



REFLEXÃO, ATENÇÃO E A PRÁTICA DA FENOMENOLOGIA

10.62506/phs.v6i1.297

Reflection, Attention and the Practice of Phenomenology

THIEMO BREYER*

Reflexión, Atención y Práctica de la Fenomenología

Resumo: Este artigo explora a relação entre reflexão, atenção e prática da fenomenologia, fundamentando sua análise tanto nas estruturas da consciência quanto nas demandas metodológicas da pesquisa fenomenológica. A primeira seção examina a refletividade como uma estrutura essencial da consciência e uma ferramenta metodológica, distinguindo entre modos de consciência reflexivos e pré-reflexivos e abordando a interação entre receptividade e espontaneidade dentro dos atos reflexivos. A segunda seção elabora acerca da dinâmica temporal da reflexão, enfatizando sua retrospectividade e retroatividade como chaves para a compreensão de como a experiência é moldada e revisitada por meio de atos reflexivos. A terceira seção investiga a inter-relação entre atenção, reflexão e experiência, postulando a atenção como um mediador fundamental no envolvimento reflexivo com os fenômenos vividos. Por fim, o artigo defende a centralidade da atenção na prática fenomenológica, conceituando-a como uma base metodológica para a compreensão das nuances da experiência vivida.

Palavras-chaves: Atenção, Reflexão, Fenomenologia

Abstract: This paper explores the relationship between reflection, attention, and the practice of phenomenology, grounding its analysis in both the structures of consciousness and the methodological demands of phenomenological research. The first section examines reflectivity as both an essential structure of consciousness and a methodological tool, distinguishing between reflective and pre-reflective modes of awareness and addressing the interplay between receptivity and spontaneity within reflective acts. The second section elaborates on the temporal dynamics of reflection, emphasizing its retrospectivity and retroactivity as key to understanding how experience is shaped and revisited through reflective acts. The third section investigates the interrelation of attention, reflection, and experience, positing attention as a fundamental mediator in the reflective engagement with lived phenomena. Finally, the paper argues for the centrality of attention in phenomenological practice, conceptualizing it as a methodological foundation for understanding the nuances of lived experience.

Keywords: Attention, Reflection, Phenomenology

Resumen: Este artículo explora la relación entre la reflexión, la atención y la práctica de la fenomenología, fundamentando su análisis tanto en las estructuras de la conciencia como en las exigencias metodológicas de la investigación fenomenológica. La primera sección examina la reflexividad como una estructura esencial de la conciencia y como una herramienta metodológica, distinguiendo entre los modos de conciencia reflexiva y pre-reflexiva, y abordando la interacción entre la receptividad y la espontaneidad en los actos reflexivos. La segunda sección desarrolla las dinámicas temporales de la reflexión, destacando su carácter retrospectivo y retroactivo como claves para entender cómo la experiencia se configura y se revisita a través de los actos reflexivos. La tercera sección investiga la interrelación entre la atención, la reflexión y la experiencia, proponiendo la atención como un mediador fundamental en el compromiso reflexivo con los fenómenos vividos. Finalmente, el artículo argumenta la centralidad de la atención en la práctica fenomenológica, conceptualizándola como una base metodológica para comprender las sutilezas de la experiencia vivida.

Palabras clave: Atención, Reflexión, Fenomenología.

* Universität zu Köln – Deutschland. Direktor des Husserl-Archivs und Professor für Phänomenologie und Anthropologie. E-mail: thiemo.breyer@uni-koeln.de Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0239-3090>



Introdução

O termo “reflexão” se origina na ótica, onde significa “reprodução de uma ponta a ponta (Kuhn, 2007, p. 275) ou espelhamento, e entrou na filosofia da linguagem relativamente tarde, na modernidade. No entanto, desde a antiguidade, a filosofia tem se preocupado com o fenômeno da refletividade ou autodirecionamento da mente humana. As conotações do termo moderno “reflexão” que estão conectadas ao meio de visualidade não estavam presentes desta maneira na tradição anterior. Escolásticos falaram, por exemplo, da *reditio (in seipsum)*, literalmente um retorno (a si próprio) ou da *conversio*, redirecionamento. Na clássica formulação antiga, reflexão é definida como “conhecimento sobre o conhecimento” (Plato, 1961, 171c) “percepção da percepção,” ou “pensamento do pensamento” (Aristotles, 2000, IX.9. 1170a32).

O momento reflexivo parece ser um aspecto essencial da cognição humana, sua possibilidade mais íntima de auto-iluminação, e ainda assim parece ser contraditório à percepção, ao pensamento e ao conhecimento naturais e diretos. Nesse sentido, Rousseau declara “*l'état de réflexion est contre nature.*” (Rousseau, 1964, p. 138) Ele argumenta que a reflexão é algo não natural, invocando um estado imaginário de natureza em que o humano ainda estava próximo ao animal — em unidade consigo mesmo e com a Natureza — e ainda não havia desencadeado seu potencial inerente e destrutivo de auto-objetivação reflexiva. Sob essa premissa, à autorreflexividade pertence sempre a dissociação autoincursa do humano em relação à Natureza, da qual ele anteriormente fazia parte — uma Queda do Éden. Muito mais tarde, Husserl também designa o distanciamento de si e a fragmentação parcial do ego em atos de reflexão como, em certo sentido, algo não natural. Contudo, a partir da relação de fundamentação fenomenológica entre os atos refletidos e reflexivos, bem como da influência da reflexão na experiência (como será demonstrado abaixo), podemos reconhecer uma interconexão profundamente “natural”, especialmente se considerarmos as conquistas da atenção.

Suponhamos que rejeitemos fundamentalmente a ideia da não naturalidade da reflexão, dado que a reflexão parece ser uma característica que distingue os humanos dos animais e, portanto, pertence precisamente à essência ou natureza humana. Ainda assim, não podemos deixar de notar seu caráter ambivalente. Para Sartre, isso surge de uma reivindicação dupla e irrealizável. “A motivação da reflexão consiste em uma tentativa dupla, simultaneamente uma objetivação e uma interiorização.” (Sartre, 1984, p. 154) Como ambas as máximas não podem ser realizadas ao mesmo tempo, a reflexão, segundo a visão de Sartre, deve, em princípio, falhar. No entanto, a reflexão pode, de fato, ser reconhecida como, pelo menos, um sucesso parcial na revelação de suas próprias possibilidades. Ainda assim, o reconhecimento da interminabilidade essencial do jogo entre tornar transcendente e tornar imanente, e a ambivalência que daí resulta, é o produto de uma reflexão voltada para a estrutura do pensamento.

À luz de tudo o que essas caracterizações deixam em aberto, a seguir será feita novamente a tradicional questão sobre o efeito da reflexão sobre o refletido, ou seja, com a ajuda dos conceitos orientadores de *retrospectividade* e *retroatividade*. No contexto de um debate fenomenológico sobre a relação entre reflexão e atenção, será mostrado quais formas a reflexão pode assumir e como ela se relaciona especificamente com a experiência que a fundamenta. Para tanto, em primeiro lugar, algumas observações preliminares são necessárias, a fim de situar o conceito de reflexão em sua relevância fenomenológica.

Reflexividade como uma Estrutura da Consciência e como um Método

Para a filosofia moderna do sujeito, a reflexão é o meio por excelência para o conhecimento da subjetividade, das estruturas fundamentais do sujeito e, conseqüentemente, do mundo, que se apresenta dentro dos limites estabelecidos pelas formas a priori do sujeito. A contribuição transcendental da subjetividade para a perceptibilidade e cognoscibilidade (*knowability*) do mundo só pode, portanto, ser realizada no contexto de uma autorreflexão por parte desse sujeito.

A reflexão é também, para Husserl, o método privilegiado da consciência para elucidar seus próprios conteúdos e estruturas. Ela possui, assim, uma “função metodológica universal” e é utilizada em toda investigação fenomenológica — “o método fenomenológico move-se inteiramente em atos de reflexão” (Husserl, 2014, p. 139). A reflexão é, portanto, “o nome dado ao método pelo qual a consciência conhece a própria consciência” (Husserl, 2014, p. 142). A tarefa da fenomenologia é “investigar sistematicamente todas as modificações da experiência que se enquadram sob o título de reflexão, em conexão com todas as modificações que estão essencialmente relacionadas a elas e que as pressupõem” (Husserl, 2014, p. 143). Aqui, Edmund Husserl distingue entre reflexão natural e transcendental (Husserl, 1960).

