

A natureza do mal na perspectiva de Agostinho de Hipona

*Erike Santos Aristides*¹

RESUMO

A questão do mal em Agostinho surge do desafio de conciliá-lo com a existência de um Deus bom e onipotente. Para evitar um dualismo incompatível com o cristianismo, Agostinho adota a concepção neoplatônica do mal como privação do bem, e não como uma substância ou força autônoma. O mal, portanto, não é criado por Deus, mas resulta do uso inadequado do livre-arbítrio pelas criaturas. Essa perspectiva permite a Agostinho preservar a bondade divina e afirmar que toda natureza, enquanto criação de Deus, é essencialmente boa, ainda que passível de corrupção. Além disso, ele distingue entre o mal moral, derivado das escolhas humanas, e o mal como sofrimento, visto como punição justa dentro da ordem providencial. Contra o maniqueísmo, Agostinho reforça que a vontade humana é livre e responsável por suas escolhas, negando a tese de que o pecado seria imposto por uma entidade maligna externa. Dessa forma, sua abordagem ao problema do mal refuta o dualismo e fundamenta uma concepção ética e metafísica na qual o mal, em vez de ser um princípio oposto ao bem, manifesta-se como a corrupção da ordem estabelecida por Deus.

PALAVRAS-CHAVE

Agostinho de Hipona; Mal; Livre-arbítrio; Vontade; Deus.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2375789574160321>. E-mail: erikesantos@prof.educacao.sp.gov.br. ORCID: [0000-0001-8592-6539](https://orcid.org/0000-0001-8592-6539).

The nature of evil from the perspective of Augustine of Hippo

ABSTRACT

The question of evil in Augustine arises from the challenge of reconciling it with the existence of a good and omnipotent God. To avoid a dualism incompatible with Christianity, Augustine adopts the Neoplatonic conception of evil as a deprivation of good, and not as an autonomous substance or force. Evil, therefore, is not created by God, but results from the inadequate use of free will by creatures. This perspective allows Augustine to preserve divine goodness and affirm that all nature, as God's creation, is essentially good, even if subject to corruption. Furthermore, he distinguishes between moral evil, derived from human choices, and evil as suffering, seen as just punishment within the providential order. Against Manichaeism, Augustine reinforces that the human will is free and responsible for its choices, denying the thesis that sin would be imposed by an external evil entity. Thus, his solution to the problem of evil not only combats the dualistic vision but also structures an ethical and metaphysical understanding where evil, far from being a principle competing with good, reveals itself as a deviation from the order established by God.

KEYWORDS

Augustine of Hippo; Evil; Free will; Willing; God.

Recebido: 02/04/2025

Aceito: 10/12/2025

Publicado: 03/04/2026

DOI: <https://doi.org/10.59780/vwcd2957>

Introdução

O problema do mal representa um dos dilemas mais desafiadores da filosofia e da teologia, suscitando reflexões profundas sobre a relação entre a onipotência e a bondade divina. Se Deus é o sumo bem e o criador de todas as coisas, como explicar a existência do mal no mundo? Essa questão não apenas desafia a lógica teológica, mas também impõe a necessidade de uma resposta que evite o dualismo, mantendo a coerência do monoteísmo cristão.

Entre os pensadores que enfrentaram essa problemática, Agostinho de Hipona (354 – 430) destaca-se por sua solução inovadora: o mal não é uma substância ou uma entidade autônoma, mas sim uma privação do bem, uma corrupção da ordem perfeita estabelecida por Deus. Influenciado pelo neoplatonismo, ele reformulou sua visão do mal, afastando-se do dualismo maniqueísta e adotando uma perspectiva onde a liberdade humana desempenha um papel central. Dessa maneira, o mal surge não como uma criação direta de Deus, mas como resultado do mau uso do livre-arbítrio pelas criaturas.

A presente investigação busca explorar a concepção agostiniana do mal, analisando suas implicações filosóficas e teológicas. Ao longo do texto, serão abordadas a origem do mal, sua natureza como privação do bem e a relação entre liberdade e vontade, aspectos fundamentais para compreender como Agostinho conciliou a existência do mal com a bondade e justiça divina.

