

# REPOLITIZAR A VIDA: DIREITO E EDUCAÇÃO COMO RESISTÊNCIAS (ANTI OU CONTRA) POLÍTICAS AO NEOLIBERALISMO<sup>1</sup>

REPOLITICIZING LIFE: LAW AND EDUCATION AS  
(ANTI- OR COUNTER-) POLITICAL RESISTANCES TO NEOLIBERALISM

José Luís Ferraro<sup>2</sup>

## RESUMO

O artigo propõe a repolitização da vida a partir da compreensão do *direito* e da *educação* como práticas anti ou contrapolíticas como resistência à racionalidade neoliberal. Para isso, parte da distinção entre a *política* e o *político*, bem como da noção de *partilha do sensível*, para mostrar que ambos os campos - jurídico e educacional - não são neutros, mas arenas hegemônicas de disputa, estabilização ou subversão dos antagonismos sociais. Assim, argumenta que o neoliberalismo opera como forma de governo que captura subjetividades e desloca a política para a gestão individual, convertendo o *direito* em instrumento de conformidade e a *educação* em *capital humano*. Diante desse cenário, propõe compreender *direito* e *educação* como *máquinas de guerra* para a reativação do dissenso; reabrir o espaço público; e a criação de subjetividades capazes de reafirmar modos de vida não governáveis pela lógica competitivo-concorrencial. Assim, o direito pode funcionar como linguagem do dissenso e proteção mínima da vida; a educação, como experiência formativa que produz sujeitos capazes de disputar hegemonias. A repolitização da vida, nesse contexto, exige práticas ético-estético-políticas que reorganizem o sensível, reinventem o comum e afirmem a democracia como campo agonístico sempre inacabado. *Direito* e *educação*, tomados como contrapolíticas, tornam-se, portanto, condições de possibilidade para a sustentação de modos de existência resistentes ao neoliberalismo.

**Palavras-chave:** Direito; Educação; Neoliberalismo; Antipolítica; Contrapolítica.

## ABSTRACT

*The article proposes the repoliticization of life by understanding law and education as anti- or counter-political practices that resist neoliberal rationality. To this end, it draws on the distinction between politics and the political, as well as the notion of the distribution of the sensible, to show that both fields-legal and educational-are not neutral but hegemonic arenas of dispute, stabilization, or subversion of social antagonisms. The article argues that neoliberalism operates as a form of government that captures subjectivities and shifts politics toward individual management, converting law into an instrument of conformity and education into human capital. In light of this scenario, it proposes conceiving law and education as war machines for reactivating dissensus, reopening the*

---

1 Texto que inspirou a conferência de mesmo título proferida pelo autor no 2º Colóquio Internacional Direito, Neoliberalismo e Contemporaneidade: transversalidades críticas, na Universidade Federal do Ceará em 26 de agosto de 2025.

2 Doutor em Educação e Doutor em Ciências Criminais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação, Escola de Humanidades, PUCRS. E-mail: jose.luis@pucrs.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4932-1051>

public sphere, and fostering subjectivities capable of reaffirming modes of life that cannot be governed by the competitive-performative logic. Thus, law may function as a language of dissensus and a minimal protection of life, while education becomes a formative experience that produces subjects capable of contesting hegemonies. In this context, the repoliticization of life requires ethical-aesthetic-political practices that reorganize the sensible, reinvent the common, and affirm democracy as an ever-unfinished agonistic field. Law and education, understood as counterpolitics, thus become conditions of possibility for sustaining modes of existence resistant to neoliberalism.

**Keywords:** Law; Education; Neoliberalism; Antipolitics; Counterpolitics.

## DIREITO E EDUCAÇÃO COMO RESISTÊNCIAS (ANTI OU CONTRA) POLÍTICAS AO NEOLIBERALISMO

A partir deste texto, intitulado *Repoliticizar a vida: direito e educação como resistências (anti ou contra) políticas ao neoliberalismo*, desejo tensionar a relação de ambos - direito e educação - com uma ideia de crítica, não no sentido de uma proposição em torno da possibilidade de um *direito crítico* ou de uma *educação crítica*. Mas, em sentido contrário, minha intenção é, justamente, ponderar sobre uma possível *crítica ao direito e à educação*, explorando estes discursos para, de alguma forma, levá-los a algum limite, onde, talvez, possamos nos servir deles para repensar nossos modos de existência e resistência - investindo em um chamado à repolitização que nos permita fazer de nossas formas de vida, *formas-de-vida*<sup>3</sup> em um contexto específico (Agamben, 2002; 2015).

Me refiro, assim, a uma dada realidade que extrapolou dimensões econômicas e políticas; um sistema que se consolidou também como forma de racionalidade que investe em processos de subjetivação que preconizam *autogestão* e *autorresponsabilização* - que, com efeito, também se apresenta como culpabilização - no interior de uma lógica competitiva (*performativo-concorrencial*) que ativa nos indivíduos uma incessante demanda por *autoaperfeiçoamento*: me refiro ao neoliberalismo - aos seus esforços e empreendimentos estratégicos na captura do desejo que culminam na apropriação de subjetividades que encarnam a lógica do *empresariamento de si*<sup>4</sup> (Foucault, 2003; 2008a).

Logo, com vistas ao cumprimento da proposição apresentada no título, e em termos de contextualização, acredito ser importante dar alguns passos atrás no sentido de retomar o conceito de *política* que nos foi oferecido pelos gregos, tendo em vista sua profunda ligação à organização da vida coletiva e à busca pelo *bem comum*<sup>5</sup> que, nas palavras de Aristóteles, seria o *telos* (a finalidade) de toda a política (Vernant, 2002; Jaeger, 2003).