A reflexão natural refere-se a uma possibilidade do pensamento cotidiano normal, que permanece na crença ingênuo-realista do ser, a *Urdoxa* (crença originária). Em oposição a isso, a reflexão transcendental, por meio da epoché e da redução, transforma o mundo naturalmente dado em um sentido formado no fluxo da consciência, no qual o mundo, aparecendo como correlato da consciência, é livre das posicionalidades de ser ou não-ser. A reflexão transcendental, ao colocar entre parênteses a “tese geral da atitude natural em relação ao mundo” (Husserl, 2014,



§30), abre uma perspectiva para o puro *ego cogito*, que pode ser examinado em relação às suas realizações constitutivas para a aparência do mundano. A experiência ingênua da percepção ou do juízo mundano não é, como Husserl insiste, eliminada; ao contrário, ela permanece em forma purificada sob os signos transcendentais. Na medida em que a experiência é tornada objeto de uma reflexão objetivadora, ela pode ser exposta fenomenologicamente como a autoexplicitação do ego transcendental em sua plena essência.

A reflexão filosófica é, nesse sentido, a radicalização metódica da característica fundamental de reflexividade já presente nos processos mentais naturais. A noese original, por exemplo, a percepção de um objeto ou o ato de juízo em relação a um estado de coisas, torna-se, na reflexão, o novo correlato noemático da noese da reflexão. O objeto da noese original, portanto, torna-se o implicado intencional da reflexão. A *implicação* intencional significa sempre *modificação*, uma vez que o 'conteúdo' intencional de um ato, que, por sua vez, é o objeto de um ato de reflexão, manifesta mais determinações do que possuía na atitude natural, na relação 'direta' de percepção, juízo, etc. Isso já pode ser utilizado para antecipar o poder transformador da reflexão, que será interpretado como retroatividade abaixo.

Consciência Reflexiva e Pré-Reflexiva

Como a consideração fenomenológica demonstra, toda consciência reflexiva pressupõe uma consciência pré-reflexiva. Sob essa perspectiva, a reflexividade não é uma característica de toda forma de consciência. Ao contrário, a consciência reflexiva recorre a um estoque pré-reflexivo já dado de conteúdos experienciais e a uma auto-consciência (*self-consciousness*) ou consciência de si pré-reflexiva (*self-awareness*). Um exemplo pode ajudar a ilustrar isso. Quando leio um romance, minha atenção não está direcionada nem para mim mesmo, nem para minha atividade consciente de leitura, mas está tematicamente voltada para o conteúdo do romance e a história que estou acompanhando (Zahavi 2005). Se sou interrompido durante a leitura, por exemplo, por alguém que me pergunta o que estou fazendo, geralmente sou capaz de dizer imediatamente a essa pessoa que estou lendo um romance específico. A consciência da leitura não é gerada apenas no momento em que relato minha atividade. Em vez disso, eu estava uniformemente consciente, em um sentido não temático, de mim mesmo e de minha vida. É exatamente essa forma de consciência (*awareness*) pré-reflexiva não temática de mim mesmo em meus atos dirigidos ao dado mundano — seja um objeto de percepção externa ou uma história — que me permite estar atento às minhas atividades e fornecer informações sobre elas. Como Sartre expressou, essa auto-dação não temática é “uma relação imediata e não cognitiva do eu consigo mesmo” (Sartre, 1984, p. LIII). Para Sartre, a consciência reflexiva é uma consciência auto-positiva. Coloca-se

[...] a consciência refletida, como seu objeto. No ato de refletir, eu julgo a consciência refletida; tenho vergonha dela, orgulho-me dela, quero-a, nego-a, etc. A consciência imediata que tenho ao perceber não me permite nem julgar, nem querer, nem ter vergonha. Ela não *conhece* minha percepção, não a *posiciona*; tudo o que há de intenção em minha consciência atual está direcionado para fora, para o mundo. Por sua vez, essa consciência espontânea da minha percepção é *constitutiva* da minha consciência perceptiva. Em outras palavras, toda consciência posicional de um objeto é, ao mesmo tempo, uma consciência não-posicional de si mesma. (Sartre, 1984, p. LIII)

Uma consciência pré-reflexiva e objetivante está entre as coisas de tal modo que não se posiciona como uma consciência que possui essas coisas. A consciência reflexiva, pelo contrário, posiciona-se dessa maneira. Ao diferenciar entre a intencionalidade funcional da consciência pré-reflexiva e a intencionalidade fundamentada e posicionalidade do eu na reflexão, a concepção fenomenológica da consciência se opõe às chamadas teorias de ordem superior da consciência (exemplos típicos são Armstrong, 1986; Rosenthal, 1986; Lycan, 1987; Caruthers, 1996). A premissa básica dessas teorias é que um estado mental pode ser um estado mental consciente se, e somente se, um estado mental de ordem superior o tiver como objeto. Isso significa que a reflexividade do estado superior torna a experiência anterior consciente originalmente. No exemplo escolhido, isso significaria que eu estou consciente da minha leitura apenas no momento em que reflito sobre o que acabei de fazer. No exemplo, é outra pessoa quem me dá o impulso para refletir, mas poderia, em princípio, ser eu mesmo, na medida em que pergunto: “O que estou fazendo agora?” Em oposição ao modelo de duas camadas da consciência proposto pelas teorias de ordem superior, segundo o qual a consciência, no sentido próprio, é primeiramente realizada em um nível superior, a concepção fenomenológica enfatiza a dependência da consciência reflexiva em relação à consciência da intencionalidade pré-reflexiva. A consciência não é algo trazido pela reflexão, como se viesse de fora, para o contexto intencional refletido, mas sim um momento intrínseco do próprio refletido.

Reflectividade e Reflexividade: Afectividade e Passividade na Reflexão

Se começarmos com o conhecimento fenomenológico de que a reflexão está fundada em estados intencionais pré-reflexivos, emerge a questão: em que medida a reflexão depende das características noemáticas do dado pré-reflexivo? Em outras palavras, que influência o modo de aparecer do dado pré-reflexivo exerce sobre a reflexão?



Pode a reflexão sempre operar da mesma forma, independentemente do tipo de “material” sobre o qual reflete? Pela estrutura estática do contexto intencional por si só, essa pergunta pode ser respondida afirmativamente. Contudo, se considerarmos a reflexão como ela procede, em sua extensão temporal enquanto processo mental, rapidamente nos deparamos com fatores que tornam a reflexão aparentemente heterogênea. A liberdade da reflexão parece “contaminada” por fatores sistemáticos de confusão, por um lado, e por contingências empíricas, por outro. Mas quais são essas variáveis sistemáticas e empíricas de influência? Elas são, por um lado, aquilo que poderíamos chamar de “reflexos” da reflexão. Por outro lado, são os poderes afetivos que se originam das objetividades refletidas ou de mim mesmo, ou seja, dos meus processos corporais, emocionais e cognitivos que acompanham a reflexão.

Portanto, existem, no que diz respeito à primeira questão, reflexos no pensamento e na reflexão? Um olhar para a história revela múltiplas tentativas de explicar o pensamento humano através de movimentos reflexos. Com base em uma imagem mecanicista do ser humano, a fisiologia e a filosofia do século XIX que ela inspirou falaram de “reflexos psíquicos” (Richet, 1888), que geralmente eram interpretados como “reflexos cerebrais” (Laycock, 1845). A reconstrução dos fenômenos psíquicos no esquema de estímulo, reflexo e reação é um modelo defendido por Wilhelm Griesinger, e esse esquema pode ser visto como um ponto central para o behaviorismo, através de pesquisadores como Ivan Sechenov e Ivan Pavlov. Mas o que é um reflexo, afinal? Em oposição à reflexão consciente de nível superior, o reflexo deve ser inicialmente visto como uma reação fisiológica de nível inferior. Na fisiologia moderna, o termo refere-se a uma classe de movimentos que, devido a uma dependência legítima entre estímulo e resposta, ocorrem involuntariamente e não são aprendidos.

