação da causalidade para a coisa em si, Schopenhauer dedica boa parte de “Sobre a quadrúple raiz do princípio de razão suficiente” (Schopenhauer, 1911-1942b, § 20, p. 58).

pensamento renascentista” (Rossi, 2006, p. 100),¹⁵ resultando em uma dívida profunda com a magia e alquimia renascentistas (Rossi, 2006, p. 109).

A naturalização dos procedimentos, técnicas e práticas mágicas tem como pano de fundo, em Bacon, uma postura científica que se opõe à filosofia especulativa de inspiração escolástica ao pretender substituir o culto aos livros e à tradição pelo culto à natureza. Segundo Paolo Rossi, em “Da magia à ciência” (2006), esta guinada para o empirismo é motivada por uma atitude científica que tanto se opõe ao hermetismo místico-teológico quanto também à esterilidade da lógica escolástica, cujo compromisso não menos hermético às estátuas pensantes resulta no ofuscamento da realidade concreta a que esses pensamentos deveriam servir (Rossi, 2006, p. 54). Segundo ele, um dos objetivos de Bacon é denunciar a esterilidade da filosofia de seu tempo diante das necessidades da vida concreta, o que implica em um modelo de pesquisa científica colaborativo e progressivo baseado no desenvolvimento das artes mecânicas. Este modelo pressupõe uma concepção de conhecimento dinâmico e vivo, que toma forma à medida das necessidades humanas igualmente dinâmicas, e é incompatível com os edifícios rígidos construídos pelos filósofos teórico-especulativos (Rossi, 2006, p. 96).

A reabilitação da magia na ciência experimental é uma das consequências dessa concepção, pois compartilha do compromisso com a realidade concreta e a efetividade dos experimentos, transferindo a autoridade do espírito para os resultados de suas práticas. Com efeito, a repulsa às práticas mágicas transferiu-se também para as técnicas que faziam progredir, nos séculos XVI e XVII, as ciências como a química, mineralogia, botânica, geologia etc. (Rossi, 2006, p. 85). Além disso, não se compreende a relação entre magia e ciência experimental sem que se considere a infiltração dos saberes técnicos na cultura europeia daquele período, uma mistura de técnica, magia, astrologia, astronomia, medicina, alquimia e filosofia natural (Rossi, 2006, pp. 98-99).

Segundo Rossi, a tradição mágico-alquímica, tal como ia se configurando na Renascença, conecta-se estreitamente com dois pressupostos centrais do experimentalismo baconiano: 1) “o ideal da ciência como potência e como obra ativa, voltada a modificar a situação natural e humana” e 2) “a definição

15 Rossi continua: “E a posição baconiana para com a magia, os motivos de sua adesão, de suas críticas, de sua recusa podem ser entendidos apenas se renunciarmos, preliminarmente, àquela atitude de voluntária incompreensão para com manifestações de cultura que foram qualificadas apressadamente como restos de tenebrosas superstições antigas e medievais, qualificação essa que nos eximiu do empenho de enfrentar historicamente discussões que interessaram, durante muitos séculos, grandes setores da cultura europeia e que apaixonaram não apenas John of Salisbury, Alberto Magno ou Roger Bacon, não apenas os naturalistas da Renascença, mas também, até a metade do século XVII, Bacon, Descartes, Kepler, Marsenne e Gassendi” (Rossi, 2006, p. 100).

do homem como “ministro e intérprete da natureza” (*naturae minister et interpres*), que Bacon substituiu à venerada definição do homem como “animal racional”” (Rossi, 2006, p. 109). Interessa a Bacon, por um lado, o caráter prático e operativo da magia, a potência transformadora da realidade por meio de técnicas humanas. Por outro lado, essa “potência” não implica em uma “prepotência” diante da natureza, de modo que, por exemplo, o poder de cura de um alquimista não se faz possível mediante violação de leis naturais, mas precisamente no uso que ele faz dessas leis.

