

LIVROS

DELTHEY E AS APORIAS DA HERMENÊUTICA EM SEU PERÍODO CLÁSSICO

André Duarte

Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha, de Maria Nazaré de Camargo P. Amaral. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.

Poucos temas e problemas filosóficos fundamentais terão recebido tratamento tão escasso e limitado, entre nós, como aqueles oriundos da tradição hermenêutica, a despeito de sua relevância e difusão mundial. Diante desse panorama, só podemos saudar a publicação desta pequena coletânea de artigos versando sobre aspectos centrais do pensamento de Dilthey e de Schleiermacher. Além da introdução e de dois artigos ("Dilthey e o problema do relativismo histórico"; "Dilthey, a ética social e Schleiermacher"), Maria Nazaré selecionou e traduziu dois textos assinados pelos principais estudiosos do assunto na Alemanha, Gunter Scholtz ("A *Dialética* de Schleiermacher e a *Lógica* da teoria do conhecimento de Dilthey") e Frithjof Rodi ("O conceito de Dilthey de estrutura dentro do contexto da ciência e da filosofia do século XIX"), diretor do Centro de Pesquisas de Dilthey da Universidade de Bochum, e editor do *Livro do Ano de Dilthey* (*Dilthey Jahrbuch*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1993). Nesses textos, revelam-se o estágio e os rumos de uma certa linha de pesquisa, que a autora denomina "filosófico-histórica" (p. 10) e que analisa minuciosamente as obras de Dilthey e Schleiermacher à luz das questões da época histórica em que elas se constituíram, o século XIX. Daí a menção ao "período clássico da hermenêutica filosófica", que delimita o âmbito ao qual se atêm as análises destes quatro ensaios.

O presente volume segue de perto o espírito intencionalmente a-sistemático da produção teórica diltheyana, abrangendo problemas diversos sem preocupar-se em estabelecer, desde o princípio, um fio condutor que amarre as investigações específicas de cada artigo. Assim, a introdução de Maria Nazaré não configura uma apresentação de Dilthey à luz de uma síntese dos temas e problemas abordados em cada texto, mas avança já na direção de uma breve exposição de suas teses. Em particular, apontam-se os nexos entre o projeto epistemológico de Dilthey, que visava à fundamentação filosófica das ciências do espírito em sua pretensão a um conhecimento objetivo, o horizonte teórico em que ele se desenvolve, a filosofia da vida, e a disciplina de que se vale o autor nessa tarefa, a psicologia descritiva e analítica que, em seus próprios termos, visa à "compreensão de toda a individuação humana histórica a partir do nexo da vida psíquica e do que há de comum nela" (p. 19).

Para Maria Nazaré, o ponto firme a partir do qual as ciências empíricas do espírito poderiam alcançar uma fundamentação que lhes garantisse um estatuto de cientificidade análogo ao das ciências naturais implicava, para Dilthey, proceder a uma "fundamentação do conhecimento histórico por meio da análise dos fatos da consciência" (p. 13). Nesta análise, os recursos da metafísica seriam substituídos pelos de uma teoria do conhecimento, e os "fatos da consciência" seriam analisados na via de uma "crítica da razão histórica". É dentro deste quadro de referência que Dilthey se dedica à formulação de uma "psicologia descritiva que, por meio de uma análise comparativa, busca apreender tipologicamente o conteúdo dos processos e estados psíquicos singulares e concretos, em seu evoluir histórico antropológico" (p. 15). Aquilo que o homem vivenciou singular e concretamente na história, isto é, o nexo psíquico que está na origem das

manifestações objetivas do espírito, e a partir do qual elas podem ser compreendidas, deve ser elevado ao "nível de consciência histórica". Segundo a autora, "O que, de fato, Dilthey pretende é, via história, adentrar o conteúdo antropológico típico da natureza humana" (p. 18).