O reflexo é um movimento (por exemplo, o reflexo do joelho ao ser tocado) no qual a respectiva parte do corpo se encontra integrada, sem que o movimento seja iniciado intencionalmente. O membro que é movido por reflexo não é um órgão no sentido de executar uma ação planejada voluntariamente, mas o objeto de um processo que se desenrola com ele e o afeta. Ainda assim, por meio dessa objetivação, a qualidade de *ser minha* (*mineness*) não é abandonada. O joelho será experimentado como “meu joelho” mesmo no movimento involuntário ao ser tocado sob a rótula. Contudo, eu não sou quem o move, embora a realização do movimento dependa da cooperação das minhas fibras nervosas e do meu cérebro. É diferente quando sou empurrado e derrubado por alguém. Nesse caso, a maneira do meu movimento não é determinada pelas funções dos meus órgãos, mas, em primeiro lugar, por forças puramente mecânicas. Posso, de fato, tentar evitar a queda iniciando movimentos de equilíbrio, mas o sucesso dessa tentativa depende diretamente da força e da direção do empurrão e da minha constituição corporal (altura, peso, etc.). Tais variáveis desempenham um papel menor no reflexo do joelho.

Gallagher chamou atenção, no campo da percepção locomotora incorporada, para a diferença entre o *sensu de propriedade* (*sense of ownership*) e o *sensu de agência* (*sense of agency*) (Gallagher, 2003; 2005; Gallagher & Zahavi, 2012). Um *sensu de propriedade* significa, como já foi demonstrado acima, que eu sou o “proprietário” de um movimento no sentido de experimentá-lo como meu, sem necessariamente ser seu iniciador. Em contraste, o *sensu de agência* significa estar consciente de si mesmo como sendo responsável pelo movimento enquanto seu iniciador¹. Há na psicopatologia muitos casos conhecidos nos quais essa distinção também pode ser estabelecida no nível do pensamento. Nesse sentido, um dos sintomas da esquizofrenia é que o paciente não experimenta a si mesmo como o originador de seus próprios pensamentos e fantasias; pelo contrário, ele os enfrenta como se fossem de um estranho. Embora ele saiba cognitivamente que é o portador desses pensamentos, eles ainda não parecem surgir de si mesmo; pelo contrário, parecem fluir de fora, de um reino incontrolável da imaginação, ou ser implantados em sua mente, ou até mesmo uma manipulação tecnológica da sua própria mente (Gallagher, 2007).

O movimento-reflexo é independente do controle consciente. Movimentos reflexos (por exemplo, o reflexo de coçar) ocorrem frequentemente sem que *notemos*. Por exemplo, continuamos a pensar sobre algo ou a ler o jornal ininterruptamente enquanto coçamos a cabeça. Em princípio, coçar a cabeça é certamente algo que podemos experimentar conscientemente junto com as sensações a isso associadas. Mas a sensação consciente não é necessária. Depende de diferentes fatores se o movimento reflexo é experimentado conscientemente ou não. Um fator é o grau de concentração ou de imersão em algo (por exemplo, o tema do artigo de jornal que estamos lendo no momento), que é o tema principal da consciência. Quanto mais intensamente e concentradamente estamos em um tema, mais difícil é para um estímulo que não pertence ao contexto do tema presente penetrar na consciência. Outro fator é a saliência qualitativa e quantitativa do estímulo que evoca o reflexo. Um estímulo quantitativamente forte (por exemplo, um flash de luz) pode ser tão perceptível quanto um estímulo com um conteúdo semântico muito profundo (por exemplo, o próprio nome).

Relacionado ao tema da *reflexividade* (*reflexivity*) (em oposição à refletividade [*reflectivity*] ativa) do pensamento, surge a questão da primazia da atividade ou passividade do ego na realização do pensamento. Na psicologia filosófica do século XIX, William James, da tradição sensualista, é conhecido por presumir que todo ato voluntário surge de reflexos; ele assume, portanto, uma primazia genética da passividade. Em contraste, Wilhelm Wundt defendeu a tese de que impulsos espontâneos compulsivos surgem primeiro e formam padrões semelhantes a reflexos através da repetição. Da perspectiva fenomenológica, Husserl parte da primazia da passividade, ao mesmo tempo que se distancia do sensualismo. O conceito fenomenológico de um componente reflexo na reflexão se opõe a um modelo sensualista ou behaviorista do pensamento como um processo baseado em movimentos reflexos.

¹ Já na obra de Aristóteles, há uma conhecida diferenciação do movimento em três formas. Essa diferenciação baseia-se na capacidade de influenciar voluntariamente o movimento. Aristóteles distingue entre: (1) um movimento voluntário, que ocorre por intenção; (2) um movimento involuntário, como o sono ou a respiração, que normalmente não depende da vontade, mas pode certamente ser influenciado por ela; e (3) um movimento involuntário, como o batimento cardíaco, que escapa à influência da razão e ocorre por meio de acoplamentos fisiológicos. (Aristotle, 1985, 700b 23–703 b 12).



Na atitude fenomenológica, qualquer imagem mecanicista dos seres humanos e do pensamento humano deve ser suspensa. A relação entre reflexão e reflexo é, dentro da perspectiva fenomenológica, uma relação entre atividade e passividade no pensamento, que pode ser considerada em termos de intencionalidade e afetividade. Passividade e involuntariedade não são sinônimos de determinismo causal; antes, indicam o pano de fundo ou o horizonte de pré-formação e pré-estruturação necessários para todo ato de pensar e refletir, que surge das múltiplas relações do sujeito reflexivo com um campo de objetos, bem como de “aquisições habituais” (Husserl, 1970)² e de movimentos de interesse de longo prazo. O pano de fundo ou horizonte também funciona como algo passivamente pré-dado. À luz disso, a *causalidade* do reflexo torna-se a *motivacionalidade* (*motivationality*) da reflexão³. O “horizonte vital no qual o ego ativo também pode se dirigir voluntariamente, reativando aquisições antigas, apreendendo conscientemente novas ideias aperceptivas, transformando-as em intuições” (Husserl, 1970, p. 149), contém continuamente validades que se referem a validades previamente realizadas ativamente e adquiridas habitualmente. Husserl escreve: “[d]evido a esse caráter horizontal constantemente fluente, então, toda validade realizada de forma direta na vida-mundo natural sempre pressupõe validades que se estendem de volta, imediata ou mediamente, para um subsolo necessário de validades obscuras, mas ocasionalmente disponíveis e reativáveis, todas as quais juntas, incluindo os atos presentes, compõem um único e indivisível complexo inter-relacionado de vida” (Husserl, 1970, ênfase no original). Como observa Husserl, as validades sedimentadas estão apenas ocasionalmente disponíveis para a consciência intencional. Muitas vezes, no entanto, elas obstruem a referência volitiva ativa e, em vez disso, funcionam no pano de fundo. No caso da reflexão, é certamente concebível o extremo em que a conexão associativa entre elementos do pensamento reflexivo seja tão forte que a aparição de um elemento seja diretamente determinada pela aparição antecedente de outro. Podemos pensar aqui em opiniões profundamente enraizadas e padrões de opinião que são quase mecanicamente invocados repetidamente quando certos slogans, símbolos ou constelações de símbolos surgem. O inverso, a reflexão sem motivação, também é concebível como um ideal: o ato aparentemente infundado de trazer à tona um objeto de reflexão no ato de refletir que nunca foi previamente um tema. (Isso deve ser distinguido da abstinência reflexiva consciente ou suspensão de uma opinião, cuja expressão teria de ocorrer por padrão na situação correspondente.) Ambos os casos são, no entanto, apenas estados-limite ou polos que nunca podem ser completamente alcançados, mas a reflexão se move entre eles em diferenças graduais.

A relação entre reflexividade e refletividade pode ser ainda mais esclarecida com base no processo passivo-genético de associação. No nível pré-reflexivo, é a associação como processo de formação de unidades na gênese passiva que cuida da pré-estruturação do campo da consciência. No nível reflexivo, em contraste, há rotinas atencionais construídas no nível pré-reflexivo que fornecem uma pré-estruturação do material reflexivo. Esses processos automatizados e, por assim dizer, reflexos de estruturação permitem que a reflexão acesse rápida e sistematicamente características essenciais do objeto de reflexão, mas também sempre acarretam o risco de padronização e nivelamento das diferenças individuais. Essas rotinas atencionais evoluem treinando certos movimentos de visão e pensamento, que são disciplinados social e individualmente.

