

# Por uma teoria do ideológico: contribuições de Carlos Henrique Escobar

João Pedro de Souza Barros Santoro Luques\*

## **Resumo:**

Buscamos, no presente artigo, expor, bem como fornecer nossa interpretação acerca da desconhecida teoria da instância ideológica de Carlos Henrique Escobar, importante propagador e continuador das teorias althusserianas no Brasil. Para isso, adentramos em sua formulação sobre os dois discursos que compõe a estrutura do ideológico (*discursos ideológicos razoáveis* e *discursos ideológicos da loucura*), sobre as subestruturas que, para ele, compõem os discursos razoáveis (*Estrutura de Instauração e Estrutura Elaborada*), seus mecanismos de funcionamento e suas relações. Além disso, também expomos suas teorias sobre o *corte epistemológico* e o *corte artístico/selvagem* e sobre as relações entre doença mental e lutas de classes. Tendo em vista que muitas das contribuições de Escobar estão pouco desenvolvidas, ao longo do processo de sistematização de sua teoria fizemos recurso a diversos autores que o inspiraram (Althusser, Freud etc).

**Palavras-chave:** ideologia; Althusser; Carlos Escobar; luta de classes.

## For a theory of the ideological instance: contributions of Carlos Henrique Escobar

### **Abstract:**

Our aim in this article was to expose, as well as provide some interpretations, about the still mainly unknown theory of the ideological stance from Carlos Henrique Escobar (important diffuser and developer of the Althusserian theory in Brazil). For that, we dive into his formulations about the two discourses that make the ideological structure ("ideological discourse of reason" and "ideological discourse of folly"), its mechanisms and relations. Besides, we also expose his theories about the epistemological break, the artistic/savage break and the relations between mental health and class struggle. Due to the fact that

---

\* Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina-PR, Brasil. Pesquisador do Grupo de Estudos de Política da América Latina (GEPAL-UEL). End. eletrônico: joaopedrosbsluques@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6597-6985>

Escobar's contributions are not completely developed, in order to clarify his positions, we also made use of the theories and authors which inspired him (Althusser, Freud etc.).

**Keywords:** ideology; Althusser; Carlos Escobar; class struggle.

## Introdução

A trajetória de Carlos Henrique Escobar encontra-se nas antípodas de uma certa vida confortável que costumamos associar à profissão de intelectual. Nascido em 1933, sem lar, vivendo na rua, comendo e dormindo onde dava, sua infância passa ao largo da instituição familiar burguesa. Sem jamais frequentar uma escola, ele alfabetiza-se na União da Juventude Comunista (UJC) do Partido Comunista do Brasil (PCB), organização à qual ele filia-se ainda em sua pré-adolescência, entrando em um período de intensa e precoce militância política em decorrência da qual, antes dos 15 anos, ele já havia passado quatro vezes pela prisão. “Panfletávamos nas periferias no fim da madrugada e queimávamos muitas bandeiras dos “gringos” no Vale do Anhangabaú” (Escobar *apud* Kogawa, 2014, p. 932). Autodidata, com nove anos, ele, junto a outros jovens em condição semelhante à sua (dentre os quais, Maurício Tragtenberg), passa a frequentar sistematicamente a Biblioteca Municipal de São Paulo, onde ele lia de tudo (razão pela qual, segundo ele, ~~ele~~ viria a ser expulso de seu partido), e passa a adquirir uma vasta cultura, “uma cultura que eu fazia sem instituições de ensino, sem mestres” (Escobar *apud* Kogawa, 2014, p. 932).

E assim, como intelectual autodidata, fervoroso militante e crítico de esquerda à política do PCB, Escobar viria, a partir dos anos 60, a marcar profundamente a vida política e intelectual brasileira: fundou grupos políticos, participou da luta armada contra a ditadura militar de 64, escreveu peças teatrais premiadas, influentes textos filosóficos e, nosso foco de interesse neste ensaio, junto com um conjunto de intelectuais sediados no Rio de Janeiro que se reuniam em volta da revista *Tempo Brasileiro*, fora o *principal disseminador do pensamento de Louis Althusser (e seus seguidores) no Brasil nos anos 60 e 70* (Motta, 2021). Sobre essa fundamental contribuição de Escobar (e do grupo de intelectuais ao qual ele fazia parte) para a divulgação das ideias do grupo althusseriano, fazemos nossas as palavras de Décio Saes (1998):

[...] O grupo althusseriano do Rio de Janeiro preencheu um papel preciso na história da luta de idéias do Brasil: a difusão do pensamento althusseriano, no seu início e, a seguir, sua valorização no contexto de um ‘cerco’ acadêmico, cuja arma principal era sua qualificação alternativa (quando não simultânea) como ‘positivista’, ‘estruturalista’ ou ‘estalinista’ (p. 56).

No que tange a esse “período althusseriano” da produção de Escobar, podemos, seguindo Motta (2021), identificá-lo no intervalo entre 1966 (publicação

de *De um marxismo com Marx* na revista *Tempo Brasileiro*) e 1979 (publicação de *Da categoria de cultura: do aparelho cultural do Estado* pela revista *Encontros com a Civilização Brasileira*), período no qual, sem suprimir totalmente uma influência althusseriana, ele passa a incorporar com mais intensidade outras referências filosóficas que começam a ter um peso dominante em sua obra (Nietzsche, Deleuze etc.).