Temos aqui o entroncamento de um conjunto de questões que a reflexão diltheyana perseguirá ao longo de toda a sua obra, numa busca que, para alguns, terá produzido mais aporias do que resultados: como unificar a exigência da superação da metafísica, a análise psicológica dos fatos da consciência e a questão da compreensão das manifestações humanas na história? Ou ainda, como passar da análise psicológica à hermenêutica, isto é, à compreensão do sentido na história? É também a partir daqui que se configura a dificuldade em se caracterizar a posição ocupada por Dilthey no coração de sua época: ele se situa em algum lugar a meio caminho entre positivismo, historicismo, filosofia da vida e a própria tradição do idealismo alemão (hegelianismo e neokantismo), mas, onde, mais exatamente? Não se trata, aqui, de tentar responder a estas questões, e nem mesmo de considerar detidamente todos os artigos dessa coletânea, mas de escavar as diversas camadas do solo rico, porém um tanto movediço, em que elas se enraízam.

Como o afirma Richard Palmer (*Hermenêutica*. Lisboa: Ed. 70, 1986), para Dilthey, o ponto de partida e de chegada das *Geisteswissenschaften* tem de ser a experiência concreta, e não a especulação metafísica. Em seu momento histórico, isto podia significar flertar com o positivismo e, essencialmente, recusar a filosofia especulativa do idealismo alemão, bem como o conceito abstrato e universal de sujeito transcendental cognitivo. O flerte diltheyano com o positivismo, como observado por Paul Ricoeur (*Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988), se explicita em sua apologia do conhecimento empírico, aí implicando-se a sua recusa da metafísica especulativa, bem como em seu projeto de uma "reforma epistemológica" a fim de dotar as ciências do espírito de caráter efetivamente científico, amparando-se em parâmetros de inteligibilidade oriundos das ciências naturais. Por sua vez, a crítica ao positivismo é a de que ele desconhece a diferença de princípios existente entre as ciências naturais e as ciências do espírito: Dilthey discorda da mera transposição dos métodos das ciências da natureza para o âmbito das ciências

do espírito, tal como postulada por Stuart Mill e Comte. É nesta via que ele estabelece a dicotomia entre "explicação", procedimento que seria próprio às ciências naturais, e "compreensão", atitude que seria própria às ciências do espírito.

Ao recusar o positivismo e a metafísica, abre-se para Dilthey o horizonte teórico da chamada Filosofia da Vida (*Lebensphilosophie*), da qual o autor será um dos principais representantes, ao lado de Nietzsche e Bergson, entre outros. Firma-se assim, em Dilthey, o pacto de um retorno ao "homem concreto" que pensa, quer e sente, considerado como uma totalidade viva. Não por acaso Dilthey define a "vida" como a "interação constante entre o eu e o meio em que nós respiramos, sofremos e agimos" (p. 33). Se as ciências do espírito devem partir "da realidade da vida", isto significa, segundo Frithjof Rodi, que as ciências do espírito precisam retornar à imediatez e variedade da experiência vivida ou "vivência" (*Erlebnis*), núcleo em que se dá a "interação viva entre o eu e o meio em suas modificações e diferenciações variadas" (p. 35). A propósito, o argumento central do artigo de Rodi será o de mostrar que é por meio do conceito de "estrutura" que Dilthey irá amalgamar os conceitos de "nexo psíquico" e de "vivência", conferindo-lhes a dimensão holística da "totalidade", em contraponto com a experiência solipsista e parcial do sujeito do conhecimento, que apreende apenas meras representações, mas nunca sentimentos e volições. Gunter Scholtz sintetiza a posição teórica diltheyana citando o próprio autor: Dilthey volta-se para o âmbito da "experiência interior" e postula que "toda realidade só é percebida através de nossa vivência" (p. 79).

Estabelecido o horizonte teórico, Dilthey parte para a tarefa da fundamentação das ciências do espírito. Como se sabe, a sua questão central é: como é possível o conhecimento histórico? Definindo assim o alvo de sua interrogação, Dilthey simultaneamente eleva o grau de pretensão filosófica da própria hermenêutica: não se trata mais apenas de estabelecer regras universais para a compreensão de textos que se prestam ao mal-entendido, isto é, já não se trata mais simplesmente de saber como é que se pode compreender corretamente, como em Schleiermacher, mas, sim, como é possível uma interpretação universalmente válida de expressões de vida individuais ao longo da história. Como bem salientado por Scholtz, a partir de Dilthey, a hermenêutica "deixa de ser uma *Kunstlehre*", perde seu estatuto