1. A complexidade do mal em Agostinho de Hipona

A problemática do mal apresenta-se como um desafio estrutural à razão filosófica e à teologia cristã, na medida em que confronta diretamente a crença na bondade e na onipotência divinas com a realidade concreta do sofrimento humano. A questão da origem do mal, nesse contexto, não se reduz a um problema especulativo, mas envolve implicações lógicas, morais e ontológicas profundas. Pensar o mal sem comprometer a perfeição divina exige uma elaboração conceitual rigorosa, capaz de preservar, simultaneamente, a liberdade humana e a soberania de Deus. Com efeito, a análise do mal parte da liberdade de escolha como seu princípio fundamental, compreendendo-o como uma possibilidade inerente ao livre-arbítrio concedido aos seres humanos. Ao dotar suas criaturas da capacidade de deliberar moralmente, Deus lhes confere a autonomia para escolher entre o bem e o mal, ainda que tal liberdade implique a possibilidade de decisões que engendram sofrimento e desordem. Dessa forma, a existência do

mal não compromete a bondade nem a onipotência divinas, mas decorre da responsabilidade inerente à liberdade concedida aos indivíduos (*Conf.* VII, 5; 6).

Por outro lado, a relação entre a onipotência de Deus e a existência do mal continua sendo um enigma. Se Deus é totalmente bom e todo-poderoso, como explicar que o mal exista sem que seja resultado direto de sua vontade? Agostinho investiga se o mal é eterno ou se teve um início no tempo, mas ambas as alternativas criam dificuldades: caso exista desde sempre, estaria constantemente sob o domínio de Deus, o que leva a perguntar por que Ele o toleraria; se, porém, surgiu em algum momento, isso sugeriria uma mudança no plano divino, algo incompatível com a ideia de um Deus perfeito e imutável (*Ord.* II, 46).

Deus é concebido como o Bem supremo, acima do qual não há qualquer outro bem, sendo por natureza imutável e, por isso mesmo, plenamente eterno e imortal. Todos os demais bens procedem dele, sem, contudo, partilharem de sua essência. Enquanto Deus permanece inalterável, tudo o que foi por Ele criado é necessariamente mutável, uma vez que surgiu do nada. Sua onipotência torna possível a criação de bens de toda ordem, sejam elevados ou modestos, celestes ou terrenos, espirituais ou materiais. Sendo também perfeitamente justo, Deus não estabelece uma igualdade entre si e suas criaturas, pois somente Ele existe por si mesmo. Desse modo, todo bem, em qualquer grau ou proporção, tem sua origem em Deus e não pode provir de nenhum outro princípio (*Nat. b.* 1).

Nessa perspectiva, Deus é entendido como a fonte primeira de todos os bens, formas, belezas e ordens existentes no mundo, independentemente de sua magnitude. As criaturas tornam-se tanto mais perfeitas quanto mais participam da medida, da harmonia e da ordenação, e perdem valor à medida que essas qualidades se enfraquecem. Deus, contudo, supera todas essas categorias humanas de forma, beleza e ordem, não por uma superioridade espacial ou física, mas em razão de seu poder divino e absolutamente singular. Esse poder constitui o princípio de toda forma, beleza e ordem no universo. Onde tais qualidades se manifestam em grau elevado, encontram-se grandes bens e naturezas mais perfeitas; onde aparecem de modo reduzido, há bens menores e naturezas inferiores; e onde estão ausentes, não há nem bem nem natureza. Assim, toda natureza e tudo o que existe são bons na medida em que refletem a origem divina de suas qualidades fundamentais, reafirmando a compreensão de Deus como a fonte e a essência de toda bondade (*Nat. b.* 3).

Contudo, ao investigar a origem do mal, é fundamental compreender antes o que ele realmente é: trata-se da degradação da medida, da beleza ou da ordem própria das coisas. O mal não constitui, assim, uma realidade autônoma ou uma força independente, mas sim a

deformação daquilo que, em sua essência, é bom. A natureza que foi corrompida recebe o nome de má porque se afastou de seu estado inicial de bondade. Ainda assim, é importante ressaltar que, enquanto natureza, ela conserva um elemento de bondade inerente, já que foi criada por Deus (*Nat. b. 4*).

Nessa perspectiva, o mal é entendido como ausência ou deterioração do bem. Toda criatura possui uma natureza originalmente boa e se torna má quando a medida, beleza e ordem recebidas de Deus são comprometidas. Assim, o mal não constitui uma força contrária ao bem; trata-se de uma deficiência na realização do bem. Enfrentar o mal significa restaurar a ordem e beleza originais, reafirmando a bondade essencial da criação e a responsabilidade humana de preservá-la conforme a vontade divina (*Nat. b. 6*).