Na nossa avaliação, a relação de Escobar com o pensamento althusseriano neste período entre 1966 e 1979 se dá em três frentes (que se sobredeterminam): 1) divulgação do pensamento althusseriano em geral (principalmente seus livros *As Ciências e a Filosofia*; *Ciência da História e Ideologia* e diversos outros artigos); 2) polêmica teórica travada a partir das posições althusserianas (principalmente suas críticas à Foucault presentes em seu livro *Epistemologia das Ciências Hoje* e seu artigo *a categoria de cultura: do aparelho cultural do Estado*); 3) desenvolvimento e aprofundamento das reflexões althusserianas sobre as questões da Instância Ideológica e da luta de classes ideológica (principalmente seus livros *Discursos Instituições e História*; *Semeion: proposições para uma semiologia e uma linguística*)<sup>1</sup>.

Nessa desconhecida terceira frente, Escobar propõe uma rigorosa teorização do que seria a instância do ideológico para o marxismo, descrevendo suas subestruturas, pensando a relação entre elas e procurando, com o devido rigor, identificar o lugar da psicanálise e da semiologia dentro do corpus teórico do marxismo. Entretanto, apesar do imenso escopo deste projeto, tais reflexões, além de pouco difundidas no debate brasileiro, encontram-se dispersas, não sistematizadas ou, quando sistematizadas, demasiadamente breves. Existe, portanto, um importante trabalho teórico a ser feito: um arriscado trabalho de sistematização e interpretação da teoria da Ideologia de Carlos Escobar que busque dar coerência às suas reflexões sem, com isso, suturar suas lacunas, falhas e silêncios (que são, justamente, o que permitirá um posterior desenvolvimento de sua teoria).

É este o objetivo de nosso presente ensaio, se conseguimos ou não realizá-lo, cabe aos leitores dizer.

## **Do modo de produção capitalista e suas instâncias**

É famosa a crítica de Althusser à categoria hegeliana de *totalidade*. Para ele, a totalidade hegeliana seria pensada como um todo que se caracteriza por possuir uma espécie de “centro” responsável por irradiar as determinações, como um algo que possui um “núcleo”, uma essência determinante, algo que (com mais ou menos mediações) seria redutível a um princípio único. Teorização essa que, a depender do

---

1 Justamente devido a essa terceira frente, consideramos equivocado o juízo de Décio Saes (1998) que considera que “os colaboradores althusserianos de *Tempo Brasileiro*” não teriam se colocado “a tarefa de promover” o “desenvolvimento, aperfeiçoamento e aprofundamento” da teoria althusseriana, se resumindo a “acompanhar passo a passo a evolução do pensamento althusseriano; e, especialmente, a encampar as novas fórmulas teóricas” (p. 56).

que se considera ser essa essência, abriria o caminho para os mais diferentes tipos de desvios teóricos e políticos (o economicismo colocaria nela as forças produtivas, o voluntarismo a vontade política da classe trabalhadora, etc.). Alternativamente, o que ele chama de “todo marxista” não teria apenas uma determinação central, mas se constituiria por um conjunto de instâncias dotadas de autonomia relativa que se determinam mutuamente com diferentes índices de dominância (uma instância tem dominância sobre as outras sem, com isso, deixar de ser determinada por elas). Nas palavras dele próprio:

Nós sabemos que o todo marxista se distingue sem confusão possível do todo hegeliano: é um todo no qual a unidade [...] é constituída por um certo tipo de complexidade, trata-se da unidade de um todo estruturado, contendo o que podemos chamar de níveis ou instâncias distintas e ‘relativamente autônomas’ que coexistem nessa unidade estrutural complexa se articulando umas sobre as outras de acordo com modos de determinação específicos (Althusser, 1973, p. 120-121, tradução nossa)

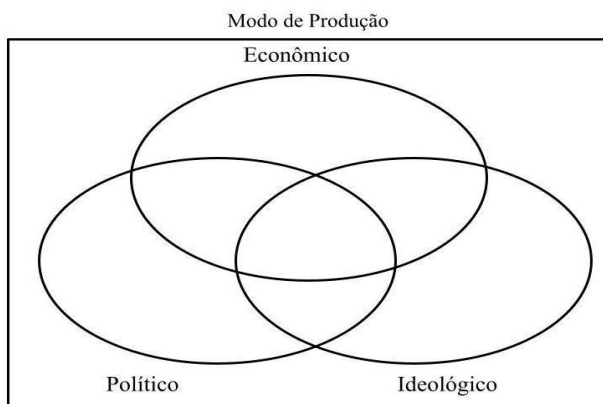
Tais considerações de Althusser datam, originalmente, de 1965. De lá para cá, tal leitura de Hegel já fora abundantemente contestada no terreno estritamente filosófico/filológico. Safatle (2019), por exemplo, defende que a totalidade hegeliana pode ser lida de duas maneiras: 1) uma que (analogamente a Althusser) a pensa como uma “estrutura fechada onde todas as suas relações são necessárias, pois previamente determinadas no interior de um sistema metaestável” (p. 88); e 2), uma leitura alternativa, “uma noção relativamente distinta de totalidade” (p. 89) que a concebe “como uma processualidade em contínua reordenação de séries de elementos anteriormente postos em relação” (p. 89). Enfim, novas leituras parecem pensar a totalidade hegeliana de maneira um tanto mais aberta e instável, do que fazia Althusser. Porém, *para nossos propósitos no presente ensaio*, tal discussão é relativamente pouco relevante. Isso porque, para nós, o importante não é tanto o elemento negativo da crítica de Althusser, não é o Hegel que ele “constrói” para combater ou a fidelidade que tal constructo tem ao pensamento do velho filósofo de Jena, mas sim seus elementos positivos, ou seja, o que ele propõe no lugar, seu conceito de “todo marxista”. Isso porque tal conceito, quando mobilizado para pensar o conceito marxista de *Modo de Produção* abre riquíssimos caminhos de produção e investigação científica, caminhos fundamentais para se pensar uma teoria da Ideologia. Vejamos isso em mais detalhes.