---

3 Em Agamben, *formas-de-vida* designam modos de existência nos quais a vida não pode ser separada de sua forma, constituindo-se como uma resistência à biopolítica moderna que fragmenta o vivente em nua vida (*zoé*) e vida qualificada (*bios*). Trata-se de vidas irreduzíveis à captura soberana, onde atos cotidianos e potencialidades se tornam indissociáveis (Agamben, 2002; 2015).

4 O *empresário de si* é, para Michel Foucault, uma figura produzida pelas racionalidades neoliberais, na qual o indivíduo passa a se governar como uma empresa: calculando riscos, maximizando rendimentos e investindo em si mesmo como capital humano. Trata-se de uma forma de subjetivação que desloca a responsabilidade do social para o individual, promovendo a autogestão como forma de controle (Foucault, 2003; 2008a).

5 O *bem comum* na Grécia antiga articulava ética e política, seja como harmonia da pólis em Aristóteles, seja como obediência ao *logos* (princípio universal) em Heráclito (Vernant, 2002; Jaeger, 2003).

A palavra *política* deriva do grego *politikḗ* (πολιτική), que significa *arte ou ciência dos assuntos da pólis*, a cidade-estado grega; forma básica de organização social e política da época; e em cujo centro se encontra a ideia de *politikḗ technē* (πολιτική τέχνη) - ou seja, *a arte de governar a cidade* - relacionando-se com o adjetivo *politikos* (πολιτικός), aquilo que é *relativo ao cidadão*.

Para os gregos, a *política* não estava separada da ética ou da vida cotidiana na pólis; fazer política era exercer a cidadania, e consistia em uma prática da vida comum, coletiva, baseada na *participação*, na *responsabilidade pública*, sendo exercida por meio do *diálogo*, da *argumentação* e do *convencimento*.

Tanto em Platão (428-348 a.C.), quanto em Aristóteles (384-322 a.C.) se percebem diferenças em relação à *política*. Enquanto o primeiro a enfatizava como elemento preponderante na *busca da justiça* e para a organização da cidade; o segundo voltou seu olhar ao ser humano como *animal político* (*zōon politikón*, ζῷον πολιτικόν); que só seria capaz de realizar-se vivendo em comunidade: *a política* como o *ethos* (ἦθος) mais elevado por visar o bem comum (Aristóteles, 1991; Platão, 2006).

Na Grécia, fazer *política* não significava tão somente governar, mas participar ativamente da *vida pública*<sup>6</sup>, deliberar sobre leis, julgar, ser julgado, e promover justiça no cotidiano da vida coletiva (Vernant, 2002; Hansen, 2009).

Como minha intenção não é fazer uma genealogia do conceito de *política*, gostaria de me ater aos conceitos de *política* (*politics*) e de *político* (*the political*) na obra da filósofa belga Chantal Mouffe (2003). Trata-se de uma distinção fundamental para a reformulação do entendimento tanto de *democracia*, quanto da *disputa pelo espaço público* (Mouffe, 2003, 2005, 2015), servindo, ainda, para (re)orientar o sentido que desejo atribuir ao conceito de *antipolítica* (ou *contrapolítica*) nesta intervenção.

Mouffe (2003, 2005, 2015) propõe uma releitura crítica da democracia, questionando modelos baseados na ideia de *consenso racional* ao defender a centralidade do *dissenso* na vida política. Para tanto, formula a distinção entre *a política* e o *político*, que nos permite compreender *a política* não como um campo harmônico, mas como terreno inevitavelmente *conflitivo* e *agonístico*.

O *político* seria, para Mouffe (2003), a dimensão ontológica da existência; o elemento constitutivo, fundamental e irreduzível dos seres humanos. Ele representa a presença estrutural do *conflito*, da *diferença*, do *antagonismo* e da *hegemonia* em quaisquer organizações sociais: *o político* como o espaço do *dissenso*. Assim, na contramão de uma visão idealizada de *democracia como espaço do consenso*, a autora parte do princípio de que toda ordem social é precária, contingente, e parte sempre de uma *exclusão constitutiva* - vide a normação como organizadora do *socius*.

Este é o mote para questionarmos toda e qualquer forma identitária no campo social, evidenciando sua perspectiva relacional e suas construções normativas dadas, de maneira incontornável, a partir da negação de alguma alteridade. Afinal, toda identidade nasce daquilo que ela não é; portanto, da *diferença* - o que faz do *antagonismo* inevitável. O fato é que, como causa e efeito de um processo de constituição social, ele não pode ser considerado um mero acidente.

Portanto, se, para Mouffe, o *político* diz respeito à existência conflitiva que estrutura a sociedade, *a política* faz referência ao conjunto de *práticas*, *instituições*, *discursos* e *formas organizadas* que tentam regular estes antagonismos. Ela diz respeito a práticas hegemônicas voltadas à tentativa de *organizar*, de estabilizar o campo do dissenso por meio da criação de *consensos temporários*, que são ao mesmo

<sup>6</sup> A distinção entre *δημόσιο* (público-estatal) e *κοινόν* (comum-universal) estrutura debates gregos sobre legitimidade.

tempo *contingentes* e *contestáveis*. A *política* consiste na arte de converter *antagonismos* em *agonismos*, ou seja: transformar uma relação nós/eles de natureza destrutiva (de inimizade), em uma relação nós/ eles adversarial (Mouffe, 2005).

O *agonismo* simboliza o confronto entre adversários que são capazes de reconhecer a existência de regras comuns, ao mesmo tempo em que respeitam a legitimidade do outro como opositor: diferente do que ocorre na lógica de um *antagonismo*, em que o outro não é visto como adversário, mas como o inimigo a ser eliminado. Logo, em uma *democracia agonística*, *dissenso* e *conflito* são elementos vitais que marcam sua característica *pluralista* - o que mantém a possibilidade do *dissenso* como sempre aberta, permitindo o reconhecimento de que toda e qualquer exclusão nunca será totalmente superada.