Nisso reside a concepção da magia natural, nutrida por Roger Bacon, Cornelio Agrippa, Della Porta, Campanella, Paracelso, entre outros filósofos do Renascimento. A “magia natural” opõe-se, neste primeiro registro, à “magia sobrenatural”, no sentido de prescindir de forças e entidades exteriores à natureza para a produção de seus efeitos. Em boa medida, a fama de uma magia sobrenatural e a sua conseqüente condenação se deve, como salientam aqueles filósofos, à demonização das práticas mágicas operada pela Igreja católica, instituição cuja legitimação reside, não por acaso, na hegemonia plena de um Deus sobrenatural cristão.¹⁶ A reabilitação da magia em Bacon se dirige exclusivamente ao seu traço experimental e não implica uma adesão aos aspectos místicos e metafísicos ligados àquela tradição mágico-alquímica. Interessa-lhe, antes, o ideal do “saber como poder” e da ciência “ministra da natureza”, que prolonga e amplia as obras dessa natureza a serviço da humanidade.

3. Metafísica prática ou operativa

Schopenhauer extrai diretamente da classificação das ciências de Bacon o seu conceito de metafísica prática, inicialmente como modelo explicativo para

16 Assim expressa Agrippa: “A magia natural é portanto aquela que, tendo contemplado a força de todas as coisas naturais e celestes e, com zelo curioso considerado a sua ordem, de tal modo publica os esconços e secretos poderes da natureza, copulando as coisas inferiores com as superiores... para uma aplicação mútua daquelas; de maneira que muitas vezes disso nascem estupendos milagres, não tanto para a arte quanto para a natureza, da qual – quando ela atua nessas coisas – esta arte dá-se por ministra. Por essa razão os magos, como diligentíssimos exploradores da natureza, conduzindo aquelas coisas que são por ela preparadas, aplicando os ativos aos passivos, muitíssimas vezes e antes do tempo comandado por natureza, produzem efeitos que pelo vulgo são considerados milagres, sendo porém obras naturais, nada mais nelas intervindo do que a única participação do tempo: como se alguém fizesse nascer rosas no mês de março ou crescer uvas maduras... ou coisas maiores do que estas, como nuvens, chuvas, trovões, animais de diferentes espécies e infinitas transformações de coisas... por isso se enganam aqueles que consideram (as operações da magia) acima da natureza ou contra a natureza, quando da natureza provêm e segundo a natureza são feitas” (Agrippa *apud* Rossi, 2006, pp. 113-144).

a magia e os fenômenos relacionados,¹⁷ todavia com possibilidade de extensão também para os fenômenos da compaixão e do amor sexual.¹⁸ A importância da magia – a qual se incluem magnetismo animal e curas simpáticas – é proeminente no pensamento de Schopenhauer, pois funciona como uma “forte confirmação empírica” (Schopenhauer, 2013, pp. 175-176) da filosofia teórica apresentada em “O mundo como vontade e como representação”.

Com isso, o magnetismo aparece efetivamente como a *metafísica prática*, termo que já Bacon de Verulamio utilizara, em sua classificação das ciências (*Instauratio magna*, livro 3), para designar a *magia*: ele é a metafísica empírica ou experimental (Schopenhauer, 2013, p. 162).

[...]

Quiséramos, porém, estabelecer, segundo a classificação de Bacon, a magia como a metafísica prática; então seria certo que a metafísica teórica a se relacionar corretamente com ela não poderia ser outra que não a minha decomposição do mundo em vontade e representação (Schopenhauer, 2013, p. 192).

Por meio da magia, a tese da identidade metafísica da vontade pode ser comprovada na experiência, na medida em que a vontade, que determina internamente os movimentos dos corpos, passa a atuar exteriormente ao indivíduo querente, produzindo efeitos metafísicos. Diferentemente do raciocínio de Bacon, ainda que compartilhando do mesmo ponto de vista em relação à condenação cristã da magia, o caráter sobrenatural da magia se deve ao fato não desta ser efeito de entidade ou força transcendente à natureza, mas sim desta resultar em efeitos que frustram as expectativas de regularidade que rege a natureza, a aparência. Neste sentido, as expressões “sobrenatural” e “metafísico” são sinônimas¹⁹, possuem o mesmo significado: o de serem avessas ao princípio de razão e revelarem a essência, a vontade em si; na filosofia do ponto de vista teórico e na magia do ponto de vista prático. Por