Um reflexo no pensamento pode talvez ser descrito usando a imagem de um “encaixe” em um processo de pensamento, que é altamente automatizado e iniciado involuntariamente quando um estímulo correspondente é apresentado. Por exemplo, se ouço uma palavra “carregada”, como “história efetiva”, e prontamente ativo um conhecimento mais ou menos estruturado da hermenêutica de Gadamer, ou seja, uma sequência de pensamentos que associei ao termo ao longo do tempo. A reflexão depende de tais rotinas mentais de “encaixe”. Ela nunca é incondicional, mas requer um estoque de automatismos disponíveis para permanecer em marcha. Os estímulos associativos podem ser induzidos pela própria reflexão ou fluir “de fora” do sujeito reflexivo.

Se quisermos preservar a elevada reivindicação do papel da consciência reflexiva na autoposição e autoterminação, encontramos a questão inevitável de como podemos nos proteger do poder dos reflexos na reflexão e como ela pode, ainda assim, ser criativa. Uma resposta intuitiva e, igualmente, trivial é que nos mantenhamos abertos ao novo. Só podemos fazer isso quando já estamos reflexivamente conscientes do antigo. Isso pode ser realizado. É, no entanto, uma possibilidade básica da reflexão desprender-se de seus próprios reflexos ou pelo menos ocasionalmente objetificá-los e, assim, criar distância deles. Isso implica, no entanto, um auto-distanciamento porque os reflexos provêm de uma camada habitual do eu e pertencem essencialmente ao eu. Esse auto-distanciamento que suspende os reflexos não significa uma cisão do ego no sentido da redução transcendental de Husserl, nem uma simples auto-objetivação que torna o eu presente como um objeto intencional; antes, trata-se de uma auto-alienação, que decorre do fato de que se deixa ir, dispõe-se de si mesmo, por assim dizer, e se submete a influências externas. Uma maneira de descrever a disposição do eu, o autoabandono e o encontro com estímulos externos sem se perder, mas se encontrar em resposta ao externo, é em termos de *responsividade*, como apresentado por Bernhard Waldenfels (2011). Sem poder seguir esse caminho da fenomenologia neste momento, vale a pena apontar o caráter responsivo da reflexão, que resulta do fato de que a reflexão sempre chega tarde demais e responde, e deve responder, àquilo que a precede como seu objeto

² Sobre a função da “aquisição espiritual” e sua reativação na esfera dos juízos, cf. Apêndice II “Constituição Fenomenológica do Juízo. Julgamento originalmente ativo e suas modificações secundárias” de *Lógica Formal e Transcendental*. (Husserl 1978, p. 312-329).

³ Sobre a relação central entre causalidade e motivacionalidade na teoria da ciência de Husserl (Rang, 1973).



A Retrospectividade e a Retroatividade da Reflexão

Retrospectividade

A reflexão é caracterizada por uma inerente *posteridade* (*afterwardness*). Ela é sempre secundária do ponto de vista temporal e da teoria da constituição. Nesse modo de *posteridade*, a reflexão traz à presença algo que, como tal, já não está dado no presente vivido. Diferentemente de outros modos de presentificação – como a memória e a fantasia – a reflexão tende, ao contrário, a objetivar aquilo que torna presente. Na memória secundária, a rememoração, algo passado é trazido ao presente mantendo sua estrutura temporal interna e pode ser reencenado ou revivido nessa estrutura. A rememoração consiste em uma reprodução do halo temporal da experiência original, ou seja, não coloca essa experiência diante do intelecto como uma imagem congelada. Ao reviver uma experiência passada, o ato de memória não é objetivado em si. Vivemos a experiência passada sem posicioná-la como objeto. No entanto, o que certamente ocorre na memória é a auto-objetivação de quem lembra. Ao reencenar um episódio de sua própria vida na memória, a pessoa que se lembra frequentemente não se vê da perspectiva de primeira pessoa, ou seja, da perspectiva original da experiência, mas da perspectiva de terceira pessoa, isto é, do ponto de vista de um observador. O mesmo se aplica à fantasia. Essa forma de auto-objetivação é um momento reflexivo inicial na presentificação. Contudo, a reflexão propriamente dita sobre um evento passado surge apenas com a objetivação do ato de memória ou fantasia em si.

A reflexão revela-se como um modo derivado de presentificação. Assim, desde o início, há uma *retrospectividade* inerente à reflexão, alcançada por meio da memória. Mas será que a reflexão realmente sempre chega tarde demais? Não haveria possibilidade de uma simultaneidade entre experiência e reflexão? Parece, de fato, possível explicitar o que percebemos, fazemos ou pensamos no momento em que estamos percebendo, fazendo ou pensando. Mas enquanto um ato intencional persiste, não podemos refletir sobre ele como tal e em sua totalidade. Uma forma *processual*, não objetivadora, de reflexão deve, assim, ser distinguida de uma forma *declarativa*, objetivadora, de reflexão. A reflexão processual é, ao ser analisada mais de perto, uma forma de atenção dividida ou distribuída, possível quando processos cognitivos simultâneos não interferem entre si. A atenção só pode ser direcionada para mais de um processo quando um deles está tão automatizado que praticamente não utiliza recursos atencionais ou quando processos concorrentes e conflitantes podem ser integrados em um padrão comportamental unificado. A reflexão declarativa, por outro lado, é tanto mais do que, quanto distinta de uma atenção distribuída. É um ato intencional separado, realizado além dos atos aos quais se dirige. Sua independência como ato individual, contudo, não significa que a reflexão possa ser realizada por si só, sem um ato que a preceda e a fundamente com seu material sensível correspondente. Isso apenas significa que o ato reflexivo é iniciado para seus próprios fins e não é meramente um efeito colateral.

Como dito, a reflexão—ao menos em sua forma declarativa completa—precisa do poder da memória. Contudo, não é o caso de a reflexão sobre a memória requerer ou empregar a memória como um meio. Poder-se-ia supor que o conteúdo da memória pode perder seu significado quando esta passa para o modo da reflexão. Ainda assim, o conteúdo da memória não é de forma alguma um objeto unificado, mas sim um hipocentro de afecções que se constitui e se modifica em novas presentificações. Impressões emergem da memória, invadem a consciência e podem desafiar a vontade do sujeito reflexivo. Isso também se aplica à reflexão sobre fragmentos da imaginação e as realizações da própria fantasia. Um objeto de fantasia é essencialmente incompleto, razão pela qual se assemelha a uma imagem, e por isso a *reflexão* sobre esse objeto deve tornar-se uma *interpretação*. Uma apreensão reflexiva completa de uma memória é tão impossível quanto a apreensão completa de uma fantasia.

Em que medida devemos agora interpretar a *retro-espectividade* (*retro-spectivity*) no sentido de *spectare*, de um ver? O sentido visual é, na história intelectual, o sentido dominante, mas seria ele realmente um paradigma adequado para a definição de reflexão? Primeiro, deve-se afirmar que a concepção forte de reflexão inclui a objetivação de um ato, que transcende a atenção meramente acompanhante. Mas como um ato objetivado por meio da reflexão aparece experiencialmente? Certamente ele não emerge como um objeto externo em representação. Não é o ato em si que é diretamente intuído na modificação retrospectiva, mas sim o ego como sujeito que realiza o ato. O ego é o tema real dessa presentificação intuitiva; o ato é apenas indiretamente reconhecível no tema. Se, no entanto, o ato de percepção, julgamento ou volição deve ser tematizado em si, isso é possível apenas por meio da *linguagem*. Somente na articulação linguística daquilo que se apreende como ego, apresentado retrospectivamente, o ato refletido adquire seu tema. A linguagem é o meio principal da articulação reflexiva.