A teoria althusseriana do todo social como um todo complexo e articulado, permite pensar o conceito de Modo de Produção de forma ampliada, não mais como um conceito puramente econômico, como meramente a combinação entre forças produtivas e relações de produção, mas como a articulação de diversas instâncias dotadas de autonomia relativa: instâncias econômica, política e ideológica. Nas palavras de Poulantzas (2019):

Por *modo de produção* designar-se-á não o que geralmente se indica como econômico, as relações de produção no sentido estrito, mas uma combinação específica de diversas estruturas e práticas que aparecem como outras tantas instâncias ou níveis, em suma como outras tantas estruturas regionais daquele modo. Um modo de produção, como diz Engels de maneira esquemática, compreende diversos níveis ou instâncias, o econômico, o político, o ideológico e o teórico [...] (p. 17-18).

Em suma, passaríamos então a conceber um modo de produção a partir de um esquema como o indicado na figura 1:

**Figura 1:** instâncias de um modo de produção



**Fonte:** o autor.

E aqui, a via se abre não apenas para um entendimento mais profundo da teoria dos modos de produção, mas também para a construção de *ciências regionais correspondentes às suas instâncias relativamente autônomas*. A reflexão althusseriana abre um imenso e ousado projeto de pesquisa. “A política como ademais a ideologia, que constituem setores da ciência da história [...] têm, na estruturação dos elementos e de suas combinações (de um modo de produção), o lugar de seus começos e os limites de sua produção teórica” (Escobar, 1975b, p. 10). Enfim, partindo do pressuposto de que Marx desenvolvera a teoria da instância do econômico do Modo de Produção Capitalista (MPC), deparamo-nos com a necessidade de uma teoria da instância do político (é justamente esse o projeto de Nicos Poulantzas em seu clássico *Poder Político e Classes Sociais*) e de uma teoria da instância do ideológico. Carlos Henrique Escobar deu importantes passos no sentido de contribuir com essa

segunda tarefa. Nos dedicaremos, nas próximas seções, a tentar mostrar e sistematizar suas principais contribuições neste sentido.

## **Os discursos e as subestruturas ideológicas: estrutura de instauração e estrutura elaborada**

Adentrando, então, em uma teorização que tem como objetivo desvendar a estrutura interna da instância do ideológico do Modo de Produção Capitalista, Escobar inicia nos chamando a atenção para a existência de dois tipos distintos de discursos ideológicos, *os discursos ideológicos “razoáveis”* e *os discursos ideológicos da “loucura”*. Falaremos dos primeiros na presente seção deixando para abordar o segundo conjunto na seção seguinte. Mas, antes de prosseguirmos, faz-se necessário um esclarecimento teórico e terminológico. Diferente do que se entende por *discurso*, no “senso comum”, Escobar refere-se a tal conceito não meramente como “narrativas” dotadas de uma existência puramente ideal, mas sim como a materialização de práticas em sistemas de relações materiais. “O discurso, como conceito, se refere a uma prática, isto é, a prática discursiva subentende uma intenção de materialização dos discursos no “sistema de relações materiais” que os constituem” (Escobar, 1973a, p. 177). Ou seja, falar em discursos ideológicos e, especialmente, em discursos ideológicos “razoáveis”, é falar em discursos materializados em práticas e rituais contidos em Aparelhos Ideológicos de Estado. “O político e o ideológico existem materialmente nos aparelhos e se mostram na especificidade de diferentes práticas” (Escobar, 1978, p. 103).

Mas o que são esses discursos ideológicos “razoáveis” que se materializam em Aparelhos Ideológicos de Estado? Para Escobar, tais discursos dizem respeito a duas subestruturas ideológicas presentes dentro da estrutura ideológica. A elas, dá-se o nome de *Estrutura de Instauração (EI)* e de *Estrutura Elaborada (EE)*.

Começemos pela primeira. De acordo com Escobar, a Estrutura de Instauração é a responsável por produzir *identidades ideológicas*. É a estrutura onde o infante, o *homo-sapiens* recém-nascido, passa por um longo e doloroso processo de se transformar em sujeito. É a estrutura na qual realiza-se um complexo processo de reprimir, recalcar e direcionar energia psíquica para a constituição de uma subjetividade funcional ao MPC. É a traumática experiência de ter suas pulsões (de)formadas visando determinada identidade ideológica. Nas palavras de Althusser (2001):

Esse pequeno ser biológico conseguir sobreviver, e não como uma ‘criança-lobo’ [...] (tal como as que eram expostas nas cortes do século XVIII), mas como uma criança humana (tendo escapado todas as mortes da infância, muitas das quais são mortes humanas, mortes para punir as falhas de humanização), esse é o teste ao qual todos os homens adultos passaram: eles jamais esquecem, e com bastante frequência, são

as vítimas dessa vitória, carregando em suas partes mais ocultas (e também mais escandalosas) as feridas, fraquezas e dessensibilizações resultantes dessa luta pela vida e pela morte humana (Althusser, 2001, p. 205)

Adentrando um pouco mais na teoria psicanalítica, podemos, junto com Freud, pensar esse processo de subjetivação ideológica, como um processo de articulação do desejo do infante com certas fantasias relativamente invariáveis, fantasias que aparecem independente da história individual. Mais especificamente, existem determinadas fantasias que, de um lado engajam o desejo da criança no triângulo familiar (fantasias de “sedução parental”, de “romance familiar” etc.) e, de outro, impõe certas proibições no desejo (fantasia de castração) visando, assim, constituir um sujeito (Laplanche; Pontalis, 1988). Fantasias que, constituindo ao mesmo tempo objetos e interdições ao desejo, moldam uma identidade. Trata-se do “[...] papel de envolver pelo Desejo (sexual) as atribuições mesmas das pulsões de autoconservação (respirar, comer, etc.) e inserir a criança ‘nas disputas’ por onde ela aprende a reprimir, a recalcar e a deslocar as energias para funções mais explicitamente ‘civilizatórias’” (Escobar, 1975b, p. 60).

