

Da legitimidade da posse das riquezas à luz de dois *Sermões* agostinianos (15/A e 50)

AMÉRICO PEREIRA

Faculdade de Ciências Humanas – UCP (Lisboa)

Introdução

Os textos verdadeiramente grandes dos autores igualmente grandes suscitam sempre interrogações ou manifestam sempre intuições que ultrapassam o comum andamento cultural e civilizacional, pondo, por vezes, em causa crenças ou supostas evidências que imperaram anteriormente e imperam coetaneamente e, assim imperando, moldaram e fixaram, moldam e fixam – na ilusão de uma perenidade que não é deste mundo – os parâmetros cosmológico-culturais de um conjunto, sincrónico ou diacrónico, de seres humanos.

Os breves textos agostinianos aqui em estudo são deste calibre: a sua mensagem acerca da riqueza convulsiona os parâmetros, pensados como “cosmológicos”, vigentes acerca da humana posse, posse esta que ultrapassa a simples posse de bens ditos materiais. Mas é missão de autores desta magnitude fazerem isto mesmo e é nossa tarefa confrontarmo-nos com eles, corajosamente, sem receio de perda, mormente de perda de sentido, ou de menorização nossa, a qualquer nível.

A presente reflexão mostra qual a *posição de Santo Agostinho*, na forma de textos que correspondem a momentos de pregação, *acerca da posse humana da riqueza*, isto é, dos bens em geral: *a mesma posse apenas encontra sentido pleno próprio na relação com o seu bom uso*. Deste modo, o direito à posse de bens depende do *bom uso* a que estes se destinam. A posse não é, assim, um direito absoluto, talvez vazio de razão fundadora, antes é um direito relativo, dependendo, deste modo, de um bem a que a mesma riqueza se encontra teleologicamente apontada. Assim para a posse de *qualquer* riqueza.

Tal posição revela-se fundada numa atenção ontológica¹ ao âmbito ético e político da vida humana, que conduz a que se considere a possibilidade da posse dos bens exclusivamente como uma forma de serviço prestado ao bem-comum. É apenas como serviço ao bem-comum que a posse pode ser entendida em Agostinho (neste Agostinho que já amadureceu a relação entre o absoluto do bem criado e dado ao ser humano e o uso que este último lhe dá). Esta intuição agostiniana reforça quer o sentido evangélico de ancillaridade da posse dos bens relativamente à salvação da pessoa – individual e eclesialmente (portanto, politicamente) entendida – quer o sentido platónico da riqueza económica como o fundamento material da possibilidade da *polis*.² A posição teórica de Agostinho une definitivamente a preocupação platónica fundante da coisa política com o cuidado soteriológico cristão com a salvação da pessoa, de cada pessoa, no que é a matriz filosófico-ética da sua “Cidade de Deus”.³ É, pois, precisamente neste

¹ O que permite a este pensamento uma longevidade que tem acompanhado a evolução histórica da humanidade – apesar de todas as incompreensões, umas devidas a mera estupidez outras a um perverso desejo de caotização do real ético e político –, mormente através do labor das grandes escolas que nasceram com Sócrates de Atenas – Platão, Aristóteles e também Agostinho, diferentemente platónico, mas também Tomás de Aquino –, reside na *atenção ontológica à realidade ética e política*. Qualquer outra forma de atenção não ontológica produz uma visão do âmbito ético e político irreal, tal o caso de todas as teorias que ignoram a realidade ontológica da mesma prática humana.

² Sobre este assunto, ver nossos estudos «Comentário ao Primeiro Livro da *Politeia*, de Platão»; «Do indizível bem alegoricamente dito: as grandes imagens do Bem na *Politeia*, de Platão»; «O nascimento da “polis” em Platão», publicados *on-line* em www.lusosofia.net.

³ De notar que em Platão – por exemplo, na *Politeia* – já há um sentido soteriológico da riqueza, riqueza cuja posse é política, mais do que ética, isto é, *pertence ao domínio do bem-comum*, não ao domínio do indivíduo idioticamente considerado. Platão chegou ao ponto mais elevado possível do sentido da utilidade humana – soteriológica – da riqueza, na perspectiva do bem-comum. É pelo serviço ao bem-comum que a riqueza salva, nunca pelo serviço, tendencialmente tirânico, ao bem não-comum. A humana salvação dá-se no ato da «polis», esta «polis» pode ser, na variante

sentido de um necessário bem-comum que se funda a sua radical proposta de uma “cidade de Deus”.⁴

Os “textos” agostinianos de que partimos⁵ são relidos no contexto e a pretexto da cada vez mais premente necessidade de se pensar o bem atual presente no mundo quer na sua dimensão ontológica irreduzível própria quer na sua dimensão, também ontológica e também própria, de ancilaridade, isto é, de coadjutor universal de possibilidade de bem, mormente do bem que ontologicamente mais nos interessa, o nosso próprio, perspectivado como coisa integrante de um bem maior, quer na forma humana de uma “cidade de Deus» quer na forma cósmica de um mundo sinfonia.

*A posse só é legítima se for ancilar da realização de um bem possível, integrável na sinfonia ontológica do bem universal da cidade dos homens, a caminho da cidade de Deus, caminho que mais não é do que a sucessiva concretização do bem humanamente possível:*⁶ é para esta possível concretização que as riquezas servem e para nada mais. O mais é espúrio, isto é, neste contexto, pecaminoso.⁷

cristã, a «cidade de Deus», em que o bem é sempre posto como se fosse o próprio Deus a pô-lo, mas pela mediação de cada um de seus «cidadãos». Como é óbvio, em termos cristãos, o modelo prático desta posição de bem é o próprio Cristo: daqui, o sentido da sua «imitação», imitação ética e política.

⁴ Apesar da sua extensão material, a obra *Cidade de Deus* pode ser resumida como *a forma do serviço ao bem do ser humano por amor de Deus* e, através do amor de Deus, manifestado nas e pelas criaturas humanas. Ora, este amor político universal consubstancia-se concretamente numa ancilaridade da riqueza, que mais não é do que *o meio necessário* ao serviço do bem-comum. Tudo o mais é perverso e motor de pecado.

⁵ A presente reflexão foi suscitada pela recente edição e tradução de boa parte dos *Sermões* de S. Agostinho, ao cuidado de Isidro P. Lamelas e José António Gonçalves (Edições Alcala, Lisboa 2009ss.), mas ainda mais especialmente pela obra de Isidro P. Lamelas, *Santo Agostinho. A alegria da palavra. Gaudeo ubi audio*, Coimbra, Tenacitas, 2012. Os textos que servem de base à presente reflexão constam das pp. 100-104 desta obra.

