



# CONFRONTO COM A MORTE EM MEIO À INAUTENTICIDADE

aproximações entre a literatura  
machadiana e a filosofia de  
Heidegger

CONFRONTATION WITH DEATH AMIDST INAUTHENTICITY

approaches between Machadian Literature and  
Heideggerian Philosophy

**André Luiz de Souza Sampaio<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Mestrando em Letras-Literatura Comparada pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

E-mail: [andresampaio@outlook.com.br](mailto:andresampaio@outlook.com.br).

Lattes <http://lattes.cnpq.br/0294989159122900>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8350-9125>.



**RESUMO:** Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis, o personagem que dá título ao romance revela-se como uma ilustração do que Martin Heidegger, em sua ontologia de Ser e tempo, interpreta como inautenticidade. E essa vida inautêntica, em que o ser-aí se aliena de si mesmo, permitindo-se tutelar pelos outros, decai, no contexto narrativo, em outra condição: a do afastamento da possibilidade de ser-para-a-morte, categoria que reflete a consciência do ser humano diante de sua finitude. Tal consciência poderia demover Cubas da trajetória por ele perseguida, mas, como se examinará, não é isso que seu arco narrativo apresenta. No presente ensaio, por meio de uma investigação bibliográfica voltada ao texto machadiano e a teses heideggerianas, se procederá a uma leitura literário-filosófica centrada no ser ficcional como referencial da explanação ontológica que se vincula à noção de mortalidade.

**Palavras-chave:** Brás Cubas. Ser-para-a-morte. Literatura e ontologia. Machado de Assis. Martin Heidegger.

**ABSTRACT:** In 'The Posthumous Memoirs of Brás Cubas' by Machado de Assis, the character who gives the title to the novel reveals himself as an illustration of what Martin Heidegger, in his ontology of 'Being and Time,' interprets as inauthenticity. This inauthentic life, where the being-there alienates itself, allowing itself to be governed by others, deteriorates, in the narrative context, into another condition: the withdrawal from the possibility of being-towards-death, a category that reflects human consciousness in the face of its finitude. Such awareness could divert Cubas from the pursued trajectory, but, as will be examined, that is not what his narrative arc presents. In this essay, through a bibliographic investigation focused on Machado's text and Heideggerian theses, a literary-philosophical reading will be conducted, centered on the fictional being as a reference for ontological exposition linked to the notion of mortality.

**Keywords:** Brás Cubas. Being-towards-death. Literature and ontology. Machado de Assis. Martin Heidegger.

## INTRODUÇÃO

No capítulo CXIX de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o narrador machadiano, protagonista e defunto autor que intitula o romance, abre parênteses para nos dar conta de algumas máximas que redigira no passado, mas que logo descartou por não julgá-las “dignas do prelo” (ASSIS, 1994, p. 118) — o que não o impede, contudo, de citá-las, possivelmente por considerá-las importantes. Entre elas uma está, em estilo direto, a recordar-nos o efeito final da temporalidade sobre a vida: “Matamos o tempo; o tempo nos enterra” (ASSIS, 1994, p. 119). O tempo, afinal, “é o ministro da morte”, como afirma, tom severo, uma das primeiras páginas da narrativa (ASSIS, 1994, p. 7).

Em *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*), de Martin Heidegger, a temporalidade é também inserida como dado de alto significado e vinculada à morte, conteúdo este no qual nos deteremos neste ensaio, visando a examinar o narrador-personagem e sua postura existenciária em face da realidade da morte, o que o situa diante da categoria *ser-para-a-morte* (*Sein-zum-Tode*), uma possibilidade existencial insuperável do ser humano, sua possibilidade mais própria, dada por si mesmo, a envolver não somente a compreensão de que todos morrem, consciência da temporalidade finita da existência, como também a englobar a forma como essa consciência influi sobre escolhas e buscas por sentido na vida (cf. HEIDEGGER, 2005b). Tal proposta analítica se reveste de relevância hermenêutica na leitura da obra, sob o prisma adotado, na medida em que levamos em conta Brás Cubas em sua condição de um *ser-aí* (*Dasein*)<sup>2</sup> que, em termos heideggerianos, podemos considerar inautêntico.