17 Notadamente as curas simpáticas e o magnetismo animal, abordados no capítulo “Magnetismo animal e magia” (*Animalischer Magnetismus und Magie*) do escrito “Sobre a vontade na natureza” (1836), bem como os variados tipos de visões compilados por Schopenhauer em “Sobre a visão de espíritos” (*Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*), capítulo dos “Parerga e Paralipomena” (1851). A respeito destes temas, ver também as seguintes publicações do anuário de Schopenhauer (*Schopenhauer-Jahrbuch*): “Schopenhauer et le Magnétisme” (Brun, 1988), “Die Magie in Schopenhauers Metaphysik: ein Weg, um uns als ‚magisches Nichts‘ zu erkennen” (López, 2014) e “Schopenhauer und die Magie – die praktische Metaphysik?” (Florschütz, 2012). Especificamente sobre os temas relacionados com a visão de espíritos e a parapsicologia, ver: “Los sueños de un idealista explicados por los sueños de la parapsicología” (Rivera, 2017).

18 Remeto o leitor à minha tese de doutorado, Silva, 2017b.

19 Ademais, esta equivalência é atestável já na formação destas palavras: *metá/super* e *physis/natura*, equivalente também à forma alemã *übernatürliche*. Outra expressão equivalente é “paranormal”.

isso, a expressão “magia natural”, neste segundo registro de análise, contém a mesma *contradictio in adjecto* que “física sobrenatural” (Schopenhauer, 2013, p. 168), pois é suposto da magia que ela ocorra sem a evidência de suas causas, tal como ocorre na mecânica.

A inobservância das causas, apesar da evidência de seus efeitos, por um lado, e a desobediência às leis da experiência, regida pelo princípio de razão, por outro; faz com que a magia seja definida como *actio in distans*, ação a distância:

Em todos os tempos e em todas as terras nutriu-se a opinião de que deveria haver, para além da maneira regular de realizar modificações no mundo por meio do nexa causal dos corpos, uma outra, de tipo completamente distinto, a qual não repousaria em absoluto sobre o nexa causal (Schopenhauer, 2013, p. 170).

O pressuposto fundamental é o de que, por detrás do nexa físico da realidade efetiva, da aparência, haveria um nexa metafísico, um influxo subterrâneo, em que as divisórias que separam os indivíduos, por mais rígidas que sejam, poderiam eventualmente engendrar uma comunicação como que “por detrás dos bastidores” (Schopenhauer, 2013, p. 170; Schopenhauer, 2015b, Cap. 25, p. 393). No contexto da filosofia de Schopenhauer isso equivale à possibilidade de uma ação metafísica imediata no âmbito da efetividade, ou, em outras palavras, na possibilidade de uma ação sem lastro causal, em que o agente, indivíduo ou individuado, age como coisa em si.²⁰

Trata-se de fazer valer o microcosmo como macrocosmo, a *natura naturata* como *natura naturans*, de Spinoza,²¹ isto é, fazer valer a vontade individual como cósmica (Schopenhauer, 2013, p. 170); ou, em outras palavras, fazer valer a representação como vontade. A magia é, assim, a prova empírica da tese da identidade metafísica da vontade, defendida do ponto de vista teórico e racional em “O mundo como vontade e como representação”. É, por isso, uma *Experimentalmetaphysik*, metafísica experimental, “pois as primeiras e mais universais leis da natureza são abolidas por ela; de tal modo que se torna

20 Na filosofia de Schopenhauer, a ação pressupõe o conceito de efetividade (*Wirklichkeit*), conceito utilizado por Schopenhauer para denominar a realidade submetida à atividade do princípio de razão (Schopenhauer, 2015a, § 4, p. 10). Na efetividade, todo efeito pressupõe uma causa que lhe antecede, expectativa essa que é gerada pelo princípio de razão do “devir”, a forma do princípio de razão do movimento (Schopenhauer, 1911-1942b, § 20, pp. 142ss), de modo que toda ação efetiva pressupõe o conceito de causalidade. A vontade em si mesma, ao contrário, é livre, isto é, independente da aplicação do princípio de razão e é, por isso, sem causa e sem fundamento (Schopenhauer, 2015a, § 29, p. 189). Neste sentido, uma “ação metafísica” desobedece a exigência da necessidade causal e se configura enquanto uma contradição para aquele princípio, na medida em que àquela ação não se pode atribuir nenhuma causa.