⁶ Neste sentido, toda a riqueza é um bem ancilar posto ao dispor do ser humano, isto é, toda a riqueza é, em si mesma, boa.

⁷ A mesma compreensão da transformação da inicial pecabilidade adâmica em real pecado recebe aqui uma nova luz, pois o suposto bem cobiçado, a fatídica maçã (e aquilo que representava), não tinha qualquer finalidade de bem *adequado ao ser de Adão*. Então, para quê cobiçar tal «riqueza»? É precisamente esta *inutilidade fundamental segundo o bem* que está em causa nestes textinhos de Agostinho, pois toda a riqueza que não tem como finalidade a produção/criação de um qualquer bem que acrescente mais e melhor bem ao bem que já há é não só inútil como ocupa um lugar ético e político indevido. É esta passagem da maçã, que estava bem onde estava, para onde nunca deveria ter passado que constitui o primeiro pecado, não como arrogância, dado que se trata mais precisamente de estupidez, mas como mesma *posse do absolutamente inútil*. O blasfemo aqui encontra-se na preterição do bem pertinente omnipresente no jardim, em favor da única coisa verdadeiramente impertinente, pois *para nada humanamente tinha serventia*. O pecado assume sempre esta forma

As riquezas são dons de Deus

Em S15/A, afirma Santo Agostinho: «As riquezas são dons de Deus» (5). Esta afirmação é de uma clareza cristalina e é lapidar. A riqueza é inteligida como um dom, mas não como um dom qualquer, proveniente da natureza ou da humanidade, antes, do mesmo Deus. Assim, o seu carácter ontológico manifesta – porque é dom de a Perfeição que nada de imperfeito pode dar – *um absoluto de perfeição* posto absolutamente nisso que é e como é pela mesma perfeição do autor da dádiva. A riqueza é, em si mesma, um dom de Deus, logo, não pode senão ser boa, pois Deus nada dá que não seja bom, bom absolutamente, na mesma relação com a grandeza de perfeição infinita do dador.

Esta relação absoluta – porque sempre criadora – relativiza o criado, dado, na relação com o criador, dador, mas é uma relativização que, sendo baseada numa relação de dádiva, *põe absolutamente o bem relativo que dá*. A riqueza, no que é em si mesma, é um absoluto de bem, cuja função é relativa à possibilidade de realização de bem, que, se for mesmo bem, é necessariamente mais bem, ou seja, mais absoluta riqueza ontológica. A riqueza ontológica dada é um meio *possivelmente* multiplicador de bem.

Tal quer dizer que cada dádiva de riqueza é a posição mundanamente relativa de um absoluto próprio correspondente ao ato de criação de tal mesmo dom. É este absoluto deste dom que constitui a base ontológica para que algo possa ser dito como bom. *A bondade é este absoluto de ato posto pelo criador em cada uma de suas criaturas*, como é manifestado logo no início do livro da criação, o *Génesis*.⁸

paradigmática de preterição de um bem pertinente em favor de algo que nunca pode, em absoluto, ter cairótica pertinência.

⁸ As sucessivas afirmações acerca da visão que Deus tem de sua mesma obra, no absoluto de sua qualidade, surgem logo no texto com que abre o *Livro do Génesis*. As setes vezes que Deus viu isso que fizera, de que era «poeta» (na versão grega, «*epoiesen*», 1, 30), e viu a sua qualidade como «bela» («*kala*», na versão grega), marcam, com o sinal do mesmo divino número da perfeição, a perfeição do «poema» divino, poema que cria o próprio objeto poético, desde um nada absoluto de tudo, menos de sua própria grandeza divina, amorosa. Mesmo depois de criar a humanidade, Deus vê que «tudo quanto fizera era muito bom» (1, 31). De notar que a versão helénica, que assume o sentido do «*kalon*» sobre o sentido do «*agathon*», talvez esteja mais próxima do sentido de absoluta gratuidade da criação, pois o bem que é nela dado é absolutamente gratuito, e esta mesma absoluta gratuidade é melhor dada como «bela», não num sentido estético, menor, mas num sentido em que a absoluta transcendência da «*kharis*» criadora só pode ser dada à humana inteligência como algo de puro, isto é, independente de toda a valoração: por isso, Deus não julga, não ajuíza que é bom,

Na sequência lógica e ontológica da criação como dom absoluto do bem do relativo, assim como manifestado neste passo do *Gênesis*, toda a realidade positiva acontecida no mundo é dom de Deus, pelo e no mesmo absoluto ontológico que a constitui, analogamente semelhante ao absoluto de bondade do primeiro ato criador. *Todo o real, no que tem de positividade ontológica, de absoluto de positividade ontológica, é bom*. E a mesma bondade é esta mesma positividade ontológica absoluta.

Assim sendo, e sendo a riqueza apenas uma outra forma linguística de designação deste mesmo absoluto de possibilidade ontológica, isso que a riqueza é é um bem, isso é o mesmo bem finito que a constitui como ser. Como tal, é sempre dom de Deus, pois toda a positividade ontológica é dom de Deus, direta ou indiretamente.

É, aliás, este sentido de um absoluto presente em e como cada bem que constitui o que se entende por Providência, cujo primeiro ato fundador é a mesma criação. A Providência, na própria criação e na sua sequência ontológica, é a manutenção infinita e infinitesimal do ser em ser, absolutamente contrariando o nada. Tal é o poder de Deus. Tal é a riqueza dele derivada: o que constitui o bem de riqueza – isso que justifica o nome de “riqueza” – é ser a constante contradição do nada, da sua mesma possibilidade. A mesma riqueza é Deus na forma da Providência para o mundo. Esta é a sua graça, que é o seu mesmo ato providencial nas criaturas, desde a mesma criação (criação que é o momento absoluto da graça, sem o qual nada, senão o mesmo Deus, haveria).⁹

mas *vê* que é bom. Este «ver» é uma intuição de pura contemplação da mesma graça da absoluta emergência do ser a partir do poder de Deus. É nesta pureza do absoluto da positividade ontológica do ser emergente que consiste a sua bondade e o seu resplendor manifestante, a beleza. É este resplendor que Deus, primeiríssimamente, vê e anuncia como tal. Ora, quem pode desmentir esta mesma intuição divina, que é a própria contemplação imediata e direta do ato criador por parte do Criador que assim atua? E este mesmo ato é a definição da beleza. Por isso pode a beleza ser um transcendental (a obra que usamos para consulta foi: *Antigo Testamento Poliglota. Hebraico, Grego, Português, Inglês*, Sociedade Bíblica do Brasil, São Paulo, 1993).