E esse peso de atribuição da análise, não poderíamos esperá-lo apresentado de forma diferente: basta considerarmos que, para o filósofo alemão, é justamente por meio de suas condutas, de seu ocupar-se, que cada *ser-no-mundo* vai concretizando seus projetos ontológicos e se tornando o *ser-aí* que é. É precisamente de tal contexto teórico que emerge o conceito da *inautenticidade* (*Uneigentlichkeit*): Heidegger entende que a relação entre o *ser-*

---

<sup>2</sup> O *ser-aí* ou *Dasein* é o ser na dinâmica da experiência existencial, que se materializa sempre em um *aí* (*Das*), em um *mundo* (*Welt*). É, em outras palavras, um *ser-lançado* (*Geworfenheit*) em um *aí*: nasce e vive em determinados contextos, os quais são relevantes e integram a formação de sua existencialidade (cf. HEIDEGGER, 2005a).

*aí* e o mundo pode ser afetada por distrações, que encontram sua gênese justamente nas ocupações. Assim, o *poder-ser* fica sujeito a ser obscurecido, tendendo a uma existencialidade inautêntica.

Ao não tomar posse de sua condição mais autêntica, e sob um desvio existenciário, o ser humano deixa de se apropriar de si. Sua vida, então, passa a ser subtração de si próprio mediante imposições que recebe, direta ou indiretamente, de outros seres, em seu mundo (*Welt*) compartilhado. O ser age como outros costumam agir ou como acredita que esperam que ele aja, vê e pondera a realidade como as pessoas em geral o fazem, vive de acordo com paradigmas alicerçados nos outros. “Não é ela própria [a *pre-sença*<sup>3</sup>, o *ser-aí*] que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da *pre-sença*”, explica Heidegger (2005a, p. 179, grifos nossos).

Essa descritiva parece cair como luva na *persona* central das *Memórias*: para chegar a outros níveis de prestígio no campo de batalha social, Cubas se vale de múltiplas facetas. E, em meio a essa intencionalidade e autoprojeção, como sintetiza o crítico literário Roberto Schwarz (2000, p. 46), “no tocante aos *escravos* de que judia, Brás aparece como o *menino diabo*”, ao passo que uma “*agregada velha*, que não tem onde cair morta, encontrará nele o *protetor*, cheio de pensamentos escarninhos”. “À *moça pobre, filha ilegítima*, corresponde o *rapaz bem-nascido e aproveitador*.” Por sua vez, um “*cunhado negociista, ex-traficante de escravos*, tem nele o *parente compreensivo*, capaz de justificá-lo [...]”. Já para uma “*menina casadoura*, cujo pai é uma *influência política*, Brás representa numa só pessoa o *noivo escolhido pela família* e o futuro *deputado*”, e assim por diante (grifos do autor).

Um ser altamente volúvel, portanto, como o assinala Schwarz (2000, p. 16) — ou, se preferirmos, um ser de perfil camaleônico, como no dizer do crítico Alfredo Bosi (1999, p. 17) sobre personagens desse teor. É verdade que, em essência, essa característica “não é boa nem má, pois os homens podem ser felizes e infelizes sendo constantes ou volúveis, e nunca são uma coisa só” (SCHWARZ, 2000, p. 38). Em Cubas, no entanto, esse traço se revela tão proeminente, que definirá uma ausência de busca por realização existencial fora dele. Por trás de todas as versões de si com que se paramenta socialmente, quem realmente

---

<sup>3</sup> Neste ensaio, privilegiamos o decalque *ser-aí* para nos referir ao conceito que Heidegger, em seu idioma materno, chamou *Dasein*. A tradução *pre-sença*, adotada por Marcia Sá Cavalcante Schuback (cf. HEIDEGGER, 2005a; 2005b), que toma por parâmetro o latim *præsentia*, parece, a nosso ver, afastar-se um tanto do cerne do conteúdo do vocábulo empregado em *Sein und Zeit*. De todo modo, nós o conservaremos quando em citações diretas

é Brás? O que há sob a superfície de obstinação por ascensão na sociedade? O que seria possível encontrar do personagem para além disso? A nosso ver, não há respostas ou corolários para essas questões, em toda a obra. E isso porque, em nosso protagonista, reina a inautenticidade. Essa pena de escrita é determinante na tecitura do romance.