Tanto para Escobar, quanto para Freud, a formação subjetiva se dá pela mediação de fantasias. Porém, sem uma teoria geral para fundamentar a psicanálise, Freud não é capaz de formular uma explicação satisfatória para a existência dessas fantasias (“fantasias originárias”) que moldam o desejo da criança, indo, muitas vezes para uma fraca explicação biológica: “de acordo com Freud, a universalidade dessas fantasias é explicada pelo fato delas constituírem uma herança filogeneticamente transmitida” (Laplanche; Pontalis, 1988, p. 726). Tal como a cor dos olhos, as fantasias seriam herdadas geneticamente.

Para Escobar, a razão dessa debilidade teórica por parte de Freud seria um sintoma decorrente do fato dele não fundar a psicanálise na teoria geral da qual ela é parte, *o marxismo ou “ciência da história”*. Sem uma teoria social para explicar as “fantasias originárias”, Freud é forçado a recorrer a um fraco argumento biologista. Portanto, uma vez suprida essa lacuna, uma vez dada à teoria freudiana essa base, seria possível corrigir algumas de suas “insuficiências”. Nesse sentido, quando pensamos a psicanálise à luz do marxismo, a fantasia deixa de ser uma herança filogenética para constituir-se uma espécie de matéria ideológica presente no MPC (o que Escobar chama de *Inconsciente Histórico*) e, portanto, algo de natureza social. Mais especificamente, não qualquer matéria ideológica, mas a *matéria-prima* (e, também, por meio de um processo de descolamento, *meio de trabalho*) do difícil trabalho de constituição de identidades ideológicas (o que ele chama de Processo de Trabalho Psíquico (PTP)):

A especificidade dos fantasmas ou matéria-prima do semicírculo do Inconsciente Histórico (em Freud, em parte, os ‘fantasmas originários’) toma as formas do objeto de desejo numa linguagem [...] que se arma em termos de cenas ou “visão do

coito parental”, “sedução”, “vida intra-uterina”, etc. Já os *meios de trabalho* que constituem o outro limite do semicírculo deste inconsciente histórico são partes ou aspectos destes fantasmas constitutivos da matéria-prima *deslocados*. Isto é, deslocados em *meios de trabalho* com que uma força de trabalho psíquica (F.T.P.) trabalhará, na matéria-prima fantasmal, a constituição mesma da identidade ideológica (Escobar, 1975b, p. 58).

Ou seja, a teoria do desenvolvimento do infante pelo seu engajamento do desejo com as fantasias toma a forma de um processo de trabalho no qual uma matéria-prima (fantasias originárias) é trabalhada com determinados meios de trabalho (fantasias originárias transformadas, *deslocadas*, em fantasias de proibição) responsáveis por produzir um produto, a identidade ideológica. Dá-se, portanto, um fundamento à psicanálise, fixa-se ela em um solo que permite refundar alguns de seus conceitos e dar uma resposta a algumas de suas lacunas. A psicanálise deixa de ser uma teoria da interpretação, da hermenêutica, da revelação do que estava “encoberto”, para se converter numa teoria da *produção*:

O sexual não é sexo, não é o mascarado neste ou naquele produto discursivo, o sexual é todas as vezes em que o sexo como sexualidade se tematiza em produção da história. O recalçamento não recalca algo, mas se constitui em algo que produz e assegura um certo tipo de produção discursiva. A relação abismal, de tipo hermenêutico, confunde as razões de trabalho [...]” (Escobar, 1973b, p. 38).

Entretanto, as lacunas no pensamento de Freud ainda estão muito precariamente respondidas. Afinal, dizer apenas que as fantasias originárias são uma espécie de elementos ideológicos ainda não responde muito a uma questão extremamente relevante: de onde vem essa matéria prima ideológica? Assim, é justamente neste momento que se faz necessário introduzirmos a segunda subestrutura ideológica teorizada por Escobar, a Estrutura Elaborada. Afinal, uma das funções da EE é justamente a de produzir os elementos a serem utilizados pela EI. “A E de I toma da EE o material a ser utilizado, ou seja, o que pode/deve ser ensinado encontra-se em circulação nos meios institucionais socializados, ou nos AIE/ARE” (Kogawa, 2012, p. 149-150).

Em suma, a EE é a estrutura onde se produzem todos os outros discursos ideológicos (discurso jurídico-político, discurso religioso, discurso psiquiátrico, discurso escolar, discurso moral, etc.), discursos a partir dos quais, além de, como já dito, se formar as matérias primas da EI, se dá um processo de reforçamento, diversificação e desenvolvimento da identidade ideológica: “enquanto a E de I encarrega-se de instaurar as normas sociais no sujeito, a E.E. se encarrega de garantir que essa inserção funcione e se perpetue” (Kogawa, 2012, p. 157). Mas como funciona tal formação de discursos ideológicos na Estrutura Elaborada? Tal como na EI, trata-se de um processo de *produção*, com matéria-prima, meios de



trabalho e produtos. Já vimos o que são estes produtos (os diversos discursos ideológicos), vejamos então os demais elementos.