⁹ É neste momento absoluto de absoluta graça que se funda o sentido de uma criação *ex nihilo*.

As riquezas são um bem

No *Sermão* 50 prega assim o hiponense:

«Mas a culpa não é do ouro nem da prata. Imagina que uma pessoa misericordiosa encontrou um tesouro. Não é verdade que, pondo em prática a misericórdia, os peregrinos são hospedados, os famintos são alimentados, os nus são vestidos, os pobres são ajudados, os cativos são redimidos, as igrejas são construídas, os fatigados são restabelecidos, os litigantes são apaziguados, os naufragos são socorridos, os doentes são curados, os bens corporais são divididos na terra e os espirituais são recolhidos no céu? Quem é que faz isto? O homem misericordioso e bom. Com que é que o faz? Com o ouro e a prata. Faz isto servindo a quem? Àquele que diz: *Meu é o ouro e minha é a prata*» (7).

A perspetiva ontológica que Santo Agostinho manifesta neste trecho e nestes escritos acerca das riquezas aponta claramente para uma bondade intrínseca dos chamados bens materiais, de que *ouro e prata* são inequívoco historicamente perene *símbolo*, devido ao valor que se lhes foi atribuindo e se lhes atribui de forma tendencialmente universal no conjunto das formas culturais conhecidas. Ora, este valor deriva não sobretudo de seu aspeto tão aliciante e, mais do que esteticamente gratificante, psicologicamente lisonjeador, mas da sua, pelo menos aparente, incorruptibilidade: com o movimento e conseqüente tempo, tudo parece mudar e mudar para formas cada vez mais próximas da morte ou de algo análogo, manifestação tangível da sempre presente ameaça de aniquilação, do nada absoluto.

Mas ouro e prata mantêm o seu aspeto diferentemente brilhante, como se neles se manifestasse uma qualquer forma de realidade independente de movimento e de tempo, uma forma perene ou mesmo eterna, pois pelo menos aparentemente não se desgasta, nada a desgasta, não se corrompe, nada a corrompe.

O menor brilho lunar da prata e o mais persistente brilho solar do ouro figuram a imutabilidade e prefiguram isso de eterno que sempre se opõe ao nada, isto é, o infinito atual – que é confundível com o «Deus dos filósofos» –, e que é inequivocamente isso que faz com que haja ser e não nada.

Assim como o aparentemente imperecível Sol e a aparentemente imperecível Lua brilham sem fim, retomando sempre tal brilho após o regular ocaso, também ouro e prata, desde que haja luz que os ilumine, resplandecem sua – tem de ser assim, pois não cessam de assim ser – perfeição, sua bondade, sua eternidade, analogamente.

Esta verdade experiencial primária, presente em todos os povos que contactaram com estas duas especiais substâncias, não é primacialmente uma verdade de tipo religioso, mas uma verdade cósmica e humana básica, manifesta na mais fundamental das vivências despertas dos seres humanos. Assim, estes elementos, ouro e prata, significam simbolicamente a presença material, isto é, neste nosso mesmo mundo, de tudo o que seja ou é mesmo perfeito. Logo, para a comum mente humana, significam um bem. Mas, como são aparentemente incorruptíveis, significam não apenas um bem relativo, mas um bem absoluto: se não se é mortal como os demais, sendo que é a mortalidade que faz deles relativos, só se pode ser absoluto. O bem presente em tais coisas tem de ser um bem absoluto ou ser o absoluto do bem nelas manifesto.

Não surpreende, assim, que o ouro e a prata manifestem a presença, pelo menos simbólica, do absoluto do ser no mundo, isto é, que sejam pelo menos a marca do absoluto do ser, isto é, de isso que é o divino no mundo.¹⁰ A única perversão possível neste âmbito (o «bezerro de ouro», cf. Ex 32) consiste em confundir-se o próprio ouro ou a própria prata com o mesmo absoluto. É nesta perversão que assenta todo o mal, como forma de desvio do fulcro da prática do absoluto divino para um seu ícone, assim hipostasiado e idolatrado. Segundo esta perspectiva, o mau uso da riqueza é sempre uma qualquer forma de idolatria, também sempre egolátrica, idio-auto-egolátrica.

Ora, tal “brilhante absoluto”, a riqueza, assim manifestamente presente, nada é e de nada serve se não for usado como instrumento de e para a prática da misericórdia. É esta prática, a misericordiosa, aquela e apenas

¹⁰ Não se trata de algo comparável à substância do que é narrado na famosa passagem bíblica do «Bezerro de ouro», em que era a realidade da aurífera besta que era vivida como divina, mas do sentido da presença de algo de transcendente em tais substâncias (ouro e prata), manifesto na e pela incorruptibilidade destas: se não se corrompem, é porque nelas há algo que permite tal – é este algo que é o absoluto (a marca divina), pois apenas algo de absoluto pode contrariar a corruptibilidade, não a coisa metálica em si.

aquela que faz bom uso da riqueza, isto é, que põe a riqueza, multiformemente, ao serviço do bem. Quer isto dizer, sem prosopopeia, que é o uso misericordioso da riqueza por parte de cada pessoa que outorga o merecimento ao bem seminal que a mesma riqueza é.

É o uso misericordioso do absoluto do bem presente na forma da riqueza que confere o direito à posse desta: a posse da riqueza é sempre relativa à prática do bem, por meio da misericórdia, da prática misericordiosa. Esta prática é análoga à mesma «poesia genesíaca» divina, pelo que opera segundo o mesmo sentido grácil, verdadeiramente soteriológico, pois, é apenas na graça poética da outorga da possibilidade de bem – o mesmo serviço da riqueza ao que, assim e apenas assim, pode ser – que está a mesma salvação, pois é esta graça que, ato a ato, elimina a possibilidade do nada de algo, no que é sempre um ato de amor, por definição. Eis a caridade, como ato de amor que salva.

A riqueza é possuível apenas para ser usada segundo este ato de amor, que é análogo ao ato criador de Deus, pela possibilidade ontológica que imediatamente põe. Tudo o mais ou é irrelevante ontologicamente ou é pecado, pois rouba possibilidade de ato a terceiros. Mata a sua possibilidade, mata-os ainda antes de serem como realidades concretizadas.¹¹

A posse da riqueza é a base económica realíssima que permite que a misericórdia não seja uma mera intenção vazia ou mágica. A posse da riqueza é o único *meio* que possibilita o exercício da misericórdia, nesta nossa condição finita e incarnada, em que não há prática ou pragmática sem meios, isto é, onde a magia não é possível.¹² Riqueza de e em qualquer forma, material ou espiritual, aliás bem marcada diferencialmente e

¹¹ Como Platão muito bem viu, na sua *Politeia*, a economia, em si mesma, é isso que permite que o bem possível para todos, integradamente, possa ser: não o bem de um, não de alguns, mas de todos os que estiverem implicados cairoticamente. Tal é a definição de bem-comum, incompatível com traições ou defeções.