21 Expressões da “Ética” de Spinoza, proposição 29.

possível até mesmo o que *a priori* se julga impossível” (Schopenhauer, 2006, p. 289, tradução nossa).

A operação da metafísica por meio das práticas mágicas é correlativa à metafísica teórica e pode ser fundamentada em termos de uma metafísica imanente. Com efeito, a identidade metafísica é reconhecida em termos especulativos da razão filosófica no raciocínio analógico, a partir da experiência interna do corpo. Disso resulta a concepção do mundo como um macroantropo e a extensividade do querer interno ao indivíduo para todo o cosmo.²² A origem do pensamento sobre a magia

[...] deve ser buscada em um local muito profundo, a saber, no sentimento interno da onipotência da vontade em si, dessa vontade que é ao mesmo tempo a essência íntima do ser humano e da natureza como um todo, e na pressuposição a ele ligada de que essa onipotência poderia também alguma vez, por algum meio, ser levada a valer como partindo do indivíduo (Schopenhauer, 2013, p. 171).

O poder de ação da vontade como coisa em si resulta, assim, na ação da vontade a partir e para além do indivíduo, que agora manifesta e concretiza a sua vontade para além do seu próprio corpo desejante; deixa de ser mera vontade individual e passa a atuar como agente universal.

O que caracteriza a magia do ponto de vista aparente é incompreensível na apreensão racional, uma incompreensibilidade que resulta na instabilidade metodológica que conduz essas práticas desde os tempos antigos. Todavia, a carência por explicação causal nunca interferiu na eficácia dos seus efeitos.²³ A “ação à distância” da magia implica em uma desobediência ao princípio

22 “Desde os tempos mais antigos, falou-se do ser humano como um microcosmo. Eu inverti a proposição e demonstrei o mundo como um macroantropo; já que vontade e representação esgotam o ser do mundo e do humano. Manifestamente, é mais correto ensinar a entender o mundo a partir do humano, que o humano a partir do mundo: pois, a partir do que é imediatamente dado, logo, a partir da consciência de si, temos de explicar o que é mediadamente dado, logo, a intuição exterior; não o inverso” (Schopenhauer, 2015b, Cap. 50, p. 766). Assim, também, poder-se-ia complementar: é mais correto compreender a magia a partir do ser humano do que a partir da natureza, pois somente a partir de fora a magia é incompreensível.

23 Em “Magnetismo animal e magia”, Schopenhauer relata uma série de casos paradigmáticos da magia, aos quais se incluí as práticas de encantamento, bruxaria, curas simpáticas (popularmente chamadas de “simpatias”), com enfoque especial para o magnetismo animal (também chamado de “mesmerismo” em homenagem ao seu criador, Franz Anton Mesmer). O que chama especial atenção no magnetismo animal, além de ser uma confirmação da tese metafísica de Schopenhauer, é um certo reconhecimento científico obtido a partir de um princípio indemonstrável, o “fluido magnético”. Mesmer chegou a utilizar diferentes materiais para provocar a interação magnética com seus pacientes: inicialmente barras de metais magnetizadas, mas também o *baquet* (uma tina), ou a varinha de metal. Aos poucos, ele e os outros magnetizadores deram-se conta que estes materiais não eram absolutamente necessários, bastando às vezes a mera sugestão verbal (Mesmer, 2005, p. 540; Chastenet, 2015, p. 29). Na conclusão de Schopenhauer, seguindo Roger Bacon, Paracelso, Campanella e Agrippa – autores também citados por Francis Bacon –, o real agente do magnetismo é a vontade do magnetizador (Schopenhauer, 2013, pp. 176-187). Para um desenvolvimento mais adequado sobre o tema, remeto ao artigo de minha autoria (Silva, 2017b).

de razão no sentido de ser irrelevante, por exemplo, o espaço existente entre o agente e o paciente de uma ação mágica, no que reside todo o mistério.²⁴ Metafísica e magia, apesar de correlações opostas em relação à sua natureza, coincidem no seu objeto: o âmbito da realidade oculto ao princípio de razão, a vontade metafísica.