eminentemente técnico para tornar-se uma "forma da teoria do conhecimento" dotada de uma "função fundadora" [*Begründungsfunktion*]. Ou seja, a hermenêutica torna-se uma "teoria que reconhece na compreensão a base para as ciências do espírito, e que põe à prova a fertilidade desta base" (cf. "Was ist und seit wann gibt es 'hermeneutische Philosophie'?", in *Dilthey Jahrbuch*, op. cit., p. 103). E, segundo Scholtz, o que torna possível a compreensão é uma "natureza humana universal" que vincula autor e intérprete" (op. cit., p. 102). Daí, portanto, a razão para as pesquisas psicológicas de Dilthey: tratava-se de investigar os "nexos estruturais constantes da alma, nos quais toda vivência individual e toda expressão individual estão assentadas e que — enquanto universais — representam como que uma ponte entre os indivíduos, por cima e para além dos limites das culturas" (op. cit., p. 103).

Segundo Maria Nazaré, o fundamento da psicologia de Dilthey está na "auto-reflexão", definida como o movimento da reflexão em direção à vivência. Auto-reflexão é o "curvar do espírito sobre si mesmo e suas criações. Esse dobrar-se do espírito sobre si mesmo permite-nos exercitar a relação das criações humanas históricas com a fonte de energia vital do espírito em sua soberania. Trata-se da experiência da unidade original entre consciência da própria vida e vitalidade do espírito soberano. Essa comunhão fundamental traduz o que Dilthey denomina de nexo da consciência" (p. 23). Ou seja, a auto-reflexão é compreendida como o "movimento pendular" entre a exigência de compreensão das manifestações do espírito objetivo, as criações humanas, e o "retrocesso do espírito de uma formação concreta e singular a uma estrutura e regularidade próprias dele" (p. 24).

Para Dilthey, portanto, a psicologia é concebida de maneira singular, não como uma disciplina vinculada aos métodos e objetivos das ciências naturais e positivas, como o fora até então. Na psicologia diltheyana, o homem não mais é tomado como coisa da natureza que se explica por meio de leis universais, e nem almeja à construção e esclarecimento dos elementos isolados que constituem o seu psiquismo. Por outro lado, sua psicologia define-se enquanto "ciência da consciência" cuja "tarefa é a de apreender a própria 'vida' em suas estruturas como a realidade básica da história", como o observou Heidegger, em um curso de 1925, proferido na Universidade de Marburg (cf. *History of the concept*

of time, trad. Theodore Kisiel, Indiana University Press, 1985, p. 17). Este mesmo juízo repete-se com maior ênfase ainda nas suas Conferências de Kassel, também daquele ano, nas quais Heidegger afirma que "o problema central de Dilthey era o de ver a realidade histórica em sua realidade [*Wirklichkeit*] própria. Ele não se interessava pela salvação das propriedades da Ciência, mas pelas da realidade [*Realität*]". Ou seja, Dilthey não estaria primordialmente interessado numa problemática estritamente epistemológica, à maneira do esforço metódico e sistemático dos neokantianos (Rickert, Windelband etc.), que visavam distinguir e ordenar os "objetos" das ciências em esquematizações abstratas. Para Heidegger, o sentido oculto e até então jamais percebido de todas as investigações de Dilthey poderia ser resumido em um "vivo questionar acerca do sentido da história e do ser do homem" (cf. "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung", texto inédito editado por F. Rodi no *Dilthey Jahrbuch* Band 8, 1992-1993, op. cit., pp. 153 e 152). O veredito heideggeriano é conhecido: Dilthey não pôde levar a cabo tal questionamento em toda sua radicalidade por ter permanecido preso às teias metafísicas de um problema epistemológico de sua própria época. Segundo o autor de *Ser e tempo*, Dilthey teria deixado os fundamentos de sua investigação acerca do sentido da história e do ser do homem ontologicamente indeterminados, já que à filosofia da vida faltava até mesmo uma interrogação ontológica da própria vida enquanto "modo de ser" (cf. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988, §10, § 43b e §77).

Para os estudiosos da obra de Dilthey, entretanto, este seria apenas mais um dos problemas que a hermenêutica deste século apontou nas investigações de Dilthey. Eles não se esgotam aí, mas multiplicam-se em várias direções, e constituem o legado diltheyano no desenvolvimento desta corrente de pensamento.