¹² De notar que a criação *ex nihilo* não é uma forma mágica, pois, se prescinde de qualquer meio independente de Deus, por exemplo, de qualquer matéria, como na versão cosmogénica platónica do *Timeu* (mas não segundo a metáfora da omni-radiação do sol, da *Politeia*), não é mágica no sentido de produzir efeitos sem quaisquer meios: paradigmaticamente, o ato criador de Deus é o meio, no «faça-se» divino, no «logos» formador, está dada toda a potência criadora, pelo que é a palavra de Deus que é o meio. Muito humanamente, subjacente a toda a vontade de uma magia real está o querer (ou, pelo menos, o desejar) ser Deus e deter o seu poder criador. Mas a magia é inconsequente precisamente porque não dispõe de meio de produzir.

modelarmente posta de uma forma tendencialmente exaustiva pelo Santo, no trecho em apreço: da hospedagem, aos bens espirituais.

Pode, assim, perceber-se que, deste ponto de vista, não há diferença substancial no sentido de bem presente nos diferentes bens, pois são todos absolutamente bem no que são, isto é, *reais possibilidades de promoção* (misericordiosa) *de mais bem, de melhor bem*. Sem tal, nada merece o nome de bem, nada merece o nome de riqueza. É a rigorosa prática desta misericórdia – cujo paradigma real histórico é Jesus Cristo – que leva à Cidade de Deus, *lugar possível*, onde imperará a prática misericordiosa.

São os seres humanos que podem ser maus, não as riquezas

No Sermão 15/A, diz Santo Agostinho: «Quando vedes ricos maus, julgais que as riquezas são más? Não são as riquezas que são más, mas sim os ricos.» (5) Esta afirmação é também cristalinamente clara: não há qualquer maldade na riqueza em si mesma, a maldade eventual que se possa encontrar junto da riqueza não reside propriamente nesta, mas no seu detentor e possível utilizador.

Tendo em conta o conhecido passado de Agostinho, nomeadamente a sua passagem pelas hostes maniqueias, esta evidência, que tão bem manifesta em seu discurso, pode surpreender: então não é na “matéria” que reside o mal?

O velho (jovem) Agostinho maniqueu responderia afirmativamente. Mas o novo (presbítero) Agostinho, sabe agora que tem de necessária e resolutamente responder que *não*. É que o novo Agostinho percebeu bem o alcance ontológico da palavra criadora de Deus em que acredita, o *Summum Bonum* donde provém tudo o que é bom e por isso tudo é intrinsecamente bom precisamente por ter saído das mãos de Deus.

Assim sendo, toda a criação, porque proveniente do Criador (e não do demiurgo ou outro intermediário qualquer), é boa, tão boa analogamente quanto a bondade de Deus que Deus nela pôs. Pensar o contrário é simplesmente blasfemo.

É na sequência imediata das afirmações que surge o tema desta nossa reflexão: «As riquezas são dons de Deus.» Podemos inverter as posições dos dois membros lógicos desta afirmação, afirmação que literariamente

reporta o que é uma relação de igualdade que se pode grafar do seguinte modo: «riquezas = dons de Deus». A troca tópica dá: «dons de Deus = riquezas». Esta segunda versão da mesma equação em nada altera a primeira, senão na forma exterior, permanecendo a sua substancial forma interior, essa que interessa, com o mesmo valor.

Ora, esta troca, a um outro nível que não o lógico, permite-nos perceber melhor que todo o dom de Deus é, por ser dom de Deus, porque Deus o que dá dá de si e não pode ser senão bom, é uma riqueza. É por esta razão fundamental que a criação é uma riqueza, toda ela. Mesmo que nem sempre Santo Agostinho – melhor, o Agostinho que não era santo – tenha percebido tal, o Agostinho do texto em análise percebeu-o e manifesta-o claramente: todo o dom de Deus é, por definição essencial e substancial, uma riqueza. Assim sendo, toda a riqueza é boa porque é dom de Deus e Deus não pode dar senão o que é bom.

Chegados aqui, intuímos já uma série de objeções. Todas elas se fundam numa incompreensão básica do que se entende por bem e do que é o maior bem para um ente, isto é, para um ser finito: todo o discurso posto nestes sermões de Agostinho é dirigido não ao ser infinito em ato de Deus, mas ao ser finito, mormente ao ser humano, e apenas para este tipo de ser faz sentido.

Ora, que é um bem para um ser finito e qual é o maior bem para esse mesmo ser?

Para o ser infinito aquilo que pode ser dito como o seu bem é o seu mesmo ato infinito. É o que Platão percebe e magnificamente transmite através da sua imagem da infinita irradiação do sol, figura de uma outra infinita irradiação, esta metafísica, a do mesmo infinito ato do Bem. Mas é também, em seu modo próprio, a figura do Ato Puro aristotélico, figura lógico-metafísica que, embora sem a riqueza imagética da sua antecessora e correspondente platónica, aponta para uma mesma fundamental intuição de uma atualidade absoluta, sem qualquer forma de não-ato misturada.

É esta intuição metafísica, nascida em ambiente helénico, que se encontra com a intuição/revelação judaico-cristã de um supra-Ser, transcendente a toda uma possível imanência resolutiva, que também encerra em si toda uma infinitude de ato, a partir da qual derrama voluntária e amorosamente o especial dom da criação.

Agostinho recolhe o melhor destas duas tradições, metafisicamente convergentes neste fundamental ponto, e manifesta o entendimento de que toda a criação é dom de Deus, do Deus infinitamente atual e infinitamente bom, pois toda a bondade mais não é do que o absoluto do ato em sua mesma absoluta atualidade, isto é, a bondade é a mesma perfeição do ato.

Compreende-se, assim, melhor, o que se quer dizer com a afirmação segundo a qual todas as riquezas são dons de Deus, todas as riquezas são um bem.

Mas qual é o maior bem, qual a maior riqueza, para não o ser infinito em ato, mas o ser finito em ato?

Esta riqueza, este bem é a *possibilidade*.