Quando se produz uma tal ação, ela é *toto genere* diferente de qualquer outra produzida através do *influxos físicos*, na medida em que é propriamente dizendo uma *actio in distans*, que embora seja executada pela vontade emanando do indivíduo, trata-se da vontade em sua qualidade metafísica, como o substrato onipresente de toda a natureza. Também poder-se-ia dizer que, assim como um fraco resto da *força criadora* originária da vontade, que já realizou a sua obra nas figuras existentes da natureza, e aí extinguiu-se, às vezes entra em cena excepcionalmente na *generatio aequivoca* [geração espontânea]. Assim também a ONIPOTÊNCIA originária da vontade, que realiza a sua obra na exposição e conservação dos organismos, e aí absorve-se, pode excepcionalmente por uma espécie de excedente tornar-se ativa em tal fazer-efeito mágico (Schopenhauer, 2015b, Cap. 25, p. 393).

O que a metafísica prática traz de completamente novo ao pensamento de Schopenhauer é a possibilidade do experimento da vontade como coisa em si, que se mostra por completo partindo do indivíduo, em meio às aparências. Em vista disso, o agente mágico é análogo a um espectador do teatro que, saindo da condição de espectador, invade o palco e descortina a coxia, revelando os bastidores da peça. Ao dissolver a barreira existente entre o ato cênico e a realidade, entre aparência e essência, o agente mágico extrapola a sua condição de espectador autocentrado e possibilita, a partir do espanto da plateia, um reconhecimento novo. Essa comunicação que revela os bastidores da peça é o resultado desse “excedente” da vontade que, na magia, amplia o âmbito de ação do indivíduo, cotidianamente restrito às manifestações de desejo ligadas ao corpo individual.

Considerações finais

Do que foi dito, concluímos que, para Schopenhauer, a filosofia possui a vantagem em relação à física, ou às ciências naturais, pela proximidade da

24 “O verdadeiro conceito de *actio in distans* é este: que o espaço entre o que age e o que é causado, esteja cheio ou vazio, não tem influência sobre o efeito, mas é totalmente irrelevante que ele suba uma polegada ou um bilhão de órbitas de Urano. Pois, se o efeito é em alguma medida enfraquecido pela distância, isso se deve, ou porque uma matéria que já preenche o espaço tenha que propagá-lo e, portanto, em virtude de sua reação contínua, enfraquece aquele em proporção à distância; ou porque a causa mesma consiste simplesmente em um influxo que se estende no espaço, e por isso é maior quanto mais rarefeito” (Schopenhauer, 2006, p. 287, tradução nossa). Em suma: não havendo reação no espaço, a ação é *in distans*.

realidade metafísica, no uso dos conceitos que remetem mais proximamente à intuição e, portanto, à experiência mesma. Paradoxalmente, a filosofia, como espelhamento da realidade em conceitos, atinge com maior êxito o seu objetivo quando se aproxima da experiência, na contramão da abstração, pela via do sentimento – é assim que encontra o conceito “vontade”. A metafísica teórica, ou filosofia, caracteriza-se, com isso, pelo seu discurso especulativo ou espelhamento do mundo, o qual é incompreensível para a razão e inexprimível por meio de conceitos abstratos. Por meio da magia, porém, a metafísica torna-se prática, na medida em que opera com a vontade entendida em sua essência, produzindo efeitos metafísicos na realidade na qual se esperaríamos somente os físicos.

A metafísica prática é empírica no sentido de que o “empirismo, em sentido estrito, é o conhecimento que se detém aos efeitos, sem poder atingir as causas. Para propósitos práticos ele basta, por exemplo, na terapia” (Schopenhauer, 2010, § 76, p. 156). Entretanto, para propósitos teóricos, a magia encontra o seu limite, e, por esta razão, a pretensão de uma “ciência oculta”, nos moldes de uma ciência experimental, mostra-se especialmente problemática. No laboratório baconiano, a magia carece de clareza em relação às suas técnicas e instrumentos que determinem os seus resultados, de tal modo que, do ponto de vista da física, ela deve ser superada. Para Schopenhauer, a impossibilidade de se encontrar uma razão suficiente nos procedimentos mágicos – o seu segredo – implica também na impossibilidade de um conhecimento técnico da magia, que é substituído pelo sentimento de que a vontade é onipotente em si mesma. Contudo, a impossibilidade de um saber técnico da magia não pode simplesmente descredenciá-la do campo dos saberes práticos, que influenciam, até hoje, no avanço e aprimoramento das ciências. Para a filosofia, a possibilidade prática da metafísica reside no âmbito da efetividade, em fenômenos que correspondem *in concreto* à filosofia, e, de alguma maneira, demonstram a identidade metafísica da vontade em uma perspectiva experimental.