Diante disto, poderíamos afirmar que também passa por uma (contra)conduta<sup>7</sup> (Foucault, 2008b) *antipolítica* - ou, simplesmente, por uma *contrapolítica* - a distinção entre *o político* e *a política*, fazendo com que repensemos a democracia para além de um romantismo relacionado às ilusões em torno de uma *racionalidade plena* ou de uma *reconciliação universal*.

Aqui se trata da crítica de Mouffe (2000) ao *liberalismo político* de John Rawls (1993) e à *teoria de-liberativa* de Jürgen Habermas (1997). Para ela, o projeto rawlsiano de um *consenso sobreposto* falha ao tentar neutralizar conflitos éticos propondo a separação entre *a política* e os valores - o que não permitiria, por exemplo, que no interior da esfera política fossem debatidos temas como direitos reprodutivos ou identitários -, ignorando que *a política* é, por essência, um campo de disputas irreduzíveis.

Da mesma forma, para a ela, a aposta habermasiana em uma *ação comunicativa racional* desconsidera as assimetrias de poder que distorcem o diálogo democrático, afinal nem todos nós falamos de um “mesmo lugar”. Ainda, sua orientação por normas compartilhadas negaria o papel do desejo, das paixões e identidades coletivas na mobilização política, como evidenciam movimentos sociais antirracistas ou *antiestablishment*. Em resumo: é como se Mouffe (2000) estivesse nos dizendo que *a materialidade da política seria o conflito, as paixões e as lutas por hegemonia - e não a ilusão de uma racionalidade pura ou de um consenso artificial*.

*Algo similar, pode ser percebido na filosofia de Jacques Rancière. Em que pese o francês coincida com Mouffe em relação ao político como locus do dissenso, ambos diferem em suas percepções em torno da política. Rancière (1996), por sua vez, insere, ainda, a ideia de polícia, não como instituição repressiva estatal, mas como estrutura que organiza a vida social (normas, práticas e discursos) em relação à distribuição de lugares, funções, tempos e vozes: a política como a ordem do sensível.*

O fato é que para ambos, a *política* tem um sentido positivo. No entanto, em Rancière (1996), *a política* seria aquilo que *rompe com a ordem policial* - a interrupção ou subversão da *polícia* - fazendo com que os excluídos, os invisibilizados, se afirmem como sujeitos de fala e ação, produzindo *dissenso*. *A política*, seria, assim, um ato de igualdade, fazendo com que aqueles que antes eram considerados excluídos, passem a se afirmar como parte da comunidade. Em contrapartida, para Mouffe, a *política* consiste em atos de poder contínuos e institucionais capazes de transformar *antagonismo* em *agonismo*; não se caracterizando como algo episódico que busca radicalizar a igualdade (Mouffe, 2003).

---

<sup>7</sup> O conceito de *contraconduta* em Michel Foucault refere-se às formas de resistência que se opõem aos mecanismos de poder e governo, especialmente aqueles relacionados à condução das condutas. Trata-se de táticas que contestam ou subvertem as técnicas de dominação sem necessariamente rejeitá-las por completo, operando dentro do mesmo campo de poder que buscam desafiar (Foucault, 2008b).

Nestes termos, a ideia de *partilha do sensível* (*le partage du sensible*) aparece em Rancière (2009) não como possibilidade de divisão, mas de redistribuição e reorganização do que pode ser visto, dito e pensado em uma comunidade: afinal, são os regimes de (in)visibilidade que determinam: (i) *quem pode falar e ser ouvido*; (ii) *o que pode ser reconhecido como discurso legítimo*; e (iii) *quais práticas contam como arte, política ou conhecimento*. Em outras palavras: trata-se de uma partilha como uma espécie de (re)ordenação do sensível (do que se sente, percebe, experiencia) e que acaba por estruturar a vida comum.

(Alg)uma *repolitização da vida* consistiria, então, em partilhar o sensível em sua incessante capacidade (ou necessidade) de inversão de relações de poder ou subversão de lógicas de dominação. Trata-se de *antipolíticas* (ou *contrapolíticas*) como efeitos de uma conjuntura que pede a instauração de sempre outras realidades como possibilidades de sobrevivência e resistências.

A partir destas distinções iniciais, é possível (alg)uma articulação em relação ao tema proposto, começando pelo *direito e a educação como formas de resistência* (*anti* ou *contra*) *políticas*, antes de chegarmos ao neoliberalismo.

Para tanto, retornamos à Grécia; onde *direito*, *educação* e, também, a *política*, não eram esferas separadas, mas profundamente interligadas em torno da vida na pólis. Assim, a *política* não se limitava ao exercício do poder governamental, mas implicava participação ativa na deliberação e na tomada de decisões públicas.

Neste contexto, o *direito* - *dikē* (δική); *nomos*<sup>8</sup> (Heinimann, 1945) - era concebido como parte da ordem ética e política da cidade, expressando o desejo de uma convivência justa. Como efeito, a participação em assembleias, os julgamentos, eram um exercício não apenas político, mas educativo. A *educação*, por sua vez, era tomada a partir do contexto da *Paideia* (παιδεία), voltada a formação integral dos cidadãos como homens, supostamente, livres e virtuosos - capazes de julgar e serem julgados; legislar e deliberar como ações da vida pública.

Percebe-se que, para os gregos, a educação visava preparar o cidadão para a vida na pólis, de forma que ele pudesse dar continuidade à garantia de justiça por meio de normas públicas como expressão de um direito conformado por meio da vontade coletiva. Assim, *direito* e *educação* podem ser tomados como pilares de uma política sustentada por uma concepção de justiça voltada à realização do *comum*.