A realidade da morte, nesse cenário existencial, poderia apresentar-se como uma oportunidade reflexiva e ontológica. Afinal, a “possibilidade de poder não mais estar presente”, concebe Heidegger (2005b, p. 32), é uma “possibilidade ontológica que a própria *pre-sença* sempre tem de assumir” e na qual “o que está em jogo para a *pre-sença* é pura e simplesmente seu *ser-no-mundo*” (grifos nossos). Dando-se conta dessa sua condição, o *ser-aí* pode repensar e redirecionar os próprios caminhos, em vista de seu *poder-ser* e da busca por uma vida predominantemente autêntica. Será Brás Cubas capaz disso? Ou melhor: ele se permitirá isso?

## 1 O SER-PARA-A-MORTE NA NARRATIVA

O *ser-aí*, enquanto *poder-ser*, “não é capaz de superar a possibilidade da morte”, que é, “em última instância, a impossibilidade da possibilidade de *pre-sença*” (HEIDEGGER, 2005b, p. 32, grifo nosso). E, sob esse aspecto, enquanto é um ente, ele jamais alcança sua totalidade, haja vista que a morte é também parte da existência. Quando esta é alcançada, “o ganho se converterá pura e simplesmente em perda do *ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 2005b, p. 16, grifo nosso). Em virtude disso, claro, não é possível ao ser humano realizar a experiência propriamente dita da morte, não em termos plenos: quando esta lhe sucede, seu ser já perdeu o *aí*, já deixou de viver, de ser um ente. Não obstante essa limitação, entretanto, aos humanos são dadas outras duas vias para, ainda que indiretamente, fazerem experiência desse fenômeno ontológico: por meio da morte dos outros e por meio da consciência de que um dia irão morrer.

A morte de outros sujeitos pode ser sentida pelo *ser-com-os-outros* porque, naturalmente, “o findar<sup>4</sup> da *pre-sença* é ‘objetivamente’ acessível” (HEIDEGGER, 2005b, p.

---

<sup>4</sup> O autor de *Ser e tempo* não adentra ponderações sobre um possível “outro mundo” ou pós-morte. “Na medida em que o fenômeno é interpretado meramente como algo que se *instala* na *pre-sença* enquanto possibilidade ontológica de cada *pre-sença* singular, a análise da morte permanecerá inteiramente ‘neste

17, grifo nosso). O falecido “deixou nosso ‘mundo’ e o deixou para trás”, e é justamente a partir do mundo que “os que ficam ainda podem *ser e estar com ele*” (HEIDEGGER, 2005b, p. 19, grifo do autor). Mas, claro, ao sentirmos a partida, não temos acesso “à perda ontológica como tal, ‘sofrida por quem morre’” (HEIDEGGER, 2005b, p. 19). O que fazemos é *estar junto*. Heidegger (2005b, p. 20) também chama a atenção para o fato de que a morte é uma experiência existencial singular, única, individual: “Ninguém pode assumir a morte do outro. De certo modo, pode-se ‘morrer por outrem’. No entanto, isso quer dizer sempre: sacrificar-se pelo outro ‘*numa coisa e causa determinada*’” (grifo do autor). “Esse morrer por..., no entanto, jamais pode significar que a morte do outro lhe tenha sido, de alguma maneira, retirada. Cada *pre-sença* deve, ela mesma e a cada vez, assumir a sua própria morte” (HEIDEGGER, 2005b, p. 20, grifo nosso).

Quanto ao considerar a própria finitude, categoria existenciária que se traduz como *ser-para-a-morte*, Heidegger pontua que muitos, simplesmente, a encaram de maneira impessoal, como dado comum, frequente, parte da convivência cotidiana — trivial até, poderíamos dizer. Morre-se. “Esse ou aquele, próximo ou distante, ‘morre’. Desconhecidos ‘morrem’, dia a dia, hora a hora” (HEIDEGGER, 2005b, p. 35). A morte “vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo”. Como tal, o fenômeno “permanece na não surpresa”. Sendo assim, torna-se corrente o seguinte discurso: “algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não se é atingido pela morte” (HEIDEGGER, 2005b, p. 35).

Tal perspectiva, por vezes, se reflete inclusive em atitudes perante pessoas que se encontram extremamente debilitadas, com elevada probabilidade de virem a falecer em breve: “os ‘mais próximos’ frequentemente ainda convencem o moribundo [de] que ele haverá de escapar da morte e, assim, retornar à cotidianidade tranquila de seu mundo de ocupações” (HEIDEGGER, 2005b, p. 36). “No fundo”, observa Heidegger, “essa tranquilidade não vale apenas para o ‘moribundo’ mas, sobretudo, para aqueles que ‘consolam’”. Ao que se segue uma advertência:

---

mundo”, escreve o filósofo (grifos nossos). “Aqui [...] não se poderá decidir se essa questão é apenas uma possibilidade *teórica*. A interpretação ontológica da morte ligada a este mundo precede toda especulação ôntica referida ao outro mundo”, completa (HEIDEGGER, 2005b, p. 29, grifos do autor). Considerando que o mundo dos finados de Brás é um artifício narrativo, não uma tese metafísica ou teológica, também nós não tocamos nesse tema.