Referências

- ARISTÓTELES. “Metafísica”. Texto Grego com tradução ao lado. Ensaio Introdutório de Giovanni Reale. Tradução portuguesa de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- BACON, F. “Novum Organum”. With introduction, notes by Thomas Fowler, D.D., F.S.A, second edition. Oxford: At the Clarendon Press, 1889.
- _____. “De Augmentis Scientiarum”. In: *The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban, and Lord High Chancellor of England* (14 vols.) Collected and edited

by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. London, 1857-1874; facsimile reprint Stuttgart-Bad Cannstatt, 1961a. Vol. II, pp. 73-503, Vol. III, pp. 7-192.

_____. “Of the dignity and advancement of learning”. In: *The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban, and Lord High Chancellor of England* (14 vols.) Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. London, 1857-1874; facsimile reprint Stuttgart-Bad Cannstatt, 1961b. Vol. VIII, pp. 385-520, Vol. IX, pp. 13-378.

_____. “O progresso do conhecimento”. Tradução, apresentação e notas Raul Fiker. São Paulo: Ed. UNESP, 2007.

BRUN, J. “Schopenhauer et le Magnétisme”. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 69, pp. 155-167, 1988.

CHASTENET, A.-M.-J. de. (Marquês de Puysegur). “Memórias para servir à história e ao desenvolvimento do magnetismo animal”. Idealização e Realização Jacob Melo, tradução de Cleone Teodoro Reis. Fortaleza: Premium, 2015.

FLORSCHÜTZ, G. “Schopenhauer und die Magie – die praktische Metaphysik?”. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 93, pp. 471-484, 2012.

KANT, I. “Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência”. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÓPEZ, D. “Die Magie in Schopenhauers Metaphysik: ein Weg, um uns als “magisches Nichts” zu erkennen”. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 95, pp. 159-166, 2014.

MESMER, F. A. “Memória de F. A. Mesmer, doutor em medicina, sobre suas descobertas (1799)”. In: FIGUEIREDO, P. H. *Mesmer, a ciência negada e os textos escondidos*. Tradução do francês dos textos de Mesmer de Álvaro Glerean. Bragança Paulista: Lachâtre, 2005. pp. 509-564.

PRADO, J. L.P. do. “Metafísica e ciência: a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo”. 2019. 415 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

RIVERA, A. F. “Los sueños de un idealista explicados por los sueños de la parapsicología”. *Schopenhaueriana*. Revista española de estudios sobre Schopenhauer, Nr. 2, 2017.

ROSSI, P. “Francis Bacon: De magia à ciência”. Tradução Aurora Fornoni Bernardini. Londrina: Eduel, Curitiba: Ed. UFPR, 2006.

ROSU, D.-C. “From Natural History to Natural Magic: Francis Bacon’s *Sylva Sylvarum*”. 2013. Doctoral Thesis from Radboud University Nijmegen and from the University of Bucharest, Bucharest, 2013.

SCHOPENHAUER, A. “Sämtliche Werke”. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1942a. 16 Bände.

_____. “Ensayo sobre la visión de espectros y lo que se relaciona com ella”. In: *Parerga y Paralipomena I*. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2006. pp. 249-327.

_____. “Sobre a filosofia e seu método”. Organização e tradução F. C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. “Sobre a visão e as cores”. Tradução de E. J. Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

_____. “Sobre a vontade na natureza”. Tradução, prefácio e notas de G. V. Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. “O mundo como vontade e como representação, 1º tomo”. Tradução, apresentação, notas e índices de J. Barboza. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2015a.

_____. “O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo”. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2015b.

_____. “Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1942b. Bande 3. p. 101-268.

SILVA, L. C. da. “Metafísica prática em Schopenhauer”. 2017. 177 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017a.

_____. “Schopenhauer e a magia”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Vol. 8, Nr. 1, pp. 19-46, 2017b.