A matéria-prima do processo de trabalho que se dá na EE são os discursos ideológicos dominantes: “[...] a matéria-prima dos processos de trabalho dos discursos ideológicos (na ciência dos discursos ideológicos) é os discursos ideológicos dominantes (na EE) [...]” (Escobar, 1973a, p. 200). Aqui, o que pode, à primeira vista ser lido como uma tautologia (“a matéria-prima da ideologia é a ideologia”) é, na verdade, uma descoberta central da ciência da história: *o fato de que a ideologia dominante determina as demais ideologias, os demais discursos ideológicos, servindo a eles como matéria prima ideológica*. Pensemos no que isso implica: em diversas formações sociais capitalistas, a ideologia jurídica é a ideologia dominante. Isso implica que a ideologia jurídica com sua noção de sujeito, dotado de vontade e autonomia, serve de base para a formação de todos os outros discursos ideológicos. O que é, afinal, para nos determos em apenas um exemplo, o discurso psicológico, se não, justamente, uma elaboração feita em cima dessa matéria-prima? O que é o discurso psicológico se não uma teorização que toma por pressuposto a ideia de que os homens possuem autoconsciência, vontade própria, autonomia, etc.? Nas palavras de Althusser: “a psicologia nasce nas fontes batismais do direito burguês, de definição que ele dá das capacidades do sujeito de direito, sujeito do contrato de troca, que vende e compra bens reconhecidos como sua propriedade, dotado de liberdade e vontade (Althusser, 2016, p. 96, tradução nossa)”. Longe de ser uma mera tautologia, a tese de que a matéria-prima dos discursos ideológicos é o discurso ideológico dominante nos fornece um caminho para pensar a relação e a hierarquização das ideologias, uma pista para identificar quais os elementos dominantes (sobredeterminados) e quais os dominados (subdeterminados) em um todo complexo ideológico.

Já os meios de trabalho são, basicamente, os signos, suas relações e articulações. Ou seja, ao atuar sobre a matéria-prima ideológica, os signos seriam os responsáveis por constituir os discursos ideológicos. Atuação essa que dita o que pode e o que não pode ser formulado em determinado discurso ideológico, que determina o dizível e o indizível, o pensável e o impensável. Nos termos de Escobar (1973a): “abertos, aparentemente, a um número infinito de enunciados de discursos ideológicos, os discursos de língua [ou seja, os signos] têm na verdade seus limites já-dados no processo de trabalho discursivo em que entram” (p. 188).

Se como nos ensina Saussure, estes signos são arbitrários, formam-se do encontro aleatório entre significado e significante, Escobar completa: a constituição dos signos (e, portanto, o dizível e o indizível de determinado discurso ideológico) é um campo aberto sujeito à luta de classes:

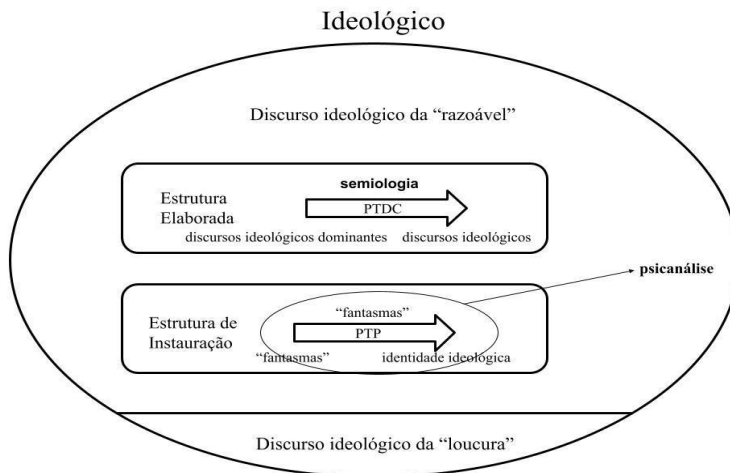
A Semiologia possibilita, no projeto escobariano, a relação entre Linguística e marxismo na medida em que o princípio da arbitrariedade linguística – do qual resulta que os signos têm

uma existência social e material – justifica a abordagem marxista do signo como produto sócio-histórico e, portanto, como resultado da luta de classes (Kogawa, 2012, p. 157).

Neste processo complexo, de articulação entre significado e significante, produto da luta de classes e que determina quais serão os meios de trabalho da produção dos discursos ideológicos da Estrutura Elaborada, Escobar, tal como quando enraíza a psicanálise na Estrutura de Instauração, atribui o local de uma ciência específica, a *semiologia*. “A nossa semiologia materialista [é] dirigida a pensar o elemento “meios de trabalho” dos processos de trabalho dos discursos ideológicos [...]” (Escobar, 1973a, p. 11).

Em suma, eis o jogo complexo que Escobar nos apresenta para ilustrar as subestruturas que formam os discursos ideológicos “razoáveis”: a Estrutura Elaborada, tendo como matéria-prima a ideologia dominante e como meios de trabalho os signos e suas articulações (produto da luta de classes, que determina o que é ou não formulável), produz diversos discursos ideológicos (jurídico, psicológico, moral, etc.). Discursos estes que, de maneira deslocada formam as fantasias originárias responsáveis por, na Estrutura de Instauração, engajar o desejo do infante formando uma identidade ideológica que será, posteriormente, desenvolvida, elaborada e complexificada pelos demais discursos da Estrutura Elaborada materializados num conjunto de Aparelhos Ideológicos de Estado. Enfim, um complexo processo que tentamos ilustrar na parte de cima da figura a seguir:

**Figura 2:** subestruturas da instância ideológica



Fonte: o autor.

Como se pode notar, nada ainda fora falado sobre a parte de baixo da figura 2, os discursos ideológicos da “loucura”. É este o objeto de nossa próxima seção.

### **Discursos neuróticos e psicóticos: saúde mental enquanto luta de classes**

Antes de propriamente abordar os discursos ideológicos da “loucura” ou, outro nome dado por Escobar, os discursos psicóticos, achamos produtivo realizar uma espécie de *detour* através do debate escobariano sobre a relação entre neurose, saúde mental, psicanálise e luta de classes.