No entanto, em uma perspectiva *agonística*, é impossível converter o *direito* em um instrumento neutro na mediação de conflitos. Ele é mais do que isso: ele é uma forma particular de organização do *dissenso* - sendo parte daquilo que se entende como a *política* enquanto *partilha do sensível* -, ao materializar decisões que se tornam hegemônicas em relação ao que pode ser dito, feito e/ou reconhecido como legítimo. Logo, o *direito* não serve à resolução do conflito, mas institui, temporariamente, sobre ele uma ordem por meio de normas jurídicas que refletem relações de poder, que não só podem, mas devem, também, ser contestadas no campo democrático.

Como *prática política*, o *direito* está implicado em disputas ideológicas que envolvem o debate em torno da *liberdade*, da *igualdade*, da *justiça*, (de)limitando a cidadania. Podemos exemplificar isto a partir das leis que tentam definir *o conceito de família*, *regular os corpos*, *as relações de trabalho* ou até mesmo *definir o conceito e os limites de propriedade*. Trata-se sempre de *formas jurídicas para a*

8 A relação *dikē-nómos* estrutura o debate grego sobre a legitimidade das leis: se derivam da natureza (*phýsis*) ou são convenções (*thésis*) (Heinimann, 1945).

estabilização de antagonismos sociais e que acabam por produzir outras possibilidades de *partilha do sensível* nos termos da utilização do termo por Rancière (2009).

De maneira similar, em um cenário *agonístico*, a *educação* seria tomada como formação que visa a disputa democrática. Assim, ela se afastaria da ideia de uma preparação para o *consenso racional* - tal qual em uma perspectiva deliberativa - passando a desejar a produção de subjetividades que atuem em um contexto de *dissenso pluralista*, onde cada indivíduo é incitado a disputar projetos hegemônicos como forma de participação na vida democrática. A *educação* se torna “[...] um campo estratégico da disputa hegemônica”, não podendo admitir quaisquer neutralidades porque “[...] forma sujeitos de determinado modo.” (Mouffe, 2015). Sujeitos-cidadãos capazes de reconhecer que o *Outro* tem o direito de sustentar uma visão diferente, sem que isso o transforme em inimigo - o que exige tanto uma orientação para o pluralismo, quanto para a contestação; sendo um chamado à *responsabilidade política* que não só é de *si*, mas também pelo *Outro*.

Nestes termos, tanto o *direito*, quanto a *educação*, são instrumentos de construção hegemônica, participando da constituição da relação nós/eles como elemento central da *política*. Enquanto o “nós” diz respeito à resposta à pergunta sobre quem é sujeito de direitos - quem pode *falar, agir, existir legalmente* - o “eles” acaba por definir *formas de saber, de cultura e as subjetividades* que, ao serem legitimadas, também passam a ser valorizadas. Ambos são arenas em que o *político* - ou seja, o conflito entre projetos antagônicos de sociedade - não só se manifesta, mas também se (re)organiza; evidenciando que a realização da *política* enquanto prática - mais, ou menos - institucionalizada e/ou disruptiva, também se dá por meio deles.

Esgotadas as considerações sobre o *político* e a *política*, gostaria agora de me ater à possibilidade de uma *antipolítica* (ou de uma *contrapolítica*), principalmente - e especialmente - frente à *crise de representatividade*; ao *avanço do autoritarismo*; e ao descrédito nas instituições políticas que temos experienciado no interior de uma democracia sob os ataques do fascismo. Assim, é importante que nos perguntemos: o que pode ser uma *antipolítica* nos termos de uma *contraconduta política* ou, simplesmente, de uma *contrapolítica*?

Em primeiro plano, ela poderia se referir à negação, deslegitimação ou rejeição da política institucionalizada, frequentemente acompanhada por discursos que: (i) *reduzem a política à corrupção ou ineficiência*; (ii) *desqualificam o debate público e a pluralidade de posições*; e (iii) *propõem a substituição da mediação política por soluções técnicas, morais ou autoritárias*. No entanto, é importante ressaltar que a *antipolítica* nada tem a ver com a ausência de política, mas de uma forma particular de discurso *sobre* (ou *de*) ação política, que visaria suprimir o conflito democrático em nome de (alg)uma *moral*, de (alg)uma *ordem* ou *eficiência estatal*; podendo ser também justificada por uma suposta *vontade popular*<sup>9</sup> (Laclau, 2013; Laclau; Mouffe, 2015).

Neste caso, uma *antipolítica* poderia ser tomada em sua (potencial) oposição à *política* e não como uma *contrapolítica* - em oposição ao desejo desta intervenção. Nestes termos, ela seria uma

---

9 Para Ernesto Laclau, “povo” é um significante vazio porque não possui um conteúdo fixo ou essência prévia, sendo preenchido de forma contingente por diferentes demandas sociais articuladas no discurso político. Sua função é unificar heterogeneidades sob uma identidade comum, tornando-se o ponto de condensação de uma cadeia de equivalências entre reivindicações diversas. Assim, “povo” opera como uma construção discursiva que organiza o campo político, e não como uma entidade ontologicamente dada (Laclau, 2013; Laclau; Mouffe, 2015).

forma de negação *da política* como campo de disputa legítima entre adversários, ou seja, uma tentativa de eliminar o *dissenso*, transformando adversários em *inimigos morais* ou *inimigos do povo*.

Como efeito, ela também serviria como estratégia para *despolitizar* questões sociais, produzindo o esvaziamento da arena pública, podendo assumir diferentes formas ideológicas e discursivas manifestando-se tanto à direita, quanto à esquerda no espectro político. Ela pode ser expressa sob a forma de um *populismo autoritário*, quando afirma representar a *vontade do povo* contra elites políticas e suas práticas corrompidas - o que pode culminar em discursos que atentam à ordem democrática pela descrença que produzem em relação às instituições.

Ela também pode emergir como *tecnocracia apolítica* por meio da defesa de governos técnicos, reafirmando a ideia de que *a política atrapalha a gestão*. Ainda, pode se manifestar pelos *movimentos de judicialização e moralização da política*, quando decisões políticas são deslocadas para instâncias jurídicas ou códigos morais; e, até mesmo como possibilidade de *desqualificação de uma educação política*, quando a *formação crítica* é substituída por discursos de ordem, civismo vazio e desinformação - vide o debate em torno da militarização das escolas públicas brasileiras.