[...] ao mesmo tempo [...] que o impessoal tranquiliza a *pre-sença*, desviando-a de sua morte, ele mantém seu direito e prestígio, regulando tacitamente o modo de comportamento frente à morte. No domínio público, “pensar na morte” já é considerado um temor covarde, uma insegurança da *pre-sença* e uma fuga sinistra do mundo. *O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte.* (HEIDEGGER, 2005b, p. 36, grifo do autor)

*Angústia (Angst)*. Precisamente nessa dimensão de *páthos* (πάθος) reside um contraponto à posição de fugas ou subterfúgios à realidade do fim da vida. E “assumir a angústia com a morte” não significa ter ou alimentar um temor em face dela ou do que possa causá-la. Pelo contrário: trata-se de uma disposição interior que abre estrada a uma compreensão existencial do fenômeno da finitude, desse “seu *poder-ser mais próprio*”, o qual, ao permitir-se tal afecção, se põe “diante da possibilidade insuperável, a cuja responsabilidade [...] está entregue” (HEIDEGGER, 2005b, p. 36, grifo do autor).

Essa entrega a uma responsabilidade existenciária implica que, ao tomar consciência do *ser-para-a-morte*, antecipando-se, por assim dizer, a ela, o indivíduo tende a alcançar uma consciência de sua existência na integralidade — tempos passado e presente e até possibilidades futuras —, vislumbrando seu *ser-aí* no tempo. Igualmente, ele tende a assumir sua responsabilidade perante seu si-próprio, perante seu *poder-ser*. Não quer dizer que o *ser-aí* passará a pensar na morte a cada instante. Não. Mas ele irá abandonar sua alienação de visão impessoal, irá abandonar o “morre-se” indiferente, procurando viver consciente de que sua vida um dia irá findar. Irá escancarar as portas, assim, a um projeto de autenticidade, à busca pela própria totalidade. Se sei que a morte chegará em algum momento, se sei que para ela caminho e que dela não poderei me eximir, posso constantemente ver e rever meu modo de existir. Estou em débito permanente comigo mesmo: devo-me uma vida autêntica, devo-me essa expressiva e permanente busca.

Tornando-se um *ser-para-a-morte* em seu sentido mais profundo, o *ser-aí* acolhe, então, sua condição de ente finito, a qual se lhe desentranha “como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*” (HEIDEGGER, 2005b, p. 32, grifos do autor). Se desejássemos traduzir essa noção em termos poéticos, poderíamos acertadamente recorrer, por exemplo, a Manuel Bandeira, com os versos de sensibilidade que dão corpo a “Consoada”:



Quando a Indesejada das gentes chegar  
(Não sei se dura ou caroável),  
talvez eu tenha medo.  
Talvez sorria, ou diga:  
— Alô, iniludível!  
O meu dia foi bom, pode a noite descer.  
(A noite com os seus sortilégios.)  
Encontrará lavrado o campo, a casa limpa,  
A mesa posta,  
Com cada coisa em seu lugar.  
(BANDEIRA, 1977b, p. 307)

Ainda que não saiba se a morte chegará “dura ou caroável”, o eu poético a aceita e até se propõe uma recepção calorosa à “Indesejada das gentes”, com direito a um simpático e casual “— Alô, iniludível!”. Chama igualmente a atenção a serenidade com que ele presta contas da vida. Ao que tudo parece indicar, estamos a assistir a uma existência que poderia ser considerada majoritariamente imersa na autenticidade, o que transparece nas metáforas que costuram os versos finais: “Encontrará lavrado o campo, a casa limpa, / A mesa posta, / Com cada coisa em seu lugar”. Diametral oposta, por seu turno, é a perspectiva que delinea a narrativa do romance machadiano. Com efeito, ao longo do enredo, acompanhamos o Brás personagem — isto é, o Brás em vida — diante de algumas experiências de morte na qualidade de *ser-com-os-outros*, mas nenhuma delas, nem por um instante, o conduz a uma tomada de consciência ou nele promove o que se poderia interpretar como um direcionamento a uma vida mais autêntica.