Como já dito na seção anterior, na Estrutura de Instauração dá-se um violento processo (de)formação pulsional visando a produção de identidades ideológicas. Porém, algo ainda precisa ser acrescentado: todo esse processo é um importante locus de luta de classes. Nessa produção ideológica, existem resistências, inadequações. Lutas, mesmo que, talvez não elaboradas, contra a integração social. Neuroses, e doença mental no geral, são lutas de classes: “a ‘doença mental’ é luta de classes, mesmo se deslocada em formações discursivas edípicas-sexuais, mesmo sob diferentes formas e colorações ideológico-conflitivas” (Escobar, 1975b, p. 89). Mais especificamente, numa situação de embate não resolvido entre forças de integração social e forças de resistência, os sintomas neuróticos aparecem sempre como uma espécie de compromisso entre essas duas forças contraditórias: “a não-integração-relativa da ambivalência do Inconsciente num sujeito-psicológico concreto conduz a divisões frustrantes e formas de sintomas por onde aliás, o sujeito psicológico-concreto elabora um compromisso específico (neurose histérica, obsessiva, fóbica) com o meio histórico particular em que se encontra” (Escobar, 1975b, p. 64). É como uma guerra de movimento que, quando emerge uma situação na qual nenhuma das forças em combate tem superioridade o bastante para sobrepujar a outra, converte-se em guerra de trincheiras, contradição entre paralisação e manutenção do conflito. O próprio Freud, em algumas passagens de sua obra, reconhece esse caráter dual de luta e compromisso presente em um sintoma, vide, por exemplo, a seguinte passagem de seu famoso *Caso Dóra*:

Uma vez que a criança se torna mulher e, em contradição com as demandas da infância, casa-se com um homem não atencioso que suprime sua vontade, continuamente explora seu trabalho e não gasta nem afeto nem dinheiro com ela, a doença torna-se a única arma com a qual ela pode impor-se. Dá a ela o descanso que ela anseia, força o homem a fazer sacrifícios de dinheiro e cuidado que ele não faria para uma mulher saudável, e demanda que ele a trata com cuidado caso ela se recupere, uma vez que, caso contrário, uma recaída estaria à espreita” (Freud, 2006, p. 715, tradução nossa).

Doença enquanto sinal de um desejo de luta, mesmo que manifestado de maneira impotente, limitada. Para Freud, sintoma é sinônimo de conflito, de contradição. Mas o argumento de Escobar prossegue: se, de fato, sintomas são uma espécie de compromisso entre forças de integração e de resistência, toda terapia, *necessariamente*, deve tomar um dos lados nessa batalha, juntar forças com determinado fronte e sobrepujar o outro. Toda terapia defronta-se com o dilema de ser ou mera técnica de adaptação social, ou (num movimento de articulação com o todo político), uma espécie de manejo revolucionário da doença mental:

O que significa uma ‘cura’ como ‘readaptação’ (como princípio de realidade e sublimação), e não como uma ‘cura’ como carga assumida de contradições, que se abre como ‘tratamentos’ em práticas ideológico-políticas no interior da sociedade? Se a prática analítica, hoje, encarcera o paciente, desfibra-o (‘edipianiza-o’), é necessário que se conceba como trabalho do inconsciente, numa prática crítico-revolucionária na família e em outros aparatos ideológicos do Estado (este ‘laboratório’), o começo de um esforço por encontrar o conceito mesmo de ‘terapia’, de ‘cura’, de ‘alta’ etc. (Escobar, 1975b, p. 119).

Se um sintoma é a estagnação e manutenção de um conflito de forças, fica impossibilitada qualquer resolução sua a partir de uma suposta posição de neutralidade. Entretanto, se os discursos neuróticos se relacionam com essa resistência à adaptação (que aparece como “falha” de adaptação), os discursos psicóticos (os discursos ideológicos da “loucura”) têm com o primeiro conjunto, traços em comum, mas também, traços profundamente distintos. Vejamos como eles se apresentam. De acordo com Escobar, a psicose relaciona-se com uma espécie de *recusa total* da história e dos valores sociais vigentes, recusa que expressa, inclusive, uma relação com a morte (morte = recusa máxima dos valores vigentes). Mais especificamente, todo processo de formação de uma identidade ideológica, funda-se num recalçamento primordial da morte imposto ao infante. É o primeiro passo necessário a todo processo de subjetivação: “para a criança recém-nascida a morte não constitui uma ‘dificuldade’, pois ela não precisa afrontar uma estrutura ideológica e seus valores, como qualquer coisa já produzida nela, onde a não-contradição e a oposição a toda negação ou, enfim, a *recusa da morte própria* constituem um calor ideológico fundamental” (Escobar, 1975b, p. 59). Sem interditar essa via da recusa fundamental, todo o processo produção identitária ver-se-ia comprometido.

O que ocorre, é que no caso dos psicóticos, essa recusa primordial re-emerge de maneira não elaborada, retorna uma certa recusa da história, dos valores sociais, etc. Nas palavras de Freud: “no caso da amênia de Meynert - a aguda confusão alucinatória, talvez a forma mais extrema de psicose – o mundo exterior não é

absolutamente percebido, ou sua percepção permanece totalmente ineficaz”<sup>2</sup> (Freud, 2016). O delírio psicótico é um delírio de recusa do “mundo exterior”.

Além disso, no que tange sua relação com a luta de classes, Escobar atribui ao discurso ideológico da “loucura” um caráter ambíguo, contraditório. Por um lado, dado seu caráter de recusa, ele funciona como um discurso “selvagem” às formações sociais capitalistas, ele não atua reproduzindo-as em sua integridade: “eles [os psicóticos, os “loucos”] ‘não sabem’ defender a propriedade, as fórmulas jurídico-políticas vigentes, etc. [...] A função de ‘reprodução’ pelo lado econômico-político fracassa inteiramente nos discursos ideológicos da ‘loucura’ produzidos” (Escobar, 1975b, p. 66). Essa é, portanto, a diferença fundamental entre os discursos ideológicos “razoáveis” e os da “loucura”: enquanto os primeiros têm a nítida função de reproduzir todas as instâncias do Modo de Produção Capitalista de determinada Formação Social, os últimos não exercem essa função de maneira integral, eles falham em reproduzir “o lado econômico-político”.