Quanto à questão de até que ponto a reflexão deve ser definida como retrospectiva, deve-se observar que a presentificação pertencente à reflexão—na medida em que esta aparece como uma presentificação intuitiva—frequentemente ocorre visualmente como um *spectare*. Essa visualização, contudo, não pode ser diretamente relacionada ao ato refletido em si, de modo que apenas o processamento linguístico garante a objetivação do ato. Se alguém dissesse, por exemplo, “Eu ouço o telefone tocar” ou “Eu vejo a criança lançar a bola”, não se trata de perceber o telefone separadamente do toque, nem a criança separadamente do lançamento. Em vez disso, ouvimos o telefone *como* tocando e vemos a criança *como* lançando a bola, ou seja, experimentamos o telefone enquanto toca e a criança enquanto lança. Na percepção direta, ambos os momentos pertencem de forma indivisível um ao outro e são apenas analiticamente separados posteriormente. Essa separação analítica é uma realização da reflexão. Embora essa divisão possa já ser realizada na intuição como uma justaposição intuitiva das experiências unificadas na estrutura



de “como” da aparência natural (se imaginarmos o telefone visualmente isolado e depois auditivamente o toque), a reflexão só pode alcançar seu caráter analítico pleno por meio da articulação linguística.

Retroactividade (Retroactivity)

A questão da retroatividade da reflexão pode ser colocada de maneira mais diferenciada quando se considera se a modificação daquilo que é refletido é uma modificação de conteúdo ou de forma, ou seja, se o conteúdo intencional de um ato muda tematicamente ou paradigmaticamente quando esse ato se torna objeto de reflexão. Na fenomenologia, essa questão, em relação às teorias da percepção, está associada principalmente a nomes como Husserl e Aron Gurwitsch. No que diz respeito à atenção normal, que em si mesma ainda não tem relação com a reflexão filosófica, Husserl partiu da premissa de que a atenção—que vai além da apreensão objetiva e é direcionada especificamente ao objeto perceptivo—não implica uma transformação do conteúdo do objeto; antes, ela eleva apenas o grau de clareza da percepção, através do qual mais e outros aspectos do objeto podem ser tornados visíveis. Assim, esse objeto é percebido de maneira específica ou explícita (Husserl, 2004, p. 97).

No decorrer de seus estudos sobre a estrutura do campo da consciência e sobre as séries de modificações atencionais, Gurwitsch, por outro lado, chegou à conclusão de que ocorre sempre uma mudança no tema da consciência quando uma transformação atencional desse tema acontece. Alterando-se a relação entre tema e contexto temático no contexto do deslocamento da atenção de um objeto para outro, toda a estrutura tripartite do campo da consciência, segundo Gurwitsch, também se modifica *em relação ao conteúdo*. A tríade constitutiva de tema, contexto e margem é mantida, mas as objetividades perceptivas individuais são profundamente alteradas no movimento contínuo da atenção.

Se nos concentrarmos na correlação constitutiva de tema e contexto, ambas as concepções podem ser pensadas em conjunto. Por um lado, trata-se ainda do objeto idêntico que percebemos de forma não reflexiva ou que tomamos seletivamente como foco. Por outro lado, é razoável considerar o objeto não de forma isolada, mas em seu campo temático e, além disso, à luz da margem do horizonte consciente. Se a relação entre o tema noemático e o contexto agora muda, então certamente é plausível afirmar que a mudança de toda a configuração influencia o próprio objeto. O debate é provocado pela questão da relevância do contexto noemático para o noema. Enquanto Husserl declara que persiste um núcleo noemático idêntico, no qual apenas especificações particulares ocorrem por meio das transformações atencionais, Gurwitsch enfatiza: “as modificações atencionais [não] devem ser consideradas uma mudança de iluminação, nem comparadas a um feixe de luz errante; antes, tratam-se de intervenções muito radicais no conteúdo objetivo dos noemas, que resultam em novos e diferentes ‘O *quês*’” (Gurwitsch, 1929, p. 364)⁴. Seguindo essas discussões, pode-se novamente distinguir uma forma *declarativa* e uma forma *procedimental* da retroatividade da reflexão. A forma declarativa diria respeito à modificação por implicação intencional, ou seja, ao incremento formal e iterativo da complexidade da correlação intencional, que ocorre pelo fato de que um ato é inserido em um ato de reflexão e, portanto, torna-se seu tema. A forma procedimental diria respeito à circunstância que pode ser descrita em termos de atencionalidade: que uma mudança de conteúdo potencialmente ocorre quando uma atenção parcial é dirigida a um processo paralelo e o transpõe para um novo contexto. Como ambos os atos, o refletido e o refletindo, ocorrem simultaneamente, não devemos ler o “re” na forma procedimental de reflexão como “retro”⁵.

No entanto, apesar de todo esforço conciliador, persiste uma suspeita mais profunda contra a fenomenologia da reflexão de Husserl – que Gurwitsch (pelo menos em sua dissertação) continua a abordar com entusiasmo – e que leva a outro aspecto da noção de retroatividade. Essa suspeita foi formulada por Paul Natorp em sua *Allgemeine Psychologie* (Natorp, 2013) e levou Martin Heidegger, como se sabe, a uma reformulação hermenêutica da fenomenologia. A crítica de Natorp é dirigida contra a reivindicação do método fenomenológico reflexivo de que um sujeito pode apreender diretamente a experiência vívida. De acordo com Natorp, tal processo reflexivo está condenado ao fracasso, uma vez que o sujeito se torna um objeto no momento em que tenta apreender-se reflexivamente e, portanto, perde seu status peculiar como sujeito. A possibilidade de uma experiência direta e pura do sujeito reflexivo de si mesmo parece levar ao *absurdo*. Em sua análise dos argumentos de Natorp, na palestra *The Idea of Philosophy and the Problem of World-view* do semestre de inverno pós-guerra de 1919, Heidegger tentou desenvolver a filosofia vindoura como uma “ciência primordial” em uma direção não reflexiva, que não deveria mais ser determinada pela primazia do teórico (Heidegger, 2002). Ele confronta a autorreflexão objetificante com uma familiaridade pré-reflexiva do *Dasein* consigo mesmo, que deve ser interpretada hermeneuticamente. Nessa interpretação, a fenomenologia hermenêutica quer mergulhar no movimento da experiência vívida para incorporar o movimento em seu conteúdo original, em vez de colocar-se a uma distância reflexiva dele.

Atenção, Reflexão e Experiência

À luz do ceticismo geral contra a reflexão como um método de análise fenomenológica da consciência e de seus resultados, é razoável primeiro diferenciar o efeito distorcido da reflexão sobre a experiência refletida em relação aos possíveis objetos da reflexão. A reflexão pode se direcionar, sob uma perspectiva estrutural, de três

⁴ No original: *attentional modifications [do not] have [...] to be considered to be a change of lighting, nor are they to be compared with a wandering beam of light; rather, it is about very radical interventions in the objective content of the noemas, which result in new and different What-nesses*

⁵ A retroatividade da reflexão não é, além disso, uma atividade no sentido de uma apreensão voluntária e de uma mudança volitiva. As palavras alemãs ‘*Rückwirkung*’ e ‘*Rückwirksamkeit*’ se ajustam melhor à situação fenomenológica, porque implicam que o ego na reflexão não está ativamente envolvido na modificação do objeto, mas sim um efeito involuntário da reflexão sobre seu objeto se instala.



maneiras diferentes: primeiro, para um objeto ou estado de coisas que é intencionado em um ato de percepção, memória, vontade, julgamento, etc.; segundo, para um ato intencional; e, terceiro, para o ego (ou o eu ou o sujeito) que realiza o ato⁶. Para a primeira forma de reflexão, existem dois modos a serem diferenciados: primeiro, um modo presente, no qual a reflexão aparece inicialmente em um sentido fraco como interesse ou uma atenção [*Aufmerken*] específica e depois como uma atenção repetida e intensificada [*Hinmerken*] a um objeto (como na auto-explicação, “é esta e nenhuma outra mesa que estou agora observando”); segundo, um modo passado, no qual a reflexão consiste em recordar, ou seja, retrospectivamente, apresentar novamente um objeto da experiência original. No segundo caso de reflexão direcionada a um ato intencional, também existem duas sub-formas que devem ser diferenciadas: a primeira é uma reflexão acompanhante no sentido de uma atenção distribuída, não objetivante, focando em um ato que não foi concluído ou cumprido; a segunda é uma reflexão terminante, objetivante, que se direciona a um ato que já terminou como tal. A terceira forma é uma reflexão sobre o ego ou eu, que está relacionada a uma experiência.