O bispo de Hipona destaca que todas as formas de vida sujeitas à corrupção dependem totalmente de Deus para existir. Ele também aponta que essas vidas podem se corromper porque não compartilham da imutabilidade divina, tendo sido criadas a partir do nada. Fica, assim, bem definida a diferença essencial entre o Criador e aquilo que Ele cria, afastando qualquer tentativa de equiparar Deus ao nada. Essas reflexões reforçam a grandeza divina e a distância fundamental entre o ser de Deus e o ser das criaturas, evidenciando a necessidade de obedecer à ordem estabelecida por Deus para preservar a harmonia e a bondade presentes na criação (*Nat. b. 10*).

O teólogo de Tagaste apresenta a ideia de uma natureza unificada como resposta consistente ao dualismo, negando que os bens maiores tenham uma origem distinta dos bens menores. Ele afirma que ambos procedem unicamente do Bem Supremo, isto é, de Deus. Além disso, sustenta que essa unidade natural, enraizada no Bem Supremo, revela que tudo o que existe está conectado e possui um sentido dentro do desígnio divino. Para ele, não há separação entre o mundo material e o espiritual, pois ambos manifestam a mesma realidade transcendente. Dessa maneira, procura formular uma visão integral do universo, na qual todas as coisas permanecem vinculadas à fonte última de perfeição e bondade (*Nat. b. 12*).

Segundo Agostinho, todas as coisas têm origem na providência divina, com exceção do mal. Deus é a fonte dos bens criados – grandes ou pequenos – como a vida, a saúde, a memória e a paz, seja do corpo ou do espírito, os quais existem em equilíbrio e se orientam para Ele, seu criador. Quando, porém, essa harmonia que envolve o ser humano e sua dimensão espiritual é rompida, o mal aparece de forma desordenada, desvinculado da presença do Bem (*Nat. b. 13*).

Agostinho discute a ideia de que o termo “mal” pode ser aplicado à medida, à beleza ou à ordem quando essas realidades se encontram aquém do que deveriam ser ou deixam de

cumprir adequadamente sua finalidade. Ele explica que algo se torna mau quando se mostra inadequado, inconveniente ou fora do decoro. Assim, um comportamento é censurado por não seguir o modo correto, e uma beleza pode ser julgada má quando não se ajusta de maneira apropriada ao seu contexto. Do mesmo modo, a ordem é prejudicada quando não é devidamente respeitada. Agostinho ressalta que, onde existem medida, beleza e ordem, também há algum grau de bem e de natureza; já sua ausência indica a falta desses mesmos bens e dessa natureza (*Nat. b.* 23).

O Filósofo cristão aborda a origem do pecado em contraste com a ação criadora de Deus. Ele afirma que todas as coisas – inclusive as naturezas formadas por Deus – têm nele sua origem, subsistem por ele e existem para ele. Os pecados, porém, não têm Deus como causa, já que não preservam a natureza, mas a corrompem. Agostinho ressalta que o pecado nasce da vontade de quem o pratica, conforme atesta a Escritura (*Nat. b.* 28). O pecado não consiste em desejar algo mau por si mesmo, e sim em abandonar um bem superior, utilizando de modo inadequado um bem existente. Ele lembra o ensinamento de Paulo, que censurou aqueles que prestaram culto à criatura em lugar do Criador, deixando claro que a crítica não recai sobre a criatura, mas sobre quem renunciou a um bem maior. Dessa forma, o mal reside no mau uso do bem, e não na natureza utilizada de forma errada (*Nat. b.* 36).

Para o bispo de Hipona, tanto a natureza do Bem Supremo quanto o ato pelo qual Deus cria são intrinsecamente bons, mesmo que existam realidades consideradas negativas, como enfermidades, dores, sofrimentos e morte. Isso, porém, não implica que Deus seja a fonte eterna desses males, nem que sua essência esteja ligada a algo corruptível – concepção que os maniqueístas defendiam de forma equivocada, alegando que a natureza divina estaria misturada e vulnerável em toda a criação (*Nat. b.* 44).

Conforme segue:

eles dizem que a mesma parte da natureza de Deus está mesclada por toda parte nos céus, na terra, embaixo da terra, em todos os corpos secos e úmidos, em todas as carnes, em todas as sementes das árvores e das ervas, nos sêmens dos homens e dos animais. Mas não dizem isso como nós afirmamos de Deus, que ele está presente sem nenhum vínculo em todas as coisas pelo poder da sua divindade para administrá-las e governá-las de maneira inviolável e incorruptível (*Nat. b.* 44).²

² Versão em latim: *Iam vero quod ipsam partem naturae Dei dicunt ubique permixtam in coelis, in terris, sub terris, in omnibus corporibus siccis et humidis, in omnibus carnibus, in omnibus seminibus arborum, herbarum, hominum, animalium: non potentia divinitatis sine ullo nexu incoquinabiliter, inviolabiliter, incorruptibiliter omnibus rebus administrandis regendisque praesentem, quod nos de Deo dicimus.*

De fato, há um aparente paradoxo em afirmar que Deus é o Sumo Bem e criador de todas as coisas, como sustentava Agostinho, ao mesmo tempo em que se reconhece a presença do mal no mundo. Essa tensão se torna ainda mais evidente quando contrastada com a visão maniqueísta, que via a realidade como um campo de batalha entre forças opostas, onde até mesmo a natureza divina poderia estar corrompida, oprimida ou mesclada (*Nat. b.* 44).

Essa perspectiva filosófica suscita questionamentos profundos sobre a relação entre o bem, o mal, a liberdade humana e a responsabilidade moral. Se o mal não possui existência própria, sendo apenas uma privação do bem, qual o impacto dessa concepção na compreensão do livre-arbítrio? A capacidade humana de escolha continua sendo autêntica, ou se limita a uma inclinação natural ao bem que pode ser distorcida? Além disso, se Deus é a fonte de todo bem e dotado de onipotência, onisciência e bondade absoluta, como harmonizar essa realidade com a presença do mal no mundo? O problema central que orienta a reflexão agostiniana pode ser sintetizado na seguinte questão: se tudo provém de Deus, que é o Sumo Bem, qual a verdadeira origem do mal? (*Lib. arb.* I, 1).

Ao investigar a natureza do mal, Agostinho o analisa de maneira profunda, distinguindo dois aspectos fundamentais: o mal como ação praticada e o mal como sofrimento experimentado. Ele constrói seu argumento a partir da premissa fundamental de que Deus é bom e justo. Primeiramente, ele argumenta que, sendo Deus intrinsecamente bom, Ele não pode ser responsável por atos malignos. Em seguida, Agostinho discute a justiça divina, afirmando que, por ser justo, Deus deve recompensar os justos e punir os injustos, embora as punições possam ser vistas como males por aqueles que as sofrem. Ele reforça que, dentro da crença na providência divina, tais punições são, na realidade, justas. Agostinho conclui que, enquanto Deus é responsável pelo segundo tipo de mal (o sofrimento decorrente das punições), Ele não pode ser considerado o autor do primeiro tipo de mal (ações más praticadas pelos indivíduos), sugerindo que outro agente deve ser responsável por esse tipo de mal (*Lib. arb.* I, 1).

No *De libero arbitrio*, Agostinho e Evódio debatem a origem do pecado e a natureza da instrução. Agostinho questiona se alguém poderia pecar sem antes aprender, o que o leva a investigar quem seria o “mestre” do pecado. Evódio concorda que a instrução, em si, é algo bom, mas Agostinho argumenta que ela apenas transmite conhecimento, sem ser capaz de comunicar o mal. Ambos concordam que as más ações não são adquiridas por meio da instrução, sugerindo que o pecado ocorre quando há um desvio do verdadeiro ensino, o que leva ao erro. Portanto, a instrução é intrinsecamente boa, sendo impossível que ela seja um veículo para o mal. Assim, Agostinho sugere que fazer o mal é uma forma de renunciar à verdadeira instrução,

pois todo aprendizado genuíno é bom. Ele ainda enfatiza que toda inteligência é boa, e que quem aprende sempre usa essa inteligência de maneira boa. Logo, buscar o autor da instrução é, na verdade, buscar o autor das boas ações. Agostinho conclui que, se o autor do ensino fosse mau, não poderia ser considerado um mestre, e, caso fosse mestre, não poderia ser mau (*Lib. arb.* I, 3).

Embora ainda perturbado pela questão do mal, Agostinho busca uma explicação mais sólida, apoiada na razão, para essa problemática. Ele reformula seus questionamentos e argumentos, muitas vezes dirigindo-os a seu amigo Evódio, de maneira coloquial e acessível. As conversas registradas entre eles são complexas e profundas, explorando o dilema paradoxal: “Deus não é o autor do pecado. No entanto, se o pecado surge de seres criados por Deus, como não responsabilizar Deus pelos pecados, dada a relação entre ambos?”. Agostinho compartilha com Evódio sua própria jornada pessoal em busca da verdade, destacando como essa questão o acompanhou desde sua juventude. Ele revela que, em sua busca, foi levado a confrontar esse dilema de forma intensa, o que o levou, inclusive, a se envolver com outras formas de reflexão chamadas pela cristandade de heresias, como o maniqueísmo. Sua experiência ilustra o desafio de conciliar a crença em um Deus bom e todo-poderoso com a realidade da presença do mal no mundo (*Lib. arb.* I, 4).

Paul Ricoeur faz uma distinção importante entre o mal moral e o sofrimento, sublinhando como ambos operam em esferas distintas da experiência humana. Segundo ele, o mal moral, ou pecado, está ligado diretamente à responsabilidade e à culpabilidade do agente, sendo passível de julgamento e punição. Nesse sentido, há uma relação clara entre a ação e suas consequências morais, tornando o mal moral uma questão de imputação e repreensão, seja pela sociedade ou por uma autoridade divina. Já o sofrimento é vivido de forma passiva, não decorrendo necessariamente de uma ação intencional, e pode ter diversas origens, como doenças, perdas ou a própria condição humana, sem envolvimento direto com transgressões morais. Enquanto o pecado conduz à culpabilidade e à necessidade de punição, o sofrimento posiciona o indivíduo como vítima, gerando empatia e compaixão. No entanto, Ricoeur reconhece uma interconexão entre o mal moral e o sofrimento, pois a punição, uma resposta ao mal moral, se manifesta frequentemente como sofrimento físico ou emocional. A violência, como uma das principais causas de sofrimento, ilustra como o mal moral leva inevitavelmente à dor de outro ser humano, criando um ciclo em que a ação maligna de um indivíduo resulta no sofrimento de outro. Essa estrutura dialógica revela que o mal, em suas diversas manifestações,

conecta e explica tanto o pecado quanto o sofrimento, exigindo uma análise mais profunda para entender suas complexidades e relações (Ricoeur, 1988, p. 23-4).

A substituição da questão ontológica “*unde malum?*” (de onde vem o mal?) pela pergunta moral “*unde malum faciamus?*” (de onde fazemos o mal?) marca uma mudança significativa na forma como o mal é compreendido. Ao rejeitar a ideia de que o mal é uma substância ou entidade autônoma, a filosofia do mal desloca a discussão para a esfera moral, onde a vontade, o livre-arbítrio e as ações humanas se tornam centrais. Nesse novo contexto, o mal não é algo que existe por si só, mas sim um produto das escolhas que os indivíduos fazem. O conceito de pecado e punição se torna essencial, pois, dentro dessa visão, o sofrimento é interpretado como uma retribuição ou consequência do pecado, refletindo diretamente a responsabilidade moral do agente. Assim, a questão do mal passa a ser tratada de forma mais concreta, associada à liberdade humana e à capacidade de decidir entre o bem e o mal (Ricoeur, 1988, p. 32-3).

Agostinho defende a tese de que o querer é um processo de dois estágios. Por certo, ele frequentemente fala, de modo geral, de *voluntas*, mas pode, quando o contexto o exige, diferenciar no âmbito da vontade entre as *voluntates* (plural) e a *voluntas* (singular). Por *voluntates* ele compreende as aspirações da vontade, as intenções, que guiam a ação de maneira concreta ou geral. O objeto das *voluntates* podem ser, por exemplo, ações individuais, como ir ao teatro, cometer um roubo, adquirir um terreno etc., mas também estilos de vida ou máximas gerais, como, por exemplo, levar uma vida de prazer e voluptuosidade, servir a Deus como Senhor, deleitar-se com a eternidade ou desfrutar o prazer dos bens temporais. A novidade na concepção de Agostinho está no fato de ele novamente antepor uma *voluntas* a essas *voluntates*. A *voluntas* determina sobre as *voluntates* na medida em que as aprova ou as reprova, apropria-se delas ou as rejeita. O *liberum arbitrium voluntatis* é uma manifestação dessa *voluntas* como faculdade de decisão. Como força de tomar decisões a *voluntas* determina quais aspirações da vontade um homem tem, isto é, quais estímulos ele torna eficazes para a ação (Brachtendorf, 2008, p. 167).

De acordo com Brachtendorf, os maniqueístas, em sua teoria sobre a origem do mal, negavam a liberdade da vontade, particularmente em relação às más aspirações. Eles sustentavam que essas aspirações (*voluntates*) provinham do corpo, o qual assumiria o controle quando a alma estivesse distraída. Ao conceberem o corpo como uma formação vinculada a uma ordem material alheia à luz da alma, os maniqueístas sustentavam que, no ato tido como erro, não era o sujeito interior que se movia, mas uma força exterior que nele operava. Desse modo, as inclinações consideradas más não seriam expressão da essência do indivíduo, mas interferência de um “outro princípio”, o que desloca a noção de responsabilidade moral e põe em questão os limites entre o que é próprio do eu e o que nele apenas ressoa.

Em contrapartida, Agostinho defende a ideia de que a vontade humana tem o poder de determinar suas próprias aspirações, ou seja, cada pessoa escolhe suas *voluntates*, sejam elas boas ou más, e, portanto, é responsável por elas. Ele refuta a perspectiva maniqueísta ao afirmar de forma clara a liberdade da vontade em suas escolhas, destacando que é incoerente afirmar que alguém não deseja aquilo que deseja. A vontade é considerada livre porque está sob o controle do sujeito que a exerce, e Agostinho argumenta que não podemos ser livres em relação ao que não podemos controlar, reforçando a responsabilidade individual sobre as aspirações e ações (*Lib. arb.* III, 8, 33). Agostinho destaca que a vontade não é meramente um instrumento passivo para desejos, mas uma instância ativa que aprova ou reprovava suas aspirações. Isso significa que, mesmo diante de influências externas ou internas, a capacidade de escolher e a responsabilidade por essas escolhas permanecem com o agente. Essa visão não apenas reafirma a autonomia da vontade, mas também a coloca como central na discussão sobre moralidade, ao sustentar que cada indivíduo é responsável por suas ações, independentemente das circunstâncias que possam influenciá-las. Dessa forma, a responsabilidade moral está intrinsecamente ligada à liberdade da vontade, pois o agente sempre tem a capacidade de determinar suas escolhas (Brachtendorf, 2008, p. 168-9).

Conforme Brachtendorf, para Agostinho, a liberdade da vontade é essencial para compreender tanto a queda dos anjos e do primeiro casal quanto o conflito interior que marca o ser humano após o pecado. Na queda, o *liberum arbitrium* tornou possível que criaturas que viviam em perfeita união com Deus optassem, por iniciativa própria, por afastar-se d'Ele na busca de autonomia. No ser humano já decaído, essa liberdade torna-se problemática: ele aspira ao bem, mas não consegue realizá-lo de modo pleno por causa da cisão interna de sua vontade. Agostinho também recusa qualquer forma de dualismo maniqueísta, sustentando que os impulsos bons e maus têm origem na própria vontade do indivíduo (Brachtendorf, 2008, p. 169-70).

Com a tese da cisão da vontade. Agostinho se opõe a uma leitura dualista de Paulo. Quando Paulo escreve “pois a carne, em seus desejos, opõe-se ao Espírito, e o Espírito à carne, entre eles há antagonismo, por isso não fazeis o que quereis” (*Gl.* 5,17), não se trata aqui de uma distinção entre espírito e corpo, em que o regente das trevas atua pelo corpo, mas de uma cisão de uma só vontade, que em todo seu querer pertence a uma só pessoa. Sempre vale a noção de que as *voluntates* estão sob o poder daquele que quer. Portanto, a liberdade de vontade nesse sentido prevalece também na situação de cisão da vontade e de fraqueza da vontade daí decorrente. Só que a *voluntas* está agora, por assim dizer, dividida em dois centros de força rivais, dos quais um não possui poder de disposição sobre as *voluntates* queridas pelo outro. A fraqueza de vontade reside, então, no fato de a vontade da boa aspiração não ser suficientemente forte para anular a vontade da má aspiração. Desse modo, a vontade, quando quer se

voltar do mal para o bem, está bloqueada em si mesma. Sua força de vontade não é suficiente para tornar-se totalmente a si própria uma boa vontade (Brachtendorf, 2008, p. 172).

De acordo com Brachtendorf, a ideia agostiniana da divisão da vontade explica como alguém pode abrigar desejos que entram em choque com suas intenções mais profundas, ou ainda como pode pecar “necessariamente” sem perder, por isso, sua liberdade. Ao examinar *Conf. VIII, 23*, ele sustenta que Agostinho distingue dois níveis no ato de querer, o que dá origem a duas formas de liberdade. A primeira diz respeito à relação entre a *voluntas* e as *voluntates*, que, embora possam estar em tensão, permanecem sempre sob a influência da vontade. Dessa forma, a pessoa só persegue aquilo que realmente quer; mesmo ao pecar, ela conserva a capacidade de escolher, já que o faz movida por sua própria inclinação, seduzida pelo prazer e pela força do mal. Segundo Brachtendorf, a “necessidade” mencionada por Agostinho não elimina a liberdade, mas deriva da disposição moral da *voluntas*, que é sempre boa ou má. Assim, o ser humano decaído vive dividido: deseja o mal livremente, mas não dispõe da possibilidade de não o desejar. Embora possa dirigir suas inclinações, carece da força necessária para orientar-se para o bem. Desse modo, o pecado acaba sendo inevitável, pois sua vontade corrompida o conduz ao erro (Brachtendorf, 2008, p. 172-3).

O teólogo de Hipona examina como Deus, a vida e o mal se relacionam, enfatizando que a criação possui uma realidade ontológica própria e que o mal surge como ausência de ser. Ele argumenta que toda forma de vida procede de Deus, que é a fonte primeira da existência, e ressalta que, em sua natureza mais profunda, a vida é essencialmente boa. O mal, porém, não é visto como algo que exista por si mesmo, mas como uma inclinação para a morte – entendida como a distorção da vida, um afastamento voluntário do Criador. Esse distanciamento decorre de uma escolha que contraria a ordem divina, quando a criatura viva passa a buscar sua realização nos bens materiais, em vez de preservar sua relação superior e ordenadora com Deus (*Vera rel. XI, 21*).

A mudança constante nas criaturas mostra que elas possuem uma limitação própria de sua natureza, indicando que somente o Criador é perfeitamente imutável. Tudo o que foi criado é contingente: pode mudar, deteriorar-se e deixar de existir. Essa condição evidencia a distância entre as criaturas e o Ser Supremo. No entanto, essa imperfeição não é um mal por si mesma, mas algo inevitável em tudo aquilo que não é o Sumo Bem. Desse modo, a presença de seres inferiores ou menos perfeitos não se opõe à bondade de Deus; ao contrário, confirma-a, pois até o mais simples grau de existência reflete a bondade divina. A criação, trazida à existência a

partir do nada, manifesta a soberania de Deus, que, com infinita sabedoria, dirige tudo para o bem. Assim, mesmo com suas limitações, as criaturas participam da bondade e da beleza que procedem do Criador. Portanto, o simples fato de algo existir – ainda que de forma limitada e sujeita à mudança – já é, em si mesmo, um testemunho da bondade e perfeição de Deus, ainda que refletido de modo imperfeito (*Vera rel.* XVIII, 35).

Portanto, essa mudança de perspectiva, ao focar na responsabilidade individual e na escolha moral, redefine a relação entre moralidade e sofrimento. Em vez de investigar a natureza intrínseca do mal, a questão é agora tratada como uma questão de atribuição de culpa e justiça. O sofrimento, portanto, não é visto como um fenômeno independente, mas como uma consequência direta das ações pecaminosas, vinculado à dinâmica de causa e efeito moral. Nesse contexto, o mal é compreendido a partir das intenções e decisões humanas, ao invés de ser atribuído a forças externas ou entidades.

2. Liberdade e vontade

A diferenciação entre liberdade e livre-arbítrio, que é fundamental no pensamento de Agostinho, demonstra que a verdadeira liberdade vai além da mera capacidade de escolher, estando relacionada à direção da vontade em busca do bem supremo. Essa concepção, presente em obras como *De libero arbitrio* e *Confissões*, proporciona uma análise mais profunda sobre a conexão entre a vontade humana e a moralidade, estabelecendo uma base teórica