Porém, se tais discursos não reproduzem todas as instâncias o MPC, apesar de, como já dito, falharem em reproduzir aspectos econômicos e políticos, eles ainda cumprem o papel de reprodução da *ideologia* dominante. Afinal, tais discursos tomam como matéria-prima, justamente, os discursos ideológicos “razoáveis”. O delírio psicótico é uma elaboração que bebe de discursos religiosos, morais, jurídicos, etc., de tal forma que, mesmo que não sirvam diretamente à reprodução social total, tais discursos acabam por “reproduzir os *valores* do espaço ideológico vigente” (Escobar, 1975b, p. 67). Lembremos, por exemplo, como nos famosos delírios psicóticos de Paul Schreber analisados por Freud, comparecem, como sua matéria-prima, diversos discursos ideológicos. Sem nos comprometer com a impossível tarefa de expor em detalhes o riquíssimo e complexo delírio de Schreber, destacamos apenas a seguinte passagem (na qual Freud relata como em seu delírio, Schreber divide os “reinos de Deus”) pelo fato dela ser bastante ilustrativa dos argumentos de Escobar:

“Os reinos posteriores de Deus estavam (e ainda estão) submetidos a uma bipartição peculiar, segundo a qual se distinguiam um deus inferior (Ariman) e um deus superior (Ormuz)” (p. 19). Sobre o significado dessa bipartição Schreber diz apenas que o deus inferior inclinava-se de preferência para os povos de raça morena (os semitas), e o superior, para os povos louros (os arianos)” (Freud, 2010, p. 32).

---

<sup>2</sup> Deve-se aqui assinalar que, apesar de apontar estes sintomas de recusa do “mundo exterior”, Freud não vê neles a causa das psicoses, vide, por exemplo seu famoso Caso Schreber, no qual ele atribui a psicose de Paul Schreber à um desejo homossexual reprimido originário de sua relação com o pai. Possivelmente, por isso, Escobar considera a teorização psicanalítica da psicose ainda insuficiente: “[...] Freud e a psicanálise de que no momento dispomos não tem na psicose seu objeto” (Escobar, 1975b, p. 65).

Discurso ideológico religioso, discurso ideológico racial. Apesar de seu caráter psicótico, o delírio de Schreber bebe de fontes bastante precisas. Delira-se, mas delira-se de maneira determinada, pensando em Deus, em Salvação, em raça morena, raça ariana, etc.

Enfim, dá-se aí uma contradição. Se tanto o discurso neurótico quanto o discurso psicótico são expressão da luta de classes, eles, por si só, não são capazes de romper com a ideologia dominante, tal rompimento se dá por outras vias.

### **Corte epistemológico, corte selvagem e luta de classes ideológica**

Como já assinalado, Escobar identifica a existência de dois tipos distintos de discursos ideológicos (os “razoáveis” e os da “loucura”), dessa forma, ele também teoriza duas vias distintas de ruptura com a Ideologia, dois tipos de corte: o *corte epistemológico ou científico* e o *corte selvagem ou artístico*.

No que tange sua elaboração do corte epistemológico Escobar, basicamente, reafirma as teses althusserianas. Para ele, tal corte marca uma ruptura relacionada com a fundação de uma ciência: “o corte epistemológico traça uma linha de demarcação entre uma problemática científica e uma problemática ideológica” (Escobar, 1975a, p. 36). Ciência essa que se caracteriza por produzir um conhecimento novo, um conhecimento, até então, interditado pela Ideologia:

[...] aquilo que os discursos ideológicos ‘razoáveis’ frustram em termos de conhecimento, devido às funções e aos papéis que eles realizam como discursos ideológicos, os discursos científicos - descontínuos com estas obrigações históricas - realizam plenamente através de seus discursos armados em conceitos (Escobar, 1975b, p. 73).

Ou seja, uma ciência funda-se rompendo com a Ideologia e inaugurando “discursos armados de conceitos”, discursos que possibilitam o “conhecimento das relações de uma estrutura dada” (Escobar, 1975b, p. 73). É a física de Galileu em ruptura com o sistema Aristotélico<sup>3</sup>, a psicanálise em ruptura com a psicologia e com as filosofias da consciência, o marxismo em ruptura com a Economia Política, etc.

Entretanto, se a teoria do corte epistemológico inova relativamente pouco ao cânone althusseriano (diferenciando-se dele, talvez, apenas por situar esse corte nos *discursos ideológicos “razoáveis”*, conceito ausente em Althusser), o chamado corte selvagem, ou corte artístico já apresenta um ponto de inovação por parte de Escobar. Tal corte, como já assinalamos, se dá nos discursos ideológicos da

---

3 “[...] o objeto de Aristóteles não pode ser afirmado nem negado pela Física científica, o que significa dizer (e Bachelard o diz) que a Física como tal não tem nada a dizer a respeito da 'natureza' aristotélica, e é este nada ('nada a dizer) que Bachelard chama de corte epistemológico” (Escobar, 1975b, p. 45).

“loucura” e produz os discursos artísticos, discursos que geram conhecimento, mas um conhecimento distinto do científico. Enquanto o conhecimento científico seria, o “conhecimento das relações de uma estrutura dada” (Escobar, 1975b, p. 73), o conhecimento artístico seria o conhecimento de uma certa conjuntura, de uma certa singularidade: “ora, nos discursos artísticos a segunda vertente intelectual [a primeira seria a científica] se realiza plenamente em sua intenção de um *conhecimento da individualidade contingente de uma estrutura determinada de relações*. E se realiza em seu produto - ou objeto *produzido* [...]” (Escobar, 1975b, p. 73).