Considerando esses três aspectos a partir da perspectiva da análise fenomenológica transcendental da constituição, a primeira forma pode ser designada como reflexão *noemática*, a segunda como *noética* e a terceira como reflexão *egológica*, respectivamente. Dessas três, parece ser a reflexão egológica que—como uma reflexão sobre aquilo que possibilita a realização de um ato e, assim, a experiência de um objeto como sua fonte subjetiva, e que de tal forma representa uma auto-reflexão do ego transcendental—forma o ponto de partida para a crítica fundamental da fenomenologia reflexiva.

Um meta-argumento contra essa crítica consiste em sua aplicação sobre si mesma⁷. Assim, podemos perguntar como podemos ter certeza de que a reflexão distorce a experiência refletida se ao mesmo tempo afirmamos que não há conhecimento direto da experiência original. Se essa afirmação for verdadeira, então não pode existir um ponto de vista a partir do qual possamos julgar se a experiência refletida é uma imagem distorcida ou uma reprodução fiel, ou se a repetida apresentação é “autêntica”, já que não há meios para alcançar a experiência original como comparação. A retroatividade da reflexão é, nesse sentido, um postulado desse ceticismo em relação à reflexão como um método para (re)obter uma consciência original que deve aderir às reivindicações de uma filosofia estritamente científica. No entanto, esse postulado pode ser considerado apenas *ex negativo*, o que parece sujeitá-lo ao meta-argumento mencionado acima? Ou existem indícios que apoiem a ideia de que algo novo é de fato implementado na experiência refletida, contradizendo sua *processualidade* imanente?

Heidegger menciona um aspecto importante quando descreve como a reflexão transcendental intervém retroativamente na experiência ao trazer à tona o ego, que estava relacionado à experiência anterior, mas não como uma experiência consciente de si mesma⁸. Essa reflexão deve ser chamada de retroativa, pois introduz um ego na experiência que não era anteriormente temático e, assim, retira da experiência vívida seu potencial de ser realizada (Heidegger, 2002; Zahavi 2005). Mas também aqui, podemos perguntar se essa representação crítica da influência da reflexão sobre a experiência é justificada. A reflexão realmente se aproxima da experiência “«como se» de fora” e implica uma auto-distância destrutiva? Contra essas suposições, poder-se-ia apontar o fato de que a reflexão tem sua origem natural precisamente na experiência e que algumas coisas na experiência induzem a reflexão mais fortemente do que outras (Husserl, 1985, p. 244).

Em termos de atencionalidade, poder-se-ia dizer que algumas coisas na experiência se destacam mais do que outras e se tornam notáveis para a reflexão. O termo de Husserl “alívio afetivo” (Husserl, 2001, p. 212) poderia ser complementado pelo termo *alívio reflexivo*, com o qual precisaríamos determinar mais precisamente como a experiência original e refletida, em um ir e vir gradual de voltar-se para e afastar-se, estão relacionadas, como a reflexão é motivada pela experiência e como se encaixa em seu processo total. Compreendida dessa forma, a reflexão seria menos uma operação artificial de racionalização da consciência e—para usar uma expressão paradoxal—mais uma continuação fragmentada da experiência a partir da própria experiência vivida.

A implementação de um ego, que Heidegger reconhece na função retroativa da reflexão, refere-se, em outro aspecto, à atencionalidade sem ser incorporada a ela. Como Husserl corretamente enfatizou, a atenção já possui um caráter egológico antes de (logicamente e temporalmente) a reflexão explícita. Cada movimento atencional como um polo está relacionado ao ego—ou a atenção é dirigida egologicamente ou o ego é a instância que segue um empurrão afetivo. Visto sob essa ótica, poder-se-ia entender a reflexão como uma *radicalização da atenção* que consiste no fato de que o ego, como um mero polo teórico do movimento atencional, recebe seu conteúdo pleno como um ego concreto, auto-recolhedor, e, assim, se encontra (novamente) de uma maneira previamente irrealizável. Esse potencial epistemológico é, apesar de toda a crítica ao seu status metodológico, preservado para a reflexão e é, em todos os aspectos filosóficos, uma possibilidade significativa também da consciência natural para apresentar e julgar suas realizações cotidianas.

Complementarmente, seria um aspecto importante da teoria fenomenológica da percepção tematizar a atenção como *percepção reflexiva* ou *reflexão sensorial*. A reflexão, no sentido forte, implica, como já foi dito, objetivação.

6 Neste caso, poderia ser levantada imediatamente a objeção de que tal ‘observação estrutural’ recaia nos padrões da fenomenologia reflexiva, em vez de visar uma comparação entre a fenomenologia reflexiva, a crítica transcendental de Natorp e a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, que pesa essas opções de forma neutra. No entanto, é benéfico para uma crítica da fenomenologia reflexiva diferenciar internamente o conceito de reflexão de tal maneira que se torne evidente onde a crítica realmente se sustenta e onde sua reivindicação fundamental pode precisar ser relativizada.

7 Cf. A objeção de Heidegger a Natorp (Heidegger, 2002, p. 82).

8 Gurwitsch dá uma descrição da atitude fenomenológico-reflexiva análoga a essa estrutura, quando escreve dentro do quadro de sua concepção ‘não-egológica’ da consciência, “[r]eflexão dá origem a um novo objeto—o ego—que aparece apenas se essa atitude for adotada” (Gurwitsch, 1966, p. 294; ênfase no original). A direção não-egológica que Gurwitsch adota na redefinição da consciência fenomenológica pode ser considerada estreitamente relacionada ao método a-reflexivo de Heidegger.



No nível de atos intelectivos inferiores, a atenção já implica uma objetivação no reino dos dados sensoriais, na medida em que opera como a função constitutiva do objeto da consciência intencional. É a atenção como uma intenção específica que confere o caráter de autonomia à apreensão, ou seja, somente através de sua realização “um objeto se coloca ali por *si mesmo*” (Husserl, 2004, p. 116; ênfase no original).

A atenção transforma passivamente os estímulos afetivos ao se voltar para objetos próprios, ou seja, para objetos da consciência temática. Da mesma forma, ela seleciona ativamente, de forma controlada, elementos preexistentes da experiência no campo perceptivo e os faz tornar-se o objeto de uma nova experiência intencional. Um aspecto adicional e pouco explorado em pesquisas passadas é a correlação entre atenção e reflexão no que diz respeito à sua relevância epistemológica. Husserl (2004) atribui à atenção como interesse um papel decisivo como “um poder que fortalece o notar [*Bemerken*]” (p. 108) e o “motor do processo cognitivo” (p. 112). Se a reflexão é, afinal, o título geral para o método da visão fenomenológica, então a atenção pode ser compreendida e treinada como a prática sensorial que fundamenta a reflexão⁹. A reflexão, nesse sentido, não é uma abstração teórica ou categorial da experiência, mas uma sensibilização do sujeito experienciador e um aprofundamento da própria experiência.

Uma auto-consciência pré-reflexiva pertence a cada experiência, que, em uma formulação mínima, nos permite chegar ao cerne da noção de *meidade* (*mine-ness*). Este termo expressa o fato de que é precisamente minha experiência que eu tenho, e ninguém mais pode ter a mesma experiência no meu lugar, pois, caso contrário, não seria mais minha experiência, mas a de outra pessoa. Cada experiência é, portanto, dada a mim e vivida por mim antes de eu me tornar consciente de mim mesmo como sujeito que tem essa experiência ou como portador dessa experiência de forma temática, e eu reflito sobre mim mesmo como sujeito da experiência.

Fenomenologia como Prática Atentiva: sobre o status metodológico da Atenção na Pesquisa Fenomenológica

Eugen Fink sugeriu que a (fenomenológica) reflexão deve ser entendida como uma forma especial de vigilância, como uma “aceitação que contempla”¹⁰ [*schauendes Hinnehmen*] (Fink, 1992) do que aparece. Tal reflexão estaria relacionada à reflexão transcendental de Husserl – pelo menos na maneira como foi apresentada e criticada por Natorp e Heidegger – somente de forma limitada. Ela seria, na verdade, uma forma intensificada de auto-referência pré-reflexiva, permitindo que a experiência flua e aceite o que vem, ou seja, uma forma específica de atentividade. No entanto, deveríamos reduzir a reflexão, precisamente a reflexão metódica da fenomenologia, a atenção dessa maneira?