No entanto, e em sentido contrário, desejo tomar a *antipolítica* como (contra)conduta política, sendo, portanto, uma *contrapolítica* - o que significa considerá-la em sua perspectiva insurgente e reativa: não como aquilo que é reativo em Nietzsche (2009)<sup>10</sup> - como aquilo que é marcado pela ausência de um impulso próprio ou como ressentimento em relação à política. Não desejo entender a *antipolítica* sob o viés de (alg)uma constatação pessimista em relação à *política*. Pelo contrário: busco observá-la como *uma forma de reação a uma ordem política vigente*, capaz de fornecer ferramentas úteis para (alg)um *diagnóstico do presente* que nos permita reimaginar o espaço público e repolitizar a vida, (re)partilhar o sensível, (re)organizar o social: daí se depreende a ideia de *contrapolítica*.

Será a partir de uma mirada apoiada em Gilles Deleuze que desejo tomar a *antipolítica* como *contrapolítica*. Para o filósofo o prefixo *anti* não se refere à oposição binária que, em relação a (alg)uma *política*, viesse a se propor outra coisa que não fosse (*a*) *política*. A ideia de *anti* aparece ligada a uma *ontologia da diferença*<sup>11</sup> (Deleuze, 2006), que deseja escapar das dualidades tradicionais - neste caso, da relação política/antipolítica senso comum - em favor de um pensamento múltiplo, rizomático, afirmativo.

Para Deleuze, o *anti* não seria uma negação, mas a potência criadora de outros/novos modos de existência - de (alg)uma existência política - caracterizando-se como um movimento de desterritorialização. Lembremos de Macunaíma, o “herói sem nenhum caráter” e, portanto, o anti-herói de Mário de Andrade em sua afronta deliberada ao padrão importado como resistência ao projeto de “civilizar” o Brasil. Trata-se de um personagem que permanece desterritorializado em relação aos moldes dos colonizadores europeus.

A ideia de *anti* ou de um *contra* - como prefixos que acompanham o significante *política* - diz respeito à recusa da estabilidade (ou molaridade da) política em nome de um *dever da política*. *Direito e educação* como *anti* ou *contrapolíticas* porque são meios para efetuações do *dever-política*; ou seja, não no sentido de certa apatia ou recusa absoluta *da política*, mas como *resistência criativa*

10 Em Nietzsche (2009), o “reativo” designa as forças que negam a vida, baseadas no ressentimento e na moral escrava, em oposição às forças ativas que afirmam a potência criadora.

11 Para Deleuze (2006), a *ontologia da diferença* prioriza a *diferença em si*, e não a identidade, como fundamento do ser, enfatizando processos de diferenciação e multiplicidade.

aos dispositivos de captura do dissenso pelo Estado - de recusa à molaridade estatal e suas formas hegemônicas de representação. *Direito e educação* como *anti* ou *contra políticas* nada mais seriam do que *máquinas de guerra*<sup>12</sup> (Deleuze; Guattari, 1997) que nos permitiriam desviar de formas estratificadas produzidas e sustentadas por uma *máquina-Estado-neoliberal*; fazendo da *anti* ou da *contrapolítica* uma *política menor*<sup>13</sup> (em sentido deleuzo-guattariano) em oposição a uma política estatal *maior* - o que resultaria no abandono dos territórios estratificados em direção a outros, lisos, onde é possível recriar/reafirmar referências para uma vida comum como forma de resistência.

Neste sentido, a *antipolítica* como *contrapolítica* nos permitiria reafirmar o caráter *agonístico* da democracia e recuperar suas dimensões *ética* e *afetiva* - não como *técnica de poder*, mas como *prática de cuidado* com o *comum* que envolve uma incessante (re)criação coletiva de mundos possíveis. Um meio para (algum) reencantamento com a *política* que, de maneira incontornável, expandiria as possibilidades de participação; um reconhecimento de múltiplas formas de *subjetivação política*, considerando, especialmente, os grupos historicamente silenciados.

A *anti* ou *contrapolítica* como arma de uma crítica potente que nos permitiria entrar na disputa por (algum) sentido *da política*. O que poderia ser feito tanto por meio do *direito*, quanto da *educação*, a partir de sua própria repolitização. Manifesta-se, assim, por um *direito* e por uma *educação* reativos tendo em vista a sua reconexão com a dimensão *do político*; trata-se de reativá-los como práticas de resistência e problematização para a criação de outras realidades e modos de vida.

*Direito e educação* como *anti* ou *contrapolíticas* são úteis à formação de *sujeitos políticos* porque além de carregarem em si a contradição típica de campos de disputa hegemônica, conservam brechas a partir das quais podem emergir outras, potências críticas. No *direito*, isso aparece nas tensões entre *norma* e *justiça*, *legalidade* e *legitimidade*.<sup>14</sup> Na *educação*, em conflitos expressos na esfera do currículo, entre prescrições didáticas, metodológicas e até mesmo sociais, e em contraposição às experiências vividas pelos sujeitos do processo educativo.

Ainda, como *anti* ou *contrapolíticas*, *direito e educação* são capazes de reinscrever o *dissenso* no coração de suas práticas. Afinal, um *direito* que *protege o protesto*, os *corpos dissidentes*, os *territórios indígenas*, o *nome social* - insurgindo-se contra uma normatividade vigente - repolitiza-se. Uma *educação* ao mesmo tempo *crítica* e *aberta à crítica*, investe na produção de subjetividades capazes de disputar hegemonias. Assim, como *anti* ou *contrapolíticas*, ambos passam a admitir aberturas ao *plural*, ao *múltiplo*, ao *indócil*, ao *insurgente*.