Aquí, consideramos pertinente apontar a existência de uma certa similitude entre essa teoria de Escobar e as considerações traçadas por Pierre Macherey em seu texto de 1964 *Lenin crítico de Tolstoi*. Afinal, ele também pensa a produção artística como a produção de um certo conhecimento: “o apelo de um artista depende dele transmitir um certo conhecimento de sua época” (Macherey, 1978, p. 113, tradução nossa), bem como classifica esse conhecimento como um conhecimento de uma singularidade: “o escritor não está aí para articular a estrutura total de uma época; ele nos dá, na verdade, uma imagem, um vislumbre único e privilegiado” (Macherey, p. 1978, p. 113, tradução nossa).

Arte e ciência seriam, para Escobar os dois tipos de ruptura contra a Ideologia. Rupturas a serem estudadas, aprofundadas e utilizadas na luta de classe ideológica das classes trabalhadoras:

Tal como em política se torna urgente escolher hoje os trabalhos de qualificação política das massas e as formas de organização política que sejam, nelas mesmas, outra coisa que os partidos burgueses; em política cultural igualmente é preciso escolher – e estruturar – todo um trabalho ideológico e político junto às classes dominadas com auxílio das ciências e das artes. Isto é, um trabalho que seja, por parte das classes dominadas, das suas organizações e partidos, apropriação das ciências e das artes, e por isso mesmo atividade crítica interna àquilo que a burguesia – e seu – aparelho cultural – chamou de sua cultura [...] (Escobar, 1979, p. 194).

Enfim, uma complexa sistematização da instância do Ideológico, ênfase nos pontos de concentração da luta de classes e insistência na importância da arte e da ciência para uma luta de classes ideológica por parte das classes trabalhadoras. Eis, a nosso ver, as principais contribuições de Carlos Henrique Escobar para uma teoria da Ideologia.

## Considerações finais

Buscamos, nas páginas anteriores, expor o que consideramos os traços principais da teoria da ideologia de Escobar, bem como fornecer uma interpretação, principalmente dos pontos em que consideramos menos explicitados em sua obra. Para isso, optamos por recorrer às considerações de diversos autores que inspiraram Escobar (Althusser, Freud, Macherey etc.).

Além disso, gostaríamos ainda de assinalar alguns pontos que consideramos de extrema importância para posteriores investigações: 1) aprimorar, desenvolver a relação entre os diferentes discursos ideológicos e seus respectivos cortes, coisa que não encontramos plenamente desenvolvida em nenhum texto de Escobar; 2) investigar em mais detalhes como se dão as complexas relações entre as subestruturas da instância ideológica (EI e EE); 3) desenvolver ferramentas para a realização de “análises de conjuntura ideológicas”, coisa que a teoria escobariana dá algumas pistas (identificar qual a ideologia dominante, matéria-prima das demais; identificar quais discursos ideológicos “razoáveis” são incorporados pelos “discursos da loucura”, etc.), mas que está longe de existir com o rigor e sistematicidade necessários.

Por fim, gostaríamos apenas de apontar o fato de que durante todo o nosso estudo da obra de Escobar realizado para a tessitura deste ensaio, foi enorme nossa perplexidade ao constatar tão importantes reflexões completamente esquecidas no debate brasileiro. Esperamos que nosso trabalho forneça uma contribuição, mesmo que modesta, para reacender a chama dessas investigações.

## Referências

ALTHUSSER, Louis. *Les Vaches Noires: Interview imaginaire (le malaise du XXIIe Congrès)*. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.

\_\_\_\_\_. *Lire le Capital I*. Paris: Maspero, 1973

ALTHUSSER, Louis. Freud and Lacan. In: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Nova Iorque e Londres: Monthly Review Press, 2001

ESCOBAR, Carlos Henrique. *Da categoria da cultura: do aparelho cultural do Estado*. Encontros com a Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: n. 16, 1979.

\_\_\_\_\_. *Ciência da História e Ideologia*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1978.

ESCOBAR, Carlos Henrique. *As Ciências e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1975a.

\_\_\_\_\_. *Discursos, Instituições e História*. Rio de Janeiro: Ed Rio, 1975b.

\_\_\_\_\_. *Epistemologia das Ciências Hoje*. Rio de Janeiro: Pallas, 1975c.



- \_\_\_\_\_. *Proposições para uma semiologia e uma linguística*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1973a.
- \_\_\_\_\_. Da noção de trabalho e linguagem na psicanálise. *Revista de Cultura Vozes*. Rio de Janeiro: n. 6, Ago, 1973b.
- FREUD, Sigmund. *Neurose, Psicose e Perversão*. São Paulo: Autêntica, 2016.
- \_\_\_\_\_. *The Penguin Freud Reader*. Londres: Penguin Books, 2006.
- KOGAWA, João Marcos M. *Por uma arqueologia da análise do discurso no Brasil*. Tese (Doutorado em Linguística), Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2012.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *The language of psychoanalysis*. Londres: Karnac Books, 1988.
- MACHEREY, Pierre. *A theory of literary production*. Henley e Boston: Routledge e Kegan Paul, 1978.
- MOTTA, Luiz Eduardo. *A favor de Althusser: revolução e ruptura na teoria marxista*. São Paulo: Contracorrente, 2021.
- POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. Campinas: Editora Unicamp, 2019.
- SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SAES, Décio. O Impacto da teoria althusseriana da História na vida intelectual brasileira. In: MORAES, João Quartim (Org.). *A História do Marxismo no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.