Husserl enfatiza o caráter modificador tanto da atenção quanto da reflexão. Ao prestar atenção em algo, o modo de doação muda no sentido de acentuação ou articulação. O mesmo se aplica à reflexão. Ela visa uma experiência anterior de tal maneira que o modo original do “direto” é retirado “pelo próprio fato de que a reflexão faz um objeto do que antes era um processo subjetivo, mas não objetivo” (Husserl, 1960, p. 34; ênfase no original). Assim, a reflexão tem uma função que excede a ênfase atencional de algo dado previamente e a consequente tematização que a acompanha. Ela não deve apenas tornar a experiência a que se destina temática, mas também deve perguntar sobre seu conteúdo e significado—assim, não apenas elevá-la de uma pluralidade de outros objetos que potencialmente devem ser refletidos, mas, acima de tudo, colocá-la em um contexto experiencial de significado. A tarefa da reflexão não é deixar os conteúdos da experiência fluírem e apenas observá-los atentamente, nem “repetir o processo original, mas considerá-lo e explicitar o que pode ser encontrado nele” (ibid.). A *interpretação* agora contém o real excedente da reflexão em relação à atenção porque permite que surja uma relação entre a experiência original e a experiência da reflexão (Husserl, 2014). Enquanto a atenção é um modificador da experiência, a reflexão é uma nova experiência independente. Como Zahavi elucidada, “[p]restar atenção em algo não é se envolver em dois processos ou atividades, mas mudar ou modificar a experiência ou atividade de primeiro nível. A reflexão, por contraste, é precisamente um novo (fundado) ato; ela nunca ocorre isoladamente, mas somente junto com o ato refletido.” (Zahavi, 2005) O que deve ser interpretado na reflexão, no entanto, deve primeiro ter sido trazido à consciência temática *qua* atenção. Assim, a reflexão é, como dito acima, dirigida aos recursos atencionais para poder completar sua explicação do conteúdo de uma experiência à qual se destina.

Essas considerações demonstram que a tentativa de dissolver a reflexividade na atencionalidade não se sustenta, pois a reflexão segue uma tarefa diferente, como mera intensificação e modificação atencional de uma (experiência ocorrendo no momento), o que não seria seu próprio ato intencional individual. Sua tarefa é a referência retrospectiva (não repetitiva), explicativa e interpretativa de uma experiência. Dado isso, como podemos definir o status metodológico da atenção se parece ser fenomenologicamente impermissível misturar reflexividade e atencionalidade? Pierre Vermersch comentou sobre a função metódica da atenção para a consideração fenomenológica da seguinte forma: “a atenção é, em virtude de suas funções eletivas e sua mobilidade, o instrumento primário da exploração fenomenológica das experiências vividas” (Vermersch, 2004, p.78, n7; ver também Vermersch, 1998). Para revelar as estruturas da experiência, a atenção fenomenológica deve ser, portanto, direcionada a elas.

⁹ Sobre uma interpretação transcendental-pragmática dessa ideia, cf. a tentativa original de Depraz (2004).

¹⁰ NE: O termo *schauendes Hinnehmen* é uma tradução difícil para a língua portuguesa. Pois, no alemão, quando se transforma um adjetivo para um gerúndio através do sufixo *-des*, a melhor decisão é traduzir para o português com a ajuda de “que”. Por exemplo: “*das bittends Kind*” (“a criança que pede” [ao invés de “A criança pedinte”). Porém, aqui está a dificuldade: tanto a tradução direta para “aceitação que olha” é insuficiente pois não contém o sentido original do termo na língua alemã, como também “aceitação contemplativa” (ou aceitação contemplante) é inadequada por não condizer com a estrutura correta da língua portuguesa. Optar por “aceitação que contempla” parece ideal, assim, alcança-se tanto o sentido do termo *schauen* (contemplar diretamente [poder-se-ia dizer que intuitivamente] de modo contínuo), como também *Hinnehmen*, cujo a presença do prefixo *hin-*, que doa a noção de direção ou orientação sem resistência, no verbo *nehmen*, constrói o sentido geral de recepção passiva, sem efeito por parte do sujeito que valida, ou não, o ser.



Como é igualmente eficaz nos diferentes níveis da consciência—o perceptivo e categorial, bem como o imanente e transcendente—pode-se considerar a atenção como o meio primário da exploração fenomenológica da experiência. Ela pode se direcionar tanto a um objeto externo quanto a um interno de percepção, para o que está presente e apreendido, bem como para construções lógicas e entidades abstratas. Essa *onipresença* da atenção na cognição faz com que ela se torne o *motor do conhecimento fenomenológico*, como se poderia dizer, assumindo a caracterização de Husserl sobre a atenção na percepção normal e não fenomenológica. Sua mobilidade está relacionada à onipresença da atenção, já que permite que passemos por diferentes níveis noéticos e noemáticos de experiência e atendamos especificamente às suas respectivas características no processo de voltarmos atentamente para elas. Que a análise fenomenológica da atenção envolva suas próprias dificuldades peculiares é claramente demonstrado na obra de Husserl, uma vez que ela está sempre em uso quando se volta para um fenômeno com um propósito descritivo. Na medida em que Husserl desenvolveu em diferentes lugares descrições detalhadas da atenção, mas não uma teoria unificada da atenção (embora tenha se esforçado por tal teoria), podemos fazer a pergunta que Natalie Depraz justificadamente fez, ou seja, “Onde está a fenomenologia da atenção que Husserl pretendia realizar?” (Depraz, 2004)

Se a atenção se volta para si mesma, a atenção adquire uma característica reflexiva. Ela pode se dividir, onde surge a possibilidade de uma atenção parcial levar em conta outra. Por exemplo, ao acompanhar uma corrida de cavalos empolgante, a atenção perceptiva se torna temática por uma atenção cognitiva de nível superior. O que está envolvido nisso é uma diminuição da tensão da consciência perceptiva em favor da cognitiva. Em outras palavras, não é possível continuar acompanhando a corrida com a mesma *empolgação* atencional se se deu o passo de se tornar consciente da própria visão como espectador em uma virada temática específica. Essa forma de atenção dividida se torna verdadeira reflexão quando é redirecionada para o ego como espectador. Onde ainda existe a possibilidade de integrar duas atenções parciais em um padrão cognitivo unificado, pode-se sempre presumir uma interferência no caso da reflexão, que é acompanhada por uma “distribuição de peso” (Waldenfels, 2004, p. 10), ou seja, nomeadamente em favor da atenção parcial que se tornou a reflexão no sentido de uma consciência reflexiva de suas próprias performances atencionais e, além disso, do ego como um agente executor.

Pode-se argumentar em acordo com Husserl contra a recomendação de Vermersch de que a reflexão deve permanecer o método fundamental para obter percepção sobre a consciência, já que a atenção não forma seu próprio ato cognitivo, mas, como motor da cognição, modifica a experiência de tal maneira que ela pode se tornar uma experiência cognitiva. No entanto, a atenção deve ocupar um lugar metodológico central na análise fenomenológica. A atenção é inicialmente dirigida ‘diretamente’ para o respectivo objeto intencional, ou seja, o ato de curvar o raio atencional de volta para a consciência realizadora não é inerente à atenção. A atenção é menos responsável pelo movimento reflexivo do objeto de volta para a consciência que possui esse objeto do que pela função da constituição do objeto. Só a partir da constituição de um tema atencional é possível perguntar sobre a consciência realizadora e, consequentemente, sobre o ego como ponto de referência subjetiva para a experiência ativa-passiva.

Cada reflexão sempre pressupõe atenção, já que a entidade da qual a visão pode ser refratada deve ter sido previamente constituída como um tema atencional. A atenção, portanto, não pode substituir a reflexão, nem pode a reflexividade ser dissolvida na atencionalidade. Se reconhecemos a atenção como um requisito necessário para a reflexão, então obtemos uma visão sobre o caráter processual da reflexão em si, que deve recorrer repetidamente aquilo que a atenção destaca.

Curiosamente, a noção de Fink de “aceitação atenta” foi retomada por autores que buscam uma abordagem pragmática da consciência a partir de uma perspectiva que compara fenomenologia, ciências cognitivas e técnicas meditativas. Em relação ao procedimento central para a metodologia fenomenológica – a *epoché* – esses autores recomendam um modelo de três fases, no qual a atenção assume uma função dupla. As três fases são descritas da seguinte forma (Depraz et al., 2003, p. 25):

- A0: *Suspender* seu preconceito ‘realista’ de que o que aparece para você é realmente o estado do mundo; essa é a única maneira de mudar a forma como você presta atenção à sua própria experiência vivida; em outras palavras, você deve romper com a ‘atitude natural.’
- A1: *Redirecionar sua atenção* do ‘exterior’ para o ‘interior.’
- A2: *Deixar ir ou aceitar* sua experiência.