A primeira morte de que somos noticiados na cronologia é a de Leocádia, esposa do capitão que leva o filho de Bento Cubas em viagem marítima a Lisboa, no pós-término do jovem herdeiro com a personagem Marcela, que o amou, segundo suas palavras de narrador, “durante quinze meses e onze contos réis; nada menos” (ASSIS, 1994, p. 26). Nessa ocasião, “abatido e mudo”, o rapaz tinha uma “ideia fixa”: a de “dar um mergulho no oceano, repetindo o nome de Marcela” (ASSIS, 1994, p. 29). Lemos no capítulo XIX:

Não sei se o capitão suspeitou alguma coisa do meu fúnebre projeto, ou se meu pai o pôs de sobreaviso; sei que não me tirava os olhos de cima; chamava-me para toda a parte. Quando não podia estar comigo, levava-me para a mulher. A mulher ia quase sempre numa camilha rasa, a tossir muito, e a afiançar que me havia de mostrar os arredores de Lisboa. Não estava magra, estava transparente; era impossível que não morresse de uma hora para outra. O capitão fingia não crer na

morte próxima, talvez por enganar-se a si mesmo. Eu não sabia nem pensava nada. Que me importava a mim o destino de uma mulher tísica, no meio do oceano? O mundo para mim era Marcela. [...] (ASSIS, 1994, p. 29)

O intento de um mergulho passional, desacompanhado do desejo de retorno, no caso, não produz efeitos de um repensar a vida, conforme vemos. E, na sequência, como dito com todas as letras, a aparente iminência da morte de uma pessoa configura acontecimento que não comove o personagem de forma alguma. Em determinado ponto de uma conversa, vão buscar o capitão para a enferma; correm ambos: “era uma crise”. Esse dia e o seguinte “foram cruéis; o terceiro foi o da morte”. Brás foge “ao espetáculo, tinha-lhe repugnância”, como define (ASSIS, 1994, p. 31).

A completa indiferença, a despeito de uma atenção dada ao viúvo para fins de distração e conforto, num movimento raro de aparente ou suposta empatia, parece-nos ser corroborada, ou pelo menos ganha mais um indício, com a transição ab-rupta com que nosso narrador muda de assunto. De um agradecimento do marujo pela diligência da interlocução, Brás passa a suas cogitações sobre qual poderia ser seu grandioso futuro profissional após bacharelar-se no exterior, e isso apenas porque a alma grata do chefe da embarcação, apertando-lhe a mão, lhe vaticinou “um grande futuro” (ASSIS, 1994, p. 32). O relato do capítulo é de um Brás centrado em si a todo instante, condição da qual não se deixa ser movido nem mesmo por uma morte vizinha. Seu egocentrismo independe das circunstâncias.

Nesse mesmo período a bordo, revela-se, não obstante aquela ideia fixa, certo receio pela morte, por ocasião de um vigoroso temporal, “que meteu medo a toda a gente” (ASSIS, 1994, p. 30). E invertem-se os papéis da trama nas águas: “Eu, que meditava ir ter com a morte, não ousei fitá-la quando ela veio ter comigo” (ASSIS, 1994, p. 30). E, lembremos, já ficara anotado o reconhecimento do procurar fugir à perspectiva de morte, quando a descrição feita sobre o comandante do navio indica um homem que “fingia não crer na morte próxima, talvez por enganar-se a si mesmo” (ASSIS, 1994, p. 29).

Alguns anos depois, Cubas é chamado por seu pai a regressar à terra natal. “— ‘Vem, dizia ele na última carta; se não vieres depressa acharás tua mãe morta!’ Esta última palavra foi para mim um golpe. Eu amava minha mãe; tinha ainda diante dos olhos as circunstâncias da última bênção que ela me dera, a bordo do navio” (ASSIS, 1994, p. 34),

expõe o capítulo XXII. Chegando ao Rio, o personagem encontra a família consternada com o grave quadro de enfermidade da matriarca, que sofria uma agonia “longa e cruel, de uma crueldade minuciosa, fria, repisada” (ASSIS, 1994, p. 35). Brás se enche “de dor e estupefação” nesse seu primeiro contato com os instantes finais de uma existência que lhe é realmente cara:

Era a primeira vez que eu via morrer alguém. Conhecia a morte de oitava; quando muito tinha-a visto já petrificada no rosto de algum cadáver, que acompanhei ao cemitério, ou trazia-lhe a ideia embrulhada nas amplificações de retórica dos professores de coisas antigas, — a morte aleivosa de César, a austera de Sócrates, a orgulhosa de Catão. Mas esse duelo do ser e do não ser, a morte em ação, dolorida, contraída, convulsa, sem aparelho político ou filosófico, a morte de uma pessoa amada, essa foi a primeira vez que a pude encarar. Não chorei; lembra-me que não chorei durante o espetáculo: tinha os olhos estúpidos, a garganta presa, a consciência boquiaberta. Quê? uma criatura tão dócil, tão meiga, tão santa, que nunca jamais fizera verter uma lágrima de desgosto, mãe carinhosa, esposa imaculada, era força que morresse assim, tratada, mordida pelo dente tenaz de uma doença sem misericórdia? Confesso que tudo aquilo me pareceu obscuro, incongruente, insano... [...] (ASSIS, 1994, p. 35-36)

No princípio do capítulo XXIV, entra em cena um balanço geral da sensação engendrada pelo episódio: “Fiquei prostrado”, diz nosso personagem (ASSIS, 1994, p. 36). “E contudo era eu, nesse tempo, um fiel compêndio de trivialidade e presunção.” “Jamais o problema da vida e da morte me oprimira o cérebro”, constata, para o que explica, com direito a uma teórica maiúscula inicial: “nunca até esse dia me debruçara sobre o abismo do Inexplicável; faltava-me o essencial, que é o estímulo, a vertigem...” (ASSIS, 1994, p. 36).

Dois capítulos depois, sobrevém uma conversa entre pai e filho, acerca da necessidade de uma “carreira política [...], por vinte e tantas razões” (ASSIS, 1994, p. 39). Um casamento arranjado seria o pontapé, o que foi apresentado em uma sequência de fascinação, persuasão e intimação. O filho não estava “nem dócil nem rebelde à proposta”. “Sentia-me aturdido”, diz. E aqui vemos um sinal do que pode ter sido o momento mais próximo de uma mudança de curso ou de um impacto reflexivo mais substantivo após a lida com a realidade do óbito: enquanto uma parte de Brás lhe diz “que sim, que uma esposa formosa e uma posição política eram bens dignos de apreço”, outra aponta que não,

e o falecimento da mãe lhe “aparecia como um exemplo da fragilidade das coisas, das afeições, da família...” (ASSIS, 1994, p. 39).

No entanto, nada na vida do personagem muda verdadeiramente. Nada que o pudesse endereçar a assumir seu *ser-para-a-morte*. Nada o faz rumar para alguma tentativa de abraçar um modo autêntico de ser. Distante parece estar qualquer ponto de inflexão. Nem a morte de seu pai, no capítulo XLIV, mobiliza chances. Um falecimento, a propósito, presenciado com um grau de frieza — “tinha de morrer, morreu” (ASSIS, 1994, p. 55) — e convertido em ocasião de uma reflexão de cariz empresarial — sim, empresarial! —, sobre não ter a natureza forjado o *c’est fini* da existência “senão com o fim de dar vida a algumas indústrias — armadores, segeiros, empresas funerárias, tipografias, e outras que ela sagazmente previu” (ASSIS, 1994, p. 55). No entender do narrador, a morte paterna teria sido resultado da tristeza do idoso por não ter visto seu rebento “posto em algum lugar alto” (ASSIS, 1994, p. 55). Poucos dias depois, mal instalado o luto, vem o litúgio familiar em torno do espólio do falecido, e Brás passa a ficar por um tempo mais recluso (cf. ASSIS, 1994, p. 57-58).

Entre mortes que poderiam ter representado algum nível de sensibilização ontológica a nosso protagonista, incluem-se ainda a de Nhã-loló, a de dona Plácida e a de Quincas Borba. A da primeira, a sobrinha de Cotrim e pretendente de Cubas, recebe um capítulo-epitáfio, o CXXV, e um intitulado “Desconsolação”, o CXXVI. Mas tudo isso, ao fim e ao cabo, não passa de exterioridade: “a acompanhei até o último jazigo, e me despedi triste, mas sem lágrimas. Concluí que talvez não a amasse deveras” (ASSIS, 1994, p. 124).