Assim, Paul Ricoeur, na via aberta por Gadamer, observou que a oposição diltheyana entre "explicação" da natureza e "compreensão" das manifestações do espírito, fruto do legado de Schleiermacher a Dilthey, conduziu a hermenêutica para o "lado da intuição psicológica" (op. cit., p. 27), da transposição na vida psíquica do autor. Para Ricoeur, a consequência inevitável do legado da hermenêutica romântica na obra de Dilthey é a de que "a questão da

objetividade permanece [...] um problema ao mesmo tempo inelutável e insolúvel. É inelutável em razão da própria pretensão de contrapor-se ao positivismo por uma concepção autenticamente científica da compreensão. [...] Todavia, a subordinação do problema hermenêutico ao problema propriamente psicológico do conhecimento de outrem condenava-o a procurar fora do campo próprio da interpretação a fonte de toda objetivação" (op. cit., p. 27). Para Ricoeur, este campo próprio definir-se-ia, em consonância com as teses gadamerianas, tendo em vista a interpretação daquilo que o texto diz, e não daquilo que nele se expressa.

Em face deste gênero de crítica, Thomas Nenon argumentou que, num período mais avançado da reflexão diltheyana, o primado da transposição psicológica na vida psíquica de outrem será substituído pela preocupação mais objetivista da compreensão dos nexos estruturais da vida humana e das manifestações do espírito. Segundo Nenon, o Dilthey tardio não se preocupava em "descobrir o que o 'autor queria dizer' [...] Antes, o que o intérprete tenta compreender é o sentido como um nexos estrutural, um *Zusammenhang*, que unifica todos os elementos de uma obra de arte do mesmo modo como une e forma todos os elementos de uma vida humana particular" (cf. "Hermeneutical truth and the structure of human experience: Gadamer's critique of Dilthey", in *Dilthey Jahrbuch*, op. cit., p. 82). Trata-se, portanto, de captar a estrutura da vida humana enquanto expressa na obra de arte, um nexos entre o sentido da obra e as estruturas gerais da vida, as quais representam as possibilidades da vida humana em sua totalidade, e das quais todos os homens, e não apenas o autor, podem participar em algum grau. Entretanto, permanece intacto o princípio de que o intérprete das obras de arte deve retroceder às "estruturas da vida a partir das quais ela emerge e às quais ela dá forma objetiva" (op. cit., p. 85), e, assim, a crítica fundamental de Gadamer a Dilthey resta pertinente. Afinal, o próprio Nenon admite que o objetivo de Dilthey é o de "averiguar o sentido 'original' de um texto, feito ou obra de arte" (op. cit., p. 91), o que, para ele, constituiria a própria condição de possibilidade da "idéia de crítica e interpretação literária e artística enquanto ciência". Ou então, argumenta Nenon, que se justifique o que é que poderia vir a substituí-las, se se leva em consideração "a concepção gadameriana de '*Wirkungsgeschichte*' e a rejeição da primazia de

algo como um contexto de sentido original e fixo para uma obra de arte" (op. cit., p. 92).

Em estreita relação com os aspectos da reflexão de Dilthey que vimos discutindo, outro ponto considerável explicita-se naquilo que, em *Verdade e método* (Salamanca: Sígueme, 1977), Gadamer define como uma "ambivalência" aguda entre "idealismo e pensamento empírico", entre "filosofia e experiência" (op. cit., p. 277), a ponto de o autor interrogar-se se a filosofia da vida diltheyana "logra subtrair-se de verdade às consequências *implícitas* da metafísica idealista" (op. cit., p. 286). A crítica gadameriana visa os dois pólos desta suposta "falta de unidade interna" (op. cit., p. 299) do pensamento de Dilthey: por um lado, a filosofia da vida diltheyana valer-se-ia, implicitamente, de pressupostos hegelianos por ela recusados e, por outro, chocar-se-ia com o projeto epistemológico de fundação das ciências do espírito, o qual estaria impregnado de forte resíduo cartesiano e da influência da hermenêutica romântica de Schleiermacher.