Se, para Deus, que é pura atualidade, a riqueza é o seu mesmo infinito ato, *para o ser finito*, isto é, também para o ser humano, *a maior riqueza é a possibilidade*, pois é por meio dela e apenas por meio dela que pode, em absoluto, ser. Esta possibilidade é dada por Deus como meio de *continuidade diferencial ontológica*: é por ela que eu posso ser para além do que sou. Tal é válido para todos os seres finitos. A possibilidade, a minha possibilidade que, como tal, é só minha, é a mesma presença de Deus em mim como Providência – é esta possibilidade radical que me mantém no ser: sem ela, nada de mim. Percebe-se, assim, a radicalidade da possibilidade como *a* riqueza.

Ora, sendo assim, e sendo a possibilidade a riqueza, invertendo a ordem tópica dos membros da igualdade, temos que a riqueza é a possibilidade. *A riqueza é riqueza não pelo que é de realizado* – que está sempre em trânsito, ou seja, a deixar de ser –, *mas pelo que encerra em si de absoluto de potencial de novidade, de diferencialidade ontogenética, de criação de ser*.

Deste modo, a riqueza é a possibilidade de ser e é-o como tal e apenas como tal: é o que encontramos na narrativa evangélica dos talentos.

Esta riqueza, que é dom de Deus, é por ele dada ao ser humano para que este possa com ela criar mais e melhor ser, mais e melhor bem. Mas é dada apenas para tal, não para qualquer outra forma de uso, assim perversa.¹³

¹³ O uso contemplativo da riqueza dada é um bem, pois o fruto dessa contemplação acrescenta o bem, que essa mesma contemplação é, ao contemplador. É, assim, um uso não-perverso da riqueza. Mas, se ficar ao contemplador restrita, frutifica menos do que se for politicamente partilhada.

Não surpreende, portanto, que Agostinho, imediatamente após afirmar a proveniência divina do dom da riqueza, acrescente: «experimenta dar riquezas a um homem justo e verás que boas ações ele fará com elas.» (*Sermão 15/A*, 5). Pela negativa (que é sempre uma forma inferior de consideração das coisas), podemos imediatamente perceber que, mesmo quando há uma prática que perverte o uso ou a finalidade de bem do uso das riquezas, estas não deixam de ser o que são em si mesmas, isto é, mantêm a sua mesma bondade ontológica própria, que nunca é, evidentemente, ética. Esta evidência tem uma importância crucial e informa toda a reflexão ética agostiniana acerca de bem e de mal, que se consubstancia na intuição e afirmação de que o bem é sempre relativo à positividade ontológica presente e o mal à deficiência ou insuficiência de bem presente: é este *deficit* ontológico que é o mal.

Deste ponto de vista, o mal é sempre a diferença ou, se se quiser, o absoluto da diferença entre o maior bem possível para cada ato e o bem realmente realizado (redundância propositada). O mal tem, assim, a sua ontologia própria na ausência real do bem possível não realizado, é, pois, real, mas com uma realidade que é derivada da irrealidade de um bem possível, mas inconcretizado. Se esta inconcretização tiver o seu motor na pessoa humana, imediatamente ganha foros de pecado. Este é a *obstrução voluntária* a um bem possível, dado como possibilidade por Deus. Diminui a realidade criada, diminui o seu autor humano, só não diminui Deus, porque nada pode diminuir o infinito em ato (mas apenas por ser infinito em ato).¹⁴

Note-se que o que ficou anteriormente dito não foi que o mau uso da riqueza não atenta contra esta, mas que não lhe retira o caráter de riqueza, de bem. É óbvio que o mau uso da riqueza atenta contra esta, podendo, no limite, anulá-la. Mas não é isto que está em causa, antes o contágio da maldade do ato, que perverte o bom uso da riqueza, sobre esta.

Esta perversão depende apenas do ser humano que opera, que age. É claro, para Agostinho, que a prática justa – que é o que faz o ser humano justo e que é o que o ser humano justo faz – é precisamente aquela que usa a riqueza como forma de acrescentar bem à criação: *a riqueza potencia a*

¹⁴ Quer isto dizer que, se, por estranha ventura metafísica, fosse possível diminuir o infinito em ato, o pecador isso mesmo faria. No entanto, no desconhecimento desta impossibilidade metafísica, muito haverá quem arrisque precisamente pecar porque espera assim diminuir o concorrente ontológico que intui em Deus...

prática para o bem do ser humano justo. O seu mau uso potencia a prática para o mal do ser humano injusto: mas não fora a perversão, a riqueza potenciará sempre a prática para o bem.

Assim, o que diferencia fundamentalmente o ser humano justo do ser humano injusto não são os “bens” ou riqueza de que ambos dispõem, mas o modo como a usam, e este modo não depende da riqueza, mas do uso livre das mesmas ou do ser humano justo e do ser humano injusto. Quer a materialidade quer a formalidade próprias da riqueza não são sujeitos éticos ou políticos, não dispõem de inteligência ou de vontade, apenas se limitam a ser o que são na relação com o demais, mormente com a possibilidade de prática dos seres humanos, possibilidade de que fazem muda e passiva parte.

O pensamento agostiniano aqui manifesto desautoriza todo o uso da riqueza como fator de mal: segundo esta perspectiva, não há riqueza má, há seres humanos “maus”, que usam perversamente, logo, mal, a riqueza. Ora, esta forma de ver as coisas encerra em si uma grande verdade: é que não há realidade alguma para além da humana – neste âmbito e nível – que possa ser dita ética e politicamente boa ou má: todas são boas em sua mesma pura positividade ontológica, que é tudo o que são (a sua possibilidade não depende apenas delas, em muitos casos, não sobretudo delas). Nesta nossa dimensão ontológica, apenas o ser humano pode ser ética e politicamente mau, precisamente por meio do uso perverso das riquezas de que dispõe.

Como todo este discurso pode parecer abstrato, concretizemos, seguindo o exemplo do pregador de Hipona. Embora cada possível caso seja um caso único, podemos tomar o seguinte exemplo como paradigmático. Assim, perante uma pessoa com fome e possuindo eu comida que lhe posso facultar, posso usar esta mesma riqueza ou para lhe matar a fome ou para, por exemplo, asfixiar¹⁵ essa mesma pessoa, precisamente com essa mesma comida, cuja boa finalidade é, assim, pervertida.