*Direito e educação* como *anti* ou *contrapolíticas* também nos permitem transitar da *obediência* à *autonomia crítica*, abandonando certas *tecnologias*<sup>15</sup> (Foucault, 1979, 2008a; 2014) *de sujeição* ou

12 Em Deleuze e Guattari (1997), a *máquina de guerra* designa um agenciamento nômade e irreduzível ao Estado, voltado para a criação de linhas de fuga e resistência à captura pelo poder soberano.

13 Aqui, o *menor* não designa uma quantidade, mas um *dever revolucionário* que subverte as normas majoritárias através de um uso *desterritorializante* da linguagem e da cultura (Deleuze; Guattari, 2003).

14 Sobre a tensão norma/justiça destaco a obra de Hans Kelsen (1999) e Max Weber (1999).

15 Para Michel Foucault (1979, 2008a; 2014), *tecnologia* não se refere apenas a instrumentos ou dispositivos técnicos, mas a conjuntos de práticas, saberes e modos de governar que operam sobre os indivíduos e as populações com vistas à produção de subjetividades e ao exercício do poder. As *tecnologias*, para Foucault, incluem as *técnicas de dominação*, *de disciplina*, *de segurança* e *de si*, sendo fundamentais para compreender como o poder se exerce de forma difusa e capilar nas sociedades modernas.

*assujeitamento* (típicas das relações de dominação), em detrimento de *tecnologias políticas* (de subjetivação). Nos remetemos, aqui à importância da *subjetivação política* em seu caráter problematizador que permite *questionar, interpretar, suspeitar, contestar*, propor e (re)compor outras saídas e perspectivas.

E mais: *direito e educação* tomados como *anti* ou *contrapolíticas* nos ajudam a sustentar a democracia como *prática inacabada*. Afinal, ela está longe de ser um *estado de equilíbrio* ou *reconciliação*, caracterizando-se como uma contínua disputa por sentidos - o que faz dela uma estruturação conflitiva que pede às suas instituições que permaneçam abertas à crítica para suas necessárias transformações: o que não combina com quaisquer esforços para a cristalização do poder político.

Por fim, gostaria de me ater à proposta que inspira o título desta intervenção, tentando, de alguma forma, dar algumas pistas sobre como o *direito* e a *educação* como *anti* ou *contrapolíticas* podem contribuir para uma sobrevivência ética e estética no contexto neoliberal onde há flagrante *captura do político*.

Não seria necessário repisar que o neoliberalismo, para além de seu caráter econômico e político, se constitui como uma forma de racionalidade voltada a uma forma específica de governo (Foucault, 2008a) que investe na produção de *subjetividades empreendedoras de si mesmas*, o que acaba por deslocar a *política* para o plano da *responsabilização individual, da gestão técnica, e da eficiência competitiva*.

No contexto neoliberal que vigora por imposição, temos observado o *direito* ser convertido em um *instrumento de conformidade*, voltado à regulação e punição de condutas a partir de normas que tendem a ser relativizadas, flexibilizadas, dando vazão a um discurso sobre eficiência e autorregulação instrumentalizados por uma *vontade de mercado*. Assim, ao se tornar cada vez mais adaptável ele passa a renunciar seu compromisso com a garantia universal de direitos, impondo cada vez menos limites ao *poder econômico, das empresas, e ao poder normativo do próprio mercado* - o que se estende também em relação ao *poder de punir*, vide as práticas de *lawfare* (Valim, 2019).<sup>16</sup>

As leis se tornam meras regras de um jogo; objetos de flexibilização a partir dos mais estranhos e mirabolantes tipos de exercício hermenêutico; movimento justificado principalmente pela necessidade de um *Estado securitário*<sup>17</sup> em que vige uma democracia também securitária: um modelo político em que a proteção contra ameaças geralmente construídas, se torna a prioridade do Estado, justificando a restrição de liberdades civis por razões de segurança.

Podemos identificar facilmente uma *democracia securitária*<sup>18</sup> (Augusto, 2023) quando observamos *leis antiterrorismo* serem utilizadas contra movimento sociais; a crescente *militarização das polícias* e a *policialização dos exércitos*; e em *discursos da mídia e do governo* que associam manifestações à *vandalismo*. Não à toa que é possível falarmos de um *Direito Penal do Inimigo* (Jakobs, 2005), que divide

16 *Lawfare* é o uso estratégico do aparato jurídico - especialmente do direito penal e dos processos judiciais - como arma de guerra política, com o objetivo de perseguir, deslegitimar ou neutralizar adversários, sob a aparência de legalidade e imparcialidade. Trata-se de uma forma de instrumentalização do direito para fins de poder, que esvazia o devido processo legal e enfraquece o Estado de direito (Valim, 2019).

17 O *Estado securitário* é caracterizado pela centralidade que a segurança assume como justificativa para a ampliação de mecanismos de controle, vigilância e exceção, muitas vezes em detrimento de garantias individuais e direitos fundamentais. Nesse modelo, o Estado passa a operar sob uma lógica preventiva, onde o risco e o inimigo potencial legitimam o monitoramento permanente e a intensificação do poder sobre os corpos e populações (Foucault, 2008b; Agamben, 2004).

18 Segundo Augusto (2023, p.23), “a *democracia securitária* é o estágio em que o Estado democrático de direito abdica de seus princípios para se tornar um administrador de necropolíticas.”

cidadãos em dois grupos: (i) *as pessoas, (sujeitos de direitos, protegidos pelo devido processo legal)* - o “cidadão de bem” - e, justamente; (ii) *os inimigos (um grupo de irrecuperáveis que devem ser neutralizados)* - o que cria a justificativa de periculosidade em torno de uma inimizade construída que tem como alvos: pobres, moradores de periferias, pretos, pardos, indígenas, imigrantes, refugiados e integrantes de movimentos sociais - uma seletividade explicada pela *teoria do etiquetamento social* (Becker, 2008).