Vejamos, primeiramente, como Gadamer articula este último ponto. Para o autor, a influência da hermenêutica romântica na definição do projeto epistemológico de Dilthey dar-se-ia na medida em que esta não se importava com a essência histórica da experiência, favorecendo assim o velamento da "diferença entre a essência histórica da experiência e a forma de conhecimento da ciência", o que resultava em colocar a "forma de conhecimento das ciências do espírito sob os padrões metodológicos das ciências da natureza" (op. cit., p. 302). Seguindo a via aberta por Schleiermacher e projetando sua epistemologia sobre o fundo da hermenêutica romântica, Dilthey podia conceber o mundo histórico como "texto" que deve ser compreendido em seu próprio sentido. O "triunfo" do método schleiermachiano de "compreensão congenial" é justamente o de "conceber o espírito passado como presente, o espírito estranho como familiar" (idem) e é nisto que Dilthey cimenta a dignidade das ciências do espírito. Ora, a consequência teórica que se impõe a partir daqui é a de que, se "tudo na história é compreensível, pois tudo nela é texto", Dilthey "acaba pensando a investigação do passado histórico *como deciframento e não como experiência histórica*" (op. cit., p. 303). A historicidade da experiência histórica acabaria sendo suplantada pelo resíduo metafísico cartesiano de Dilthey, expresso já em seu próprio projeto epistemológico de fundar as ciências do espírito conferin-

do-lhes o mesmo estatuto de objetividade reivindicado pelas ciências naturais (op. cit., p. 304). Enfim, segundo Gadamer, Dilthey tentou conciliar filosofia da vida e aspiração à objetividade do conhecimento, quando deveria ter reconhecido o "intelectualismo" daqueles que o criticavam como relativista, entregando-se consciente e coerentemente ao desenvolvimento de seu ponto de partida centrado na "imanência do saber na vida".

A menção ao tema do relativismo leva-nos de volta ao livro de Maria Nazaré, especialmente ao seu artigo sobre a questão. É no curso desta discussão que se tornará mais clara a posição gadameriana acerca do resíduo hegeliano da filosofia da vida de Dilthey. O pano de fundo do artigo de Maria Nazaré é a polêmica entre Husserl e Dilthey, visto que o primeiro, em sua obra *Filosofia como ciência de rigor*, acusara o pensamento diltheyano de desembocar no relativismo e no ceticismo ("historicismo"). De fato, Dilthey inegavelmente "acentua" a "relatividade de toda forma de vida histórica", e aponta a "consciência histórica" como a "responsável pela 'destruição da fé na validade universal' de cada uma das filosofias que pretenderam erigir sistemas de concepção de mundo" (p. 44). A seus olhos, a metafísica enquanto ciência já cumprira seu papel na história, restando apenas sepultar-lhe a pretensão à validade universal de suas proposições, ressaltando-lhe a unilateralidade histórica. Entretanto, ao cortar pela raiz a *hybris* da universalidade do conhecimento, a filosofia da vida parecia entregar-se a um "mal igualmente terrível, qual seja, o do ceticismo" (p. 46). Mal para o qual o próprio Dilthey estava atento e mostrava-se temeroso, na medida em que intentava fundamentar objetivamente as ciências do espírito "no sentido de validade universal, mas nunca no sentido apriorístico" (p. 46). Delineia-se aqui mais uma aporia, agora, entre a descrição das estruturas da vida em termos de um conhecimento objetivo, e as pretensões relativizantes da própria consciência histórica: "trata-se de evitar a pretensão dos sistemas metafísicos — em reivindicar o caráter de validade universal do conhecimento, ligado de modo 'malfadado' à solução do enigma da vida e do mundo — sem, todavia, desembocar em um ponto de vista relativista ou cético" (p. 47). Para Dilthey, segundo Maria Nazaré, se a consciência histórica é a responsável pelo desmantelamento das pretensões universalistas da ciência metafísica e da religião, ela é, ao mesmo

tempo, a solução para uma síntese mais abrangente que não se perca no relativismo.