¹⁵ Não ignoramos que há quem afirme pensar que não pode haver objetivamente qualquer forma de se considerar como própria qualquer finalidade, pelo que não pode haver qualquer finalidade considerável como boa ou má, como tal, muito menos considerável como «a boa». Assim, não há qualquer distinção possível entre a finalidade «usar a comida para dar de comer a alguém com fome» e «usar a comida para asfixiar alguém com fome». Pode até pensar-se o caso em que matar alguém com fome seja uma «melhor» solução para o seu mesmo problema de fome. Tal modo de pensar, que parte de uma negação metodológica da importância da intuição, isto é, do conhecimento direto e imediato do sentido, assim manifesto no que se nos dá a intuir, por causa deste mesmo pressuposto, não pode ser contrariado.

A comida é riqueza em ambos os casos, mas o bem conseguido é diverso: num dos casos, o primeiro, permite que a possibilidade ontológica própria da pessoa possa desenvolver-se; no segundo, anula essa mesma possibilidade. Apenas num caso teria havido consonância entre o asfixiar a pessoa e o seu melhor bem: é que houvesse uma qualquer forma de destino predeterminado que a tal obrigasse, hipótese que repugna racionalmente e que, assim, repudiamos.

Relação entre as riquezas, o seu uso e a justiça

No Sermão 50, Agostinho insiste: «Mas a culpa não é do ouro nem da prata.» (7). Entenda-se: a culpa da injustiça e do mal que desta decorre. A esta afirmação liga-se umbilicalmente uma outra: «A maldade não está, pois, nas riquezas, mas naquele que as usa mal.» (Sermão 15/A, 5). Que relação há, assim, entre as riquezas – simbolizadas pelo ouro e pela prata – e a justiça, isto é, melhor, a qualidade de bondade da humana prática política?

Depois de tudo o que ficou estabelecido, percebemos que, não podendo ontologicamente o mal estar na riqueza, ele tem de, lógica e ontologicamente, provir da mesma prática humana que usa dessa mesma riqueza. Mas não há propriamente uma “ação humana”: tal noção não é mais do que uma abstração. O que há é o ato humano, atos humanos, atos realizados por agentes humanos.

Aliás, é obviamente claro que a proposição «este ouro é injusto» carece de qualquer sentido, salvo num também qualquer registo poético-metafórico, que não é o que aqui nos ocupa. A proposição que pode assumir sentido é tipificada no seguinte modelo: «este ser humano é justo». Tal proposição implica, para ser verdadeira, que a prática segundo a qual tal sujeito humano está a ser julgado seja justa, quer dizer, que promova um bem qualquer adequado à possibilidade própria de tal possível ato, real ato.

Como já foi visto anteriormente, o papel ontológico da riqueza consiste em possibilitar a prática produtora ou criadora de tal novo bem, pois, no limite marcado pela inexistência de qualquer riqueza – qualquer bem –, não é possível falar-se de qualquer possibilidade: tal anularia tudo em termos de possibilidade, justiça incluída.

Posse e bom uso

Não admira, pois, que Agostinho afirme que «com efeito, ninguém tem o direito de possuir o que não utiliza com justiça.»¹⁶ Esta afirmação é lapidar e tremendamente forte e preñhe de consequências.

Antes de mais, há que perceber que, se ouro e prata são os símbolos da riqueza, esta é todo o dom de Deus ao ser humano, que se inicia absolutamente com o mesmo dom do ser, da existência, da vida (aqui, fórmulas linguisticamente diferenciadas de uma mesma realidade, que é o absoluto da nossa mesma presença ontológica).

Assim sendo, *isso de primeiro que não se tem o direito de se possuir se não se utiliza com justiça é o próprio ser*. Esta constatação é muito grave, mas decorre necessariamente do texto em análise. Sendo o entendimento do bem dado na e pela riqueza universal, isto é, transcendental, nada há que possa escapar à abrangência do juízo acerca da relação entre a posse e a boa utilização da riqueza e a justiça produzida. Assim sendo, o maior dos bens, a maior das riquezas é o mesmo ser próprio de cada ente, mormente de cada ente humano. *A sua posse só é justificada se for usada com justiça*. Terrível afirmação. Ninguém tem direito à posse de seu próprio ser se este não for utilizado com justiça, isto é, de modo a produzir mais bem (e bem ao modo político, isto é, na inter-relação humana, visando o bem-comum e a consequente e realissimamente possível Cidade de Deus).

Tal afirmação imprime toda uma nova ponderação à humana existência baseada na posse da riqueza própria correspondente à mesma bondade do ser que se é – para Agostinho, dádiva de Deus e dádiva de Deus para ser, como toda a restante riqueza ancilar, usada com justiça.

Claramente, e do ponto de vista humano, depois de um primeiro momento fundador, o da criação, em que a riqueza ontológica é dada como absoluto de possibilidade, *o restante da riqueza não é de direito próprio*, sem mais, mas de direito próprio apenas por merecimento e o merecimento é dado pela justiça com que a riqueza é usada.

O que fica dito paradigmaticamente para o modelo ontológico fundamental da riqueza como ser próprio da pessoa diz-se analogamente para todas as outras formas de riqueza, todas ancilares daquela principal.

¹⁶ AGOSTINHO, *Sermão* 50, 4.

Ora, esta doutrina põe em causa toda uma tradição acerca do direito de posse como algo decorrente não do merecimento, mas de uma certa forma de entendimento da natureza, mormente da natureza humana: faria parte desta mesma natureza o direito à posse, sem mais. Era passível de posse tudo o que fosse próprio dessa mesma natureza, quer substancial quer acidentalmente, mas também o era tudo o que fosse adquirível a partir do mesmo dado básico natural. O merecimento – ético – em nada influenciava tal direito.¹⁷

Considerando resolvida a questão da relação ontológica do direito de posse com o que era dom natural e nunca resolvendo a mesma questão da ligação ontológica no que diz respeito ao que não era natural, esta tradição não pensa a legitimidade ontológica da posse na relação com o bem que o sujeito dessa mesma posse produz/cria.

Mas Santo Agostinho fá-lo: *apenas o justo tem o direito a possuir seja o que for, incluindo o próprio ser*. As consequências reais desta evidência são dramáticas, potencialmente trágicas – universalmente – e manifestam, de um modo radicalmente novo e patenteador, o que é a não-cidade-de-Deus, isto é, a cidade dos homens.

A cidade dos homens é aquela em que a posse é ilegítima, pois a prática que dela se serve não é justa. A cidade de Deus é aquela em que a posse é legítima, pois é o lugar em que a prática que sobre ela se baseia é justa: nesta e apenas nesta, tem o ser humano o direito à posse seja do que for.