Já a *educação*, sob o viés neoliberal, é reconfigurada como *capital humano*<sup>19</sup> (Schultz, 1961), que tem como foco a certificação; limitando-se ao treinamento/desenvolvimento de competências e habilidades para a produtividade, esvaziando sua dimensão formativa, ética e coletiva. A *teoria do capital humano* transforma estudantes em *ativos de mercado* ao valorizar habilidades monetizáveis - além de produzir a *autorresponsabilização* dos indivíduos que, mesmo qualificados, ao não atingirem o sucesso prometido ou esperado, passam a se culpabilizar porque tendem a ignorar o papel das estruturas sociais neste processo. O conceito de *capital humano* faz parte de uma *tecnologia de controle*<sup>20</sup> de ordem econômica que disciplina corpos para o mercado.

Embora o neoliberalismo não elimine o *direito* e a *educação*, ele os reconfigura a partir de sua instrumentalização para despolitizar a vida. A questão é que mesmo sob captura neoliberal, *direito* e *educação* não cessam de produzir efeitos, especialmente no que diz respeito à nossa sobrevivência material e simbólica. O *direito*, por exemplo, mesmo quando reduzido à norma fria, ainda pode ser reativado como ferramenta de proteção mínima da vida por meio da garantia de acesso à saúde; na defesa contra as violências institucionais; no reconhecimento de grupos minorizados e identidades vulnerabilizadas ou; na luta contra a quaisquer formas de exclusão.

A *educação*, em que pese cada vez mais estandardizada, padronizada por avaliações, *rankings* e organizada em torno de competências que atendem as demandas neoliberais, ainda pode encontrar brechas para continuar também sendo um espaço de encontros, afetos, (re)invenções e cuidado - de si e dos outros. *Direito* e *educação* como *anti* ou *contrapolíticas* em dada realidade neoliberal, nos convidam a encontrar linhas de fuga para uma sobrevivência que se afastaria da ideia de tão somente seguir existindo: se trata de sobreviver como ímpeto de habitar o mundo, transformando-o a partir de *micropolíticas*<sup>21</sup>, de cada relação pontual - molecular, diriam Deleuze e Guattari (1996) e o próprio Guattari (1981) - estabelecida consigo e com os outros: a sobrevivência como uma forma (im)produtiva da existência.

Nestes termos, *direito* e *educação* não seriam vistos como formas de sujeição. Sua reatividade como *anti* ou *contrapolíticas* nos obriga a percebê-los como pontos de inflexão possíveis para uma ética de liberdade.

19 O *capital humano* refere-se à ideia de que os indivíduos possuem competências, habilidades e conhecimentos que podem ser desenvolvidos, gerenciados e rentabilizados como se fossem ativos econômicos. No contexto neoliberal, essa noção transforma o sujeito em uma espécie de empresa de si mesmo, responsável por investir continuamente em sua formação e performance para maximizar seu valor no mercado (Schultz, 1961).

20 O conceito de *tecnologias de controle* em Michel Foucault (1987; 2008b) refere-se aos dispositivos materiais e discursivos que produzem modos de subjetivação e disciplinamento social através de mecanismos aparentemente neutros. Essas tecnologias não se limitam a aparelhos repressivos, mas operam de forma capilar através de instituições como escolas, hospitais e prisões, combinando saberes científicos (medicina, psicologia, pedagogia) com práticas de normalização.

21 O conceito de *micropolítica* em Deleuze e Guattari refere-se à análise dos fluxos de desejo e das relações de poder que operam em escalas molecular e cotidiana, para além das estruturas macropolíticas institucionais (Deleuze; Guattari, 1996; Guattari, 1981).

Uma vida ética, assim, não seria a vida que tão somente obedece à norma, mas aquela que nos permite refletir criticamente sobre as *tecnologias de governo* e os *modos de subjetivação neoliberais* que, ao recaírem sobre nós, arditosamente, desejam nos (re)constituir.

É assim que *direito* e *educação* como *anti* ou *contrapolíticas* são úteis à reatividade que nos desloca em direção à constante (re)invenção de estratégias de sobrevivência, de resistência, para que possamos reconfigurar o real como imanência: *a partilha do sensível*. Trata-se de um *direito* reapropriado como linguagem do *dissenso* - o *direito à diferença*, à *desobediência civil*, ao *reconhecimento às reparações históricas* - e de uma *educação* que nos faça *problematizar*, *suspeitar de tudo*; *que nos permita filosofar, colocar em xeque aquilo que nos é vendido como natural*; enfim, *uma educação voltada menos à interpretação e mais à experimentação*<sup>22</sup>, à *experenciamento*; à crítica dos *regimes*<sup>23</sup> e *modos de circulação de verdades*.

De alguma forma, pensar o *direito* e a *educação* como estratégias *anti* ou *contrapolíticas* nos conduz a uma *reativação ética* relacionada às incessantes tentativas de não apenas salvar o comum, mas a nós mesmos - nossa própria vida - frente às investidas neoliberais.

Dito isto, gostaria de firmar posição em relação à possibilidade do *direito* e da *educação* como *anti* ou *contrapolíticas* a partir do já perceptível modo sobre como isto se rebate na perspectiva de uma *estética da existência*<sup>24</sup>. Ambos, sob esta analítica, passam a funcionar orientados pelo seguinte imperativo: (re)criar-se como obra de resistência!

Sob uma ótica foucaultiana, a *estética da existência* seria aquilo que nos permitiria perguntar: *por que não fazer de nossa vida uma obra de arte?* Não no sentido da excentricidade, mas da criação ativa de modos de vida diversos que escapem ao governo normativo das condutas - no caso em tela, o neoliberal.