Segundo a autora, a chave para a compreensão desta solução estaria na ênfase diltheyana na consciência histórica concebida "apenas como um dos pratos da balança [...] e este, uma vez pressionado, só faz projetar e tornar mais visível a presença do outro prato, isto é, o do 'espírito soberano', ao que tudo indica, o fator absolutamente incondicionado, capaz de suportar todos os relativismos possíveis do mundo histórico-social" (p. 48). Assim, a consciência histórica diltheyana seria o ponto em que se cruzam o relativo-histórico e o incondicionado, o "espírito absolutamente soberano". Se há múltiplas concepções de mundo, há apenas um mundo, "subsiste para nós uma única realidade", e esta é o resultado da manifestação de um espírito soberano e incondicionado que, ao desvelar-se, torna-se história. Nesta formulação, Maria Nazaré enxerga "um verdadeiro salto para além dos relativismos" (p. 48), pois "a própria consciência histórica, que nos denuncia todo tipo de relativismo histórico, parece ironicamente poder oferecer-nos o mais poderoso medicamento para esse grande mal, isto é, a consciência da soberania da força criadora do espírito" (p. 49). A consciência histórica, ao centrar-se na finitude e relatividade das manifestações do espírito, libertaria o homem para a percepção da própria construção histórica da realidade, chamando-lhe a atenção para a "continuidade da força criadora como fato histórico central", em face de toda relatividade. A consciência histórica, ao enfatizar a relatividade e finitude das manifestações humanas, "liberta o homem tão radicalmente de todos os relativismos e condicionamentos inerentes a toda sua tradição cultural", até o ponto de "devolvê-lo à totalidade, à soberania absoluta do espírito", de modo que ele possa "extrair o significado de suas experiências limitadas de vida" por meio dessa "relação parte-todo". Deste modo, "a consciência humana histórica [...] reconhece ser o desvelar lento e progressivo do espírito o verdadeiro responsável pela construção do mundo histórico, enquanto nos-sa realidade única" (p. 48). Ora, mas será que esta solução não traz mais problemas do que aqueles que pretendia resolver?

Esta é a posição de Gadamer, para quem, nestas reflexões de Dilthey, a consciência histórica acaba assumindo, inadvertidamente, o lugar do espírito absoluto hegeliano. O que constituiria um

paradoxo, pois estamos diante de uma consciência histórica que subverte e ultrapassa toda história em suas determinações ao almejar um conhecimento objetivo e transparente do Todo. Nesta perspectiva, diz Gadamer, "A consciência histórica teria que realizar em si mesma uma superação da própria relatividade, de tal modo que com isto se fizesse possível a objetividade do conhecimento espiritual-científico. E é de se perguntar como se poderia justificar esta pretensão sem implicar um conceito do saber absoluto, filosófico, por cima de toda consciência histórica. Pois em que se elevaria a consciência histórica por cima de todas as demais formas da consciência da história, para que seus próprios condicionamentos não necessitem afetar à sua pretensão fundamental de alcançar um conhecimento objetivo?" (op. cit., p. 295). O resultado dessa operação é o de que a história diltheyana viu-se reduzida à "história do espírito", fruto de sua "meia negação e meia afirmação da filosofia hegeliana do espírito" (op. cit., p. 303). Ainda que não a discuta ou refira, a própria autora ratifica esta crítica gadameriana ao afirmar o caráter "duplamente metafísico" deste procedimento de Dilthey, já que, "ao julgar levar a efeito uma análise crítica [...] o autor

não consegue apagar os rastros de sua própria atuação metafísica ante a ciência metafísica. [...] Se o autor pretendeu alçar um voo para além dos relativismos e antinomias inerentes aos grandes sistemas metafísicos, ele, de modo circular, nada mais faz do que uma metafísica da metafísica" (pp. 56-7).

Por fim, resta ainda interrogar: será que tal linha de investigação, tão excessivamente centrada na elucidação dos meandros dos textos de Dilthey, a ponto de evitar uma consideração mais frontal das questões críticas legadas pelos principais representantes da hermenêutica deste século, Heidegger, Gadamer e Ricoeur — os quais tomaram a reflexão diltheyana como tema de interpretação, apropriação e crítica —, será que uma tal linha de pesquisa pode reivindicar-se, hoje em dia, propriamente hermenêutica? Ou então, será que ela não é hermenêutica apenas em um sentido excessivamente clássico, para não dizer técnico, já que comprometida, em primeira instância, com o resgate *do* sentido das obras de Dilthey, a partir de procedimentos que lembram mais uma análise estrutural de texto?

André Duarte é doutorando em Filosofia pela USP e ex-bolsista do Cebrap.