O fim daquela que um dia tanto o ajudara, viabilizando encontros secretos e extraconjugais com Virgínia, é visto com completo desdém: nas palavras da narração, Plácida “saiu da vida às escondidas, tal qual entrara” (ASSIS, 1994, p. 135), tendo um desfecho “clandestino”, tal qual o de um jornal um dia fundado pelo ex-deputado Brás Cubas com finalidades de figuração social (cf. ASSIS, 1994, p. 139).

E o falecimento do portulador do humanismo, Quincas Borba, recebe mera menção no penúltimo capítulo da obra: “Morreu pouco tempo depois, em minha casa, jurando e repetindo sempre que a dor era uma ilusão, e que Pangloss, o caluniado Pangloss, não era tão tolo como o supôs Voltaire” (ASSIS, 1994, p. 144). A referência é a *Cândido, ou o Otimismo* (*Candide, ou l’Optimisme*), conto mediante o qual o filósofo iluminista

(cf. VOLTAIRE, 2012) satiriza a teoria do otimismo de Leibniz, segundo a qual os humanos estariam no melhor dos mundos possíveis, criado pela perfeição divina (cf. LEIBNIZ, 1760).

Reforça semelhantemente essa dimensão de resistência ao *ser-para-a-morte* o episódio que nos narra o capítulo XXI. Ali, um condutor de animais de carga, um almocreve, embarga grave acidente de cavalaria, que poderia ter antecipado a ida de nosso narrador ao reino dos finados. “Resolvi”, informa Brás, “dar-lhe três moedas de ouro das cinco que trazia comigo; não porque tal fosse o preço da minha vida, — essa era inestimável; mas porque era uma recompensa digna da dedicação com que ele me salvou” (ASSIS, 1994, p. 33). Em seguida, um raciocínio e uma análise da costumeira frieza: ponderou “se não era excessiva a gratificação, se não bastavam duas moedas. Talvez uma. Com efeito, uma moeda era bastante para lhe dar estremeções de alegria”. E vem o prosseguimento, sob o *modus cogitandi* característico: “Examinei-lhe a roupa; era um pobre-diabo, que nunca jamais vira uma moeda de ouro. Portanto, uma moeda” (ASSIS, 1994, p. 33). Efetuada a gratificação ao benfeitor, de apenas uma moeda de prata em vez da de ouro, uma nova analítica, ainda mais fria:

[...] segui a trote largo, um pouco vexado, melhor direi um pouco incerto do efeito da pratinha. Mas a algumas braças de distância, olhei para trás, o almocreve fazia-me grandes cortesias, com evidentes mostras de contentamento. Adverti que devia ser assim mesmo; eu pagara-lhe bem, pagara-lhe talvez demais. Meti os dedos no bolso do colete que trazia no corpo e senti umas moedas de cobre; eram os vinténs que eu devera ter dado ao almocreve, em lugar do cruzado em prata. [...] (ASSIS, 1994, p. 33)

É um arrependimento que não deixa de acompanhar-se de uma pretensa justificativa: “Porque, enfim, ele não levou em mira nenhuma recompensa ou virtude, cedeu a um impulso natural, ao temperamento, aos hábitos do ofício”; ao que se acresceria o dado de “que a circunstância de estar, não mais adiante nem mais atrás, mas justamente no ponto do desastre, parecia constituir-lo simples instrumento de Providência”, o que permitiria concluir que “de um ou de outro modo, o mérito do ato era positivamente nenhum” (ASSIS, 1994, p. 33-34). “Fiquei desconsolado com esta reflexão, chamei-me pródigo, lancei o cruzado à conta das minhas dissipações antigas; tive (por que não direi tudo?) tive remorsos” (ASSIS, 1994, p. 34).

Fica, assim, incontestada a detecção da maneira como, encarnando ponto de vista de posição superior na pirâmide socioeconômica, Cubas ratifica significação social e ontológica atribuída, em seus meios, aos que se encontravam na base. É como se não houvesse “méritos” das pessoas que se encontram inscritas nas linhas da pobreza. Delas, qualquer ação positiva ou louvável que beneficie afortunados não passaria de mero impulso ou dever natural, aspecto inerente; não estariam elas a fazer mais do que cumprir com obrigações. De maneira que eventuais “recompensas” seriam, como na avaliação feita, tão somente decorrência de boa vontade ou benevolência arbitrária de representantes do topo da escala. Ou seja, as “pagas” podem ser diminutas, porque, afinal, se está a lidar com pessoas pobres... Qualquer valor já deveria ser motivo de gratidão, de “mostras de contentamento”.