No neoliberalismo, a norma se disfarça de liberdade: ser autônomo, produtivo, performático. Romper com essa lógica é, paradoxalmente, recusar o imperativo de ser por ele governado. *Direito* e *educação* como *anti* ou *contrapolíticas* passam a incorporar práticas ético-estético-políticas para a *reinvenção de si* por meio de uma (re)ativação ética cotidiana; como possibilidade para modificar as formas como todos os dias temos negociado nossas existências.

Logo, em um cenário de captura (libidinal) neoliberal, ambos são também campos possíveis para a reinvenção de meios de proteção da vida; para (alg)uma constante crítica às formas de poder que não apenas nos constituem, mas que co(i)nstituem relações sociais e; para a emergência e promoção de modos singulares de *ser* e *estar* no mundo. Afinal, como escreveu Foucault<sup>25</sup>, não se trata de aceitar ou recusar o poder, mas de modificar suas relações; multiplicar seus pontos de resistência, inventar novas formas de liberdade.

22 Nos termos de Deleuze e Guattari (1995), “não se trata de interpretar, mas de fazer funcionar, de experimentar, de montar”.

23 Em Foucault (1979; 1996), um “regime de verdade” refere-se ao conjunto de regras anônimas e históricas que determinam, em uma dada sociedade, quais enunciados podem ser considerados verdadeiros. Trata-se de um sistema de exclusão e validação que articula poder e saber, definindo não apenas o que é verdadeiro, mas os procedimentos e instâncias legitimadas para produzi-la.

24 O conceito de *estética da existência* refere-se a uma prática ética de autoconstituição na qual o sujeito transforma sua própria vida em uma obra de arte, através de *técnicas de si* que permitem a elaboração de modos de vida singulares (Foucault, 1984; 1985).

25 Esta formulação sintetiza o núcleo da teoria foucaultiana sobre resistência, condensando ideias desenvolvidas em diferentes obras. A recusa da dicotomia “aceitar/recusar” o poder, especialmente a análise de como “o poder se exerce em rede” e as resistências como *contracondutas* (Foucault, 1988). Sobre a formulação em relação à ênfase na invenção de novas liberdades (Foucault, 2014). Em relação à análise sistemática da concepção de resistência como transformação criativa (Deleuze, 2005).

Neste horizonte, *direito* e a *educação* como *anti* ou *contrapolíticas* servem à repolitização daquilo que foi esvaziado pelo neoliberalismo ao transformá-los em instrumentos de conformidade - ou mero serviços a serem prestados por profissionais que detêm algum conhecimento de suas técnicas. É necessário tomá-los a partir de suas possibilidades de insurgência para a sustentação e reafirmação de toda e qualquer fragilidade, pluralidade e potência da vida humana.

Assim mais do que instaurar *uma* normatividade - ou restaurar (alg)uma normatividade perdida - trata-se de tomá-los como *dispositivos*<sup>26</sup> de ou *para a reinvenção da vida* e, portanto, da própria linguagem e das relações de pertencimento social.

Assim, *direito* e *educação* como *anti* ou *contrapolíticas* no contexto neoliberal se produziram como partes integrantes de uma base ética e política de (e para) uma vida comum a ser resgatada, investida e preservada, enquanto nos ajudam a sobreviver resistindo e (re)partilhando o sensível como forma de reorganização do social.

## AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão da Bolsa Produtividade em Pesquisa (PQ).

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, G. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- AUGUSTO, A. **A polícia e a política: uma análise da democracia securitária**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2023, p. 23.
- BECKER, H. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Kafka: por uma literatura menor**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. 2. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. 3. São Paulo: Editora 34, 1996.

---

26 O termo *dispositivo* (em francês, *dispositif*) designa um conjunto heterogêneo de discursos, instituições, leis, saberes, práticas, normas e tecnologias que se articulam estrategicamente para responder a uma urgência histórica e produzir efeitos de poder e de subjetivação. Um *dispositivo* não é apenas um instrumento repressivo, mas uma rede dinâmica que organiza o campo do possível, moldando comportamentos, percepções e modos de vida (Foucault, 1979; 1988; 2004).

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia** v. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. **Ditos & Escritos IV: estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- FOUCAULT, M. **Ditos & escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- FOUCAULT, M. **Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade. v. 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade v. 3: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade v. 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. **O nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, M. **Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, M. **Tecnologias do eu e outros textos relacionados**. Lisboa: Relógio D'Água, 2014.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GUATTARI, F. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1.
- HANSEN, M. H. **A democracia ateniense no tempo de Demóstenes**. São Paulo: Odysseus, 2009.
- HEINIMANN, F. **Nomos und Physis**. Basel: Schwabe, 1945.
- JAEGER, W. **Paideia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JAKOBS, G. **Direito Penal do Inimigo**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.
- KELSEN, H. **Teoria pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LACLAU, E. **A razão populista**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

- LACLAU, E.; MOUFFE, C. **Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical**. São Paulo: Intermeios, 2015.
- MOUFFE, C. **O retorno do político**. São Paulo: UNESP, 2003.
- MOUFFE, C. **Para uma política agonística: democracia, pluralismo e conflito**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- MOUFFE, C. **Sobre o político: pensar o mundo politicamente**. São Paulo: UNESP, 2005.
- MOUFFE, C. **The Democratic paradox**. London: Verso, 2000.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PLATÃO. **A República**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.
- RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível: estética e política**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- RANCIÈRE, J. **O desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: Editora 34, 1996.
- RAWLS, J. **O liberalismo político**. São Paulo: Ática, 1993.
- SCHULTZ, T. W. Investment in Human Capital. **The American Economic Review**, v. 51, n. 1, p. 1-17, 1961.
- VALIM, R. **Lawfare: o uso estratégico do direito para fins de perseguição política**. São Paulo: Contracorrente, 2019.
- VERNANT, J.P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- WEBER, M. **Economia e sociedade**. Brasília: UnB, 1999, v. 1.