Após suspender a atitude natural do mundo, a atenção é de importância decisiva para a *epoché* em dois aspectos. Primeiro, a atenção é direcionada “do ‘exterior’ para o ‘interior;” o que significa se libertar da “cativação pelo mundo” (Fink, 1995, p. 72), ou seja, a atenção se desdobra ao ser voltada para as coisas da percepção externa, e segundo para ser voltada para a consciência intencional que faz essa referência ao mundo. Esse *interior*, no entanto, não deve ser entendido como um mundo interno solipsista de introspecção.

A relação da consciência com o mundo ainda permanece na consideração de seus passos constitutivos, mas apenas em colchetes, ou seja, as afirmações do ser a partir da atitude natural são suspensas. Depende dos sistemas intencionais nos quais as coisas da experiência do mundo externo são constituídas para a consciência. Uma vez que a atenção se volta para essa área de consciência constitutiva, uma modificação adicional da atenção entra em vigor de acordo com o modelo apresentado: o “deixar ir ou aceitar”¹¹ da experiência. Esse passo corresponde ao

11 Um peculiar *paradoxo* é adequado para o modo dessa ‘aceitação’ do que é dado na experiência: ‘aceitação é o paradoxo pelo qual você deliberadamente direciona sua atenção para o interior, não para procurar algo lá, mas para aceitar o que aparece lá, ou, ainda mais fortemente, para aceitar o que você pode deixar se mostrar.’ (Depraz et al., 2003, p. 41).



conceito de Fink de ‘aceitação atenta,’ o fato de o sujeito apreciar suas afeições. Esse nível da *epoché* significa mais do que inverter o raio atencional dos objetos da percepção externa para os ‘internos’ da consciência constitutiva; significa, ao contrário, uma mudança da qualidade da atenção, “movendo-se de uma busca ativa para uma aceitação que deixa chegar” (Depraz et al., 2003, p. 31)¹². Enquanto a primeira função da atenção ao completar a *epoché* se volta ativamente do pólo objetivamente constituído da experiência para o pólo subjetivamente constituinte, a atenção também muda em sua segunda função do modo de atividade para o modo de passividade e receptividade, pelo qual a dualidade da fase anterior deve ser superada. No modelo de Depraz, o nível A2 consiste, nas palavras de Husserl, em uma mudança de atitude da cativação pelo mundo para o modo de “*espectador desinteressado*” (Husserl, 1960, p. 35; ênfase no original) de sua própria experiência ‘justamente como’ ela se dá para a consciência constitutiva, onde o foco está precisamente nas realizações da constituição.

A mudança de percepção do mundo, que é realizada por essa mudança de atitude, é uma atividade da atenção. Portanto, a decisão de fazer essa mudança e a realização da mudança de atitudes é uma modificação ativa da atenção. O desinteresse do pesquisador fenomenológico como espectador analítico, conforme definido por Husserl, agora se torna o interesse (da pesquisa). Nesse sentido, o desinteresse total não é alcançável, pois um interesse subjaz à decisão de se tornar um espectador desinteressado. O que, no entanto, pode ser alcançado é a suspensão de todos os outros interesses normais e cotidianos no estado de observar a própria vida consciente que orienta nossa percepção. Em geral, deve-se observar que cada *atitude* está correlacionada com um certo modo de atencionalidade.

O ‘como’ da referência atencional às coisas depende essencialmente da atitude atual em que a consciência se encontra. Se tomarmos a noção de interesse de Husserl a sério, podemos discernir que já o ato ativo de tomar uma certa atitude é uma realização da atenção, ou seja, a atenção não é apenas retrospectivamente levada em uma direção específica; ao contrário, ela co-determina essencialmente como interesse qual atitude deve e pode ser adotada. Nesse sentido, uma função metodológica importante para a análise fenomenológica é a *capacitação atencional para mudanças de atitude*—paradigmaticamente, mudanças da atitude natural para a atitude fenomenológica, ou seja, da mundanidade cotidiana com suas afirmações para a contemplação das estruturas da consciência constitutiva levada pela *epoché*, para permitir uma passividade ativa na qual o sujeito se torna consciente de suas afeições.

References

- Aristotle (2000). *Nicomachean Ethics*, edited by K. Ameriks & D. M. Clarke. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristotle (1985). *De motu animalium*, translated with commentary and interpretive essays by M. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press.
- Armstrong, D. M. (1986). *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge.
- Caruthers, P. (1996). *Language, Thoughts and Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Depraz, N. (2004). Where is the phenomenology of attention that Husserl intended to perform? A transcendental pragmatic-oriented description of attention. *Continental Philosophy Review*, 37(1), 5-20.
- Depraz, N., Varela, F. J., & Vermersch, P. E. (2003). *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. Amsterdam: John Benjamins.
- Fink, E. (1992). *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1995). *VI. Cartesian Meditation. Part 1: Idea of a Transcendental Theory of Method*, translated by R. Bruzina. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2012). *The Phenomenological Mind*. London: Routledge.
- Gallagher, S. (2003). “Phenomenology and experimental design.” *Journal of Consciousness Studies* 10(9–10), 85–99.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2007). “Sense of agency and higher-order cognition.” *Cognitive Semiotics*, 32–48.
- Grünbaum, T. & Zahavi, D. (2004). “The ambiguity of self-consciousness.” In *The Structure and Development of Self-consciousness*, edited by D. Zahavi, T. Grünbaum, & J. Parnas, ix–xiv. Amsterdam: John Benjamins.
- Gurwitsch, A. (1929). *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*. Berlin: Springer.
- Gurwitsch, A. (1966). A non-egological conception of consciousness. In Aron Gurwitsch (Ed.) *Studies in Phenomenology and Psychology* (p. 287-300). Evanston/IL: Northwestern University Press.

¹² Cf, para estudos neurocientíficos sobre a *mindfulness* específica em condições meditativas, Raffone et al. (2010).



- Heidegger, M. (2002). *Towards the Definition of Philosophy*, translated by T. Sadler. London: Routledge.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations*, translated by D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by D. Carr. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1978). *Formal and Transcendental Logic*, translated by D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1985). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, edited by U. Melle. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, translated by A. J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2004). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, edited by T. Vongehr & R. Giuliani. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2014). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy, Vol. I*, translated by D. Dahlstrom. Indianapolis: Hackett.
- Kuhn, K. (2007). "Spiegel." In R. Konersmann (Ed.) *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* (p. 375-388). Darmstadt: WBG.
- Laycock, T. (1845). On the reflex functions of the brain. *British Foreign Medicine Review* 19, 298–311.
- Lycan, W. G. (1996). *Consciousness*. Cambridge/MA: MIT Press.
- Natorp, P. (2013). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, edited by S. Luft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Plato (1961). "Charmides." In *The Collected Dialogues of Plato*, 99–122. Princeton: Princeton University Press.
- Raffone, A., Tagini, A., & Srinivasan, N. (2010). "Mindfulness and the cognitive neuroscience of attention and awareness." *Zygon* 45(3), 627–646.
- Rang, B. (1973). *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Richet, C. (1888). "Les réflexes psychiques." *Revue philosophique* 25, 225–237.
- Rosenthal, D. M. (1986). "Two concepts of consciousness." *Philosophical Studies* 94(3), 329–359.
- Rousseau, J.-J. (1964). "Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes (1755)." in *Œuvres complètes, Vol. 3*, edited by B. Gagnebin and M. Raymond. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1984). *Being and Nothingness*, translated by H. Barnes. New York: Washington Square Press.
- Vermersch, P. (1998). *Husserl et l'attention. Expliciter* 24, 7–24.
- Vermersch, P. (2004). "Attention between phenomenology and experimental psychology." *Continental Philosophy Review* 31(1), 45–81.
- Waldenfels, B. (2004). *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2011). *Phenomenology of the Alien: Basic Concepts*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-person Perspective*. Cambridge/MA: MIT Press.

Recebido em 12.08.2024 – Aceito em 20.10.2024