Como fica patente, uma experiência de quase morte não conduz a efeitos existenciários, não influi sobre o agir de nosso protagonista, que permanece firme em seu agir elitista e apático. O mesmo podemos dizer da chegada de seus 50 anos, no capítulo CXXXIV, quando lhe ocorre sensação de que a vida “descia pela escada abaixo, — ou a melhor parte, ao menos, uma parte cheia de prazeres, de agitações, de sustos, — capeada de dissimulação e duplicidade, — mas enfim a melhor, se devemos falar a linguagem usual” (ASSIS, 1994, p. 128).

O que define as buscas existenciárias de nosso rentista acaba sendo, como analisado até aqui, e como lemos em desabafos do capítulo final, a ânsia pelo “primeiro lugar entre os homens” (ASSIS, 1994, p. 145). Ou, como no dizer de um aconselhamento de seu patriarca: “Teme a obscuridade, Brás; foge do que é ínfimo. Olha que os homens valem por diferentes modos, e que o mais seguro de todos é valer pela opinião dos outros homens [...]” (ASSIS, 1994a, p. 41). É uma aspiração que se torna suprema, sobrepujando, antes mesmo que possam emergir, quaisquer possibilidades de uma realização da essência do *poder-ser* numa esteira de autenticidade. Quando o personagem parece admitir, ao menos durante condição delirante em leito pré-morte, no capítulo VII, a ilusão e o nada na composição de sua existência, o término de seus dias já estava iminente... (cf. ASSIS, 1994, p. 8-12).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao reconhecer a inevitabilidade da morte, o *ser-aí* se confronta com a demanda, ou mesmo a urgência, de procurar viver autenticamente. É justamente nisso, poderíamos dizer, *grosso modo*, que consiste a atitude existencial do *ser-para-a-morte* proposta por Heidegger. A temporalidade da existência é, assim, remetida a uma autoconsciência de finitude.

Ao lançarmos o olhar para a figura de Brás Cubas, ponto do confronto filosófico-literário a que nos propusemos, pudemos notar a persistência do personagem em um caminho existencial de inautenticidade, de marcada volubilidade: sua verdadeira busca, ou melhor, sua obstinação, é enxergar seu ser validado pelos outros seres-aí de seu convívio, tudo em vista de uma escalada social. Cubas é um ser que se vale de diversas faces para esse seu grande intento. Ele se permite moldar conforme expectativas dos outros, assumindo, dessa maneira, imposições do mundo compartilhado.

Essa inautenticidade do defunto autor em vida se mostra intimamente associada à sua relação com a mortalidade. Ele não assimila uma postura de *ser-para-a-morte*, não ultrapassa as superfícies para um enfrentamento da finitude e da necessidade de refletir sobre sentidos mais profundos da vida. Pelo contrário, distanciado da realidade do fim da existência, percorre fugas e subterfúgios para evitar lidar com essa certeza ontológica. Define-se, pois, por uma visão impessoal da morte

Dessa forma, pudemos ler em Brás Cubas a incorporação de uma instância oposta do *ser-para-a-morte*. Sua postura, de predomínio de uma aura inautêntica, o distancia de uma existência em que poderia ser mais pleno o *poder-ser*, o que o afasta de possibilidades que certamente decorreriam de uma experiência de abertura à consciência. Trata-se, portanto, de uma figura machadiana emblemática para uma compreensão ilustrada dessa relevante categoria existencial que o Heidegger de *Ser e tempo* estabelece.

Ensaio recebido em: 10/05/2023

Ensaio aceito em: 09/08/2023

Ensaio publicado em: 30/12/2023

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola (org.). Dicionário de filosofia. 5. ed. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ASSIS, Machado de. Memórias póstumas de Brás Cubas. In: ASSIS, Machado de. Obra completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v. 1.

BOSI, Alfredo. Machado de Assis: o enigma do olhar. São Paulo: Ática, 1999.

SCHWARZ, Roberto. Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo: parte I. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005a.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo: parte II. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005b.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

INWOOD, Michael. Dicionário Heidegger. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da filosofia. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005. v. 5.

LEIBNIZ, Gottfried. Essais de theodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine de mal. Lausana: Bousquet, 1760.



VOLTAIRE. *Cândido, ou O Otimismo*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.