É, assim, unicamente na cidade de Deus, onde impera a justiça do amor, que é o imediato correspondente ativo do bom uso da riqueza, que o ser humano tem direito à posse. *Quem não ama, quem não promove o bem*

¹⁷No entanto, a narrativa que encontramos no *Livro de Job* desmente, numa fase ainda muito incoativa da história da humanidade, a irrelação entre direito à posse, mesmo de seu ser próprio, e merecimento ético, pois, segundo a mesma terrível economia desta narrativa, Job apenas tem direito a ser precisamente porque é eticamente bom, sem qualquer presença de mal em si. É apenas por causa desta indefetível bondade, que homenageia a mesma genesíaca bondade posta nele pela graça de Deus, que o mesmo Deus lhe permite ser, em absoluto. Assim, a intuição que Agostinho manifesta nestes textinhos em análise é humanamente muito antiga e, do ponto de vista teológico, mas também filosófico, é suportada por uma das mais profundas e importantes parcelas da Revelação dada à escrita. Agostinho limita-se a ser fiel ao sentido do absoluto de bem que se encontra presente na riqueza, ato de caridade fundacional, que Deus espera seja retribuído pelo seu uso também caritativo.

não tem o direito à posse de qualquer riqueza. Ora, esta situação equivale à aniquilação ou a uma situação infernal de quase total alienação da riqueza, isto é, do dom de Deus, de Deus em seu dom.

Cumpre-nos perguntar se não é esta a mesma situação em que comumente se vive, na ilusão de uma posse, que não deve existir, pois não a usamos segundo a justiça.

Relação entre a qualidade ética e política da pessoa e a qualificação da riqueza

Voltando ao *Sermão 50*, Agostinho desenvolve a sua pregação mais uma vez em termos bem claros: «De modo algum pode condenar-se justamente uma coisa criada para o louvor do seu criador» e quando no Evangelho o Senhor chama “mamona da iniquidade” às riquezas, não está a condenar a posse e bom uso dos bens:

«Porém, quando o Senhor chama *vil dinheiro* (Lc 16, 9) a este género de coisas, isso significa que há um outro dinheiro, isto é, outras riquezas, que só os homens justos e bons é que podem possuir, a ponto de aquele se chamar *vil dinheiro*, pelo facto de ser vil a pessoa que lhes chama riquezas» (6).

Embora o cerne da questão que aqui nos move não se situe no modo como as coisas são designadas, mas no que as coisas são em si mesmas, percebe-se que Agostinho sabe que há uma relação entre o que as coisas são como meios e a designação que quem as usa como meio lhes dá. Quando Deus chama «vil dinheiro» a algum do dinheiro que existe em âmbito político tal significa que há uma qualificação prática que vilipendia o que esse dinheiro é como meio e recurso, perversão que não depende obviamente de algo que não é e não pode ser sujeito ético, mas do mesmo sujeito ético que, por meio do uso perverso que dele faz, o qualifica como vil.

Como também é óbvio, o mesmo dinheiro, se usado de uma forma não perversa, isto é, no sentido do bem e do bem-comum, tal diferenciação de uso não só não vilipendia o mesmo dinheiro, como, pelo contrário, faria relevar a sua função ancilar de bem possível e possível precisamente por seu intermédio.

Aliás, em si mesmo, o dinheiro, como toda a riqueza, é moralmente neutro. Mas a prática humana, seja qual for, essa nunca é moralmente neutra e dela decorre necessariamente ou um bem maior ou um bem menor e é esta prática, e sua imediata e mediata decorrência, que é passível de ser eticamente qualificada.

Assim sendo, a qualificação da riqueza depende exclusivamente do modo como ética e politicamente, isto é, como no foro íntimo de tomada de decisão e no âmbito de transcendência interpessoal de realização ou de consequencialidade prática e pragmática dessa mesma decisão, o ser humano usa essa mesma riqueza. Esta, enquanto puro meio, ou seja, enquanto puro meio ancilar de possibilidade prática, é sempre boa, num sentido ontológico. Já o seu uso, esse é da inteira responsabilidade do ser humano que exerce tal uso.

Por outro lado e num sentido muito mais lato, o uso dos meios qualifica não apenas estes em seu uso, mas também e sobretudo, o mesmo utilizador, pois o utilizador, enquanto utilizador, é também um meio (uma riqueza), aliás, o mais precioso, pois é o único com capacidade de escolha.

Assim sendo, o bem ou o mal resultante do bom ou mau uso das riquezas é o que qualifica estas e o que qualifica o mesmo agente em causa. Possuísse o agente analogamente a mesma qualidade enquanto agente que o ouro tem enquanto ouro, fosse como o ouro analogamente tão incorruptível, e a prática seria perfeita. Ora, o agente não é como o ouro, não está necessitado a ser perfeito *no que é*: dispõe da capacidade de escolha de ser tão bom analogamente como o ouro ou de se degradar, como o ouro não pode.

Como diz Platão, no mito de Er, o Panfílio, da sua *Politeia*,¹⁸ a responsabilidade é de quem escolhe, não do deus, mas também não do ouro ou da prata. E é aqui que reside a grandeza propriamente humana do ser humano, pois nada o necessita para o bem ou para o mal, apenas está necessitado para a liberdade como necessária escolha, que nunca é necessitada em cada ato seu.

¹⁸ PLATÃO, *República*, tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, FCG, [1980], 617e, p. 493. Vale a pena, pela sua preclara inteligência, relembrar todo o período: «A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou a desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa.»

Conclusão: o bem como dom e serviço

O sentido do absoluto ontológico presente em cada criatura, bem dado pelo mesmo criador, bem que constitui tudo o que a criatura é, sendo que nada mais existe, sendo o não-bem indiscernível do mesmo nada, marca o pensamento de Santo Agostinho. É a partir desta evidência que tudo deve ontologicamente ser visto. Assim sendo, se, por um lado, todo o bem que a criatura é coincide com o seu mesmo ser em ato, sendo, por isso mesmo, absolutamente seu, marcando esta coincidência ontológica mais do que uma posse, uma incontornável identidade entre o que se é como ser e o que se é como bem, por outro lado, sendo precisamente criatura, todo este mesmo bem, todo este mesmo ser deve-se ao dom do criador, como possibilidade e possibilidade como absoluto do realizado, pelo que, deste ponto de vista, todo o ser, como dom que é, pertence ao doador.

Para o Agostinho morto para o maniqueísmo, e morto porque tal intuiu, *o bem é o absoluto que diferencia o ser do nada*: é por tal fazer que é bem. Quer dizer que bem é o absoluto da diferença entre haver ser e não haver ser, entre ser e nada. E o absoluto absolutamente absoluto – que nos perdoem a escolha dos termos, por falta de melhor adjetivação possível – é o mesmo Deus. Deste absoluto de bem surge, por criação, o absoluto de ser que cada ente é. Mas, como sem o ato de criação, nada seria, tudo o que é o deve fundacionalmente ao mesmo criador.

Assim sendo, toda a riqueza é divina e toda a parte de riqueza é parte de um dom de Deus. Ora, tal implica que toda a riqueza só deva ser utilizada como paradigmaticamente o foi pelo ato criador de Deus, isto é, como possibilitador de bem.¹⁹ Todo o uso que não cumprir este desiderato é ilícito, ontologicamente ilícito. Assim a famosa maçã perversamente ofertada a Eva e a Adão. A maçã é um bem, mas não um bem qualquer, não um bem para ser usado fora de sua finalidade própria, de que a utilização pelo casal primordial não fazia parte.

A perversão do uso possível: eis o pecado. Note-se que este sentido do pecado tem um carácter técnico fundamental, remetendo a pecabilidade não para um ato fundamentalmente da vontade, mas da mesma inteligência,

¹⁹ Este carácter possibilitador não é necessitante, pelo que pode nunca ser realizado e a riqueza ser malbaratada pelo seu recipiente, caso do pecado.

que não se mostra à altura de sua mesma possível grandeza, que consiste em ser capaz de intuir o melhor possível, para que o seu movimento próprio, a vontade, se lhe dirija, e apenas a tal, ignorando tudo o mais.

Ora, a posição que Agostinho manifesta sobre a riqueza nestes textinhos é precisamente uma posição técnica, pois diz respeito à mesma essência e substância ontológica da riqueza como dom de Deus, dom que tem as características que tem e que tem de ser abordado conformemente a essas mesmas características. Uma abordagem inconforme imediatamente metamorfoseia a possibilidade de bem num qualquer mal, apenas porque incumprir a mesma valência técnica do bem.

Há, pois, uma técnica fundamental para o bem, o que não só não é surpreendente como é de vulgar saber para quem ama: se se ama, o modo como se ama isso que se ama não é um qualquer, mas tem uma técnica própria, única possível, sem o respeito pela qual o ato de amor nunca se realiza e o dito amor não passa de um talvez pio desejo, sem realidade concreta. Amar algo implica agir no sentido único de seu possível bem, o que não se faz senão com uma *correção absoluta*, sem possibilidade de perversão técnica.

Por isso, o mesmo Deus, aquando da poética absoluta que é a criação, *cria com todo o rigor*, não ao modo de um tolo Epimeteu, mas do mais perfeito dos artesãos, esse que pensa exatamente como age e, por isso, cria.

Assim sendo, e sendo esta poética de absoluta acribia isso que é o mesmo doador do bem de cada criatura, que razão pode esta ter para não atuar do mesmo modo? É a incapacidade de agir segundo o melhor possível, segundo a perfeita técnica do perfeito artesão que constitui o mal, sempre de origem técnica, sempre obra de um defeito pragmático do artífice.

Por isso, não há mal na natureza, incapaz de escolha, pois todo o seu movimento mais não é do que o desenrolar de suas mesmas possibilidades, no que é o sentido já muito antigo de uma evolução muito mais nobre e poderosa do que a imaginada por Darwin. Qualquer seja o movimento da natureza incapaz de escolha, o que for cada abstrato instante geral de seu percurso será sempre perfeito, como resultado do desenrolar de suas mesmas possibilidades.

O mesmo já não se pode dizer dos seres capazes de escolha, mormente do ser humano: cada vez que exerce o seu poder de escolha – e é sempre que se movimenta como ser humano – inflete num certo sentido, antes

indeterminável, o todo do ser em que se encontra, modificando-o para sempre e como um todo, por mais impercetível que a consequência da sua escolha possa parecer, mas que, na realidade, nunca é, pois a sua influência ontológica, pela mesma necessária relacionalidade ontológica sem solução de continuidade do ser, é infinita, enquanto houver potencialidade de movimento e conseqüente movimento.

É por causa desta arquitetura do ser que o uso dos bens, das riquezas é tão importante, pois, de cada vez que tal uso é feito – e é também sempre – todo o universo do ser criado é modificado. Ora, o bem foi dado às criaturas para que o fizessem frutificar, não para que fosse usado como instrumento de esterilização. Sendo assim, os bens, as riquezas só devem estar junto daqueles que as usam segundo a finalidade de produção de bem. Tudo o mais é perverso e, assim, não deve ser.

Temos plena consciência de que tal significa que quem não usa das riquezas para a promoção de um bem que tem necessariamente de ser um bem-comum não tem direito a elas, sendo que não tem também direito à maior de todas que é precisamente a de propriamente ser. Mas tal é a vetusta questão posta a Job, que não teria podido continuar a ser se não fosse fiel ao mesmo bem que Deus lhe tinha dado, e tal independentemente de quaisquer razões.

Há, aqui, uma crueza terrível, mas quando verificamos o mal e o sofrimento que o uso perverso das riquezas implica, como não dar razão a este posicionamento de Agostinho? A negação do bom uso das riquezas é o mesmo que a negação do bom uso da presença de Deus em mim, por via da sua obra de criação em mim. Mas, se assim é, como não perceber que a recusa do bom uso das riquezas é o mesmo que a recusa da presença de Deus em mim, com o conseqüente afastamento de mim relativamente a Deus, precisamente o afastamento que cria a malfadada «cidade dos homens»? Se assim é e se a condição infernal é a condição do afastamento tendencialmente radical de Deus, como não perceber que a «cidade dos homens» é o mesmo inferno?

Ora, a «cidade de Deus» é aquela em que todo o ser humano usa do dom de riqueza em si posto por Deus para o bem de todos, no que é o conseqüente prolongamento da mesma obra genesíaca de Deus. Repare-se que, sendo a criação inicial boa, segundo a afirmação do próprio Deus, se não houvesse o mau uso da riqueza paradisíaca pelo casal inicial, nenhum

mal teria existido, absolutamente, podendo a velha e já cansada serpente estar ainda a martirizar a paciência do, então, santo casal no sentido de estes usarem mal da bela maçã que lhes não era destinada, isto é, que não fazia parte de seu dom de sua riqueza. Tal é honestamente inegável.

Por tal, tem Agostinho toda a razão ao defender de uma forma tão clara e diamantina que apenas o bom uso das riquezas dá o direito à sua posse. O mais é usar de uma maçã que não é nossa, com as imediatas e mediatas consequências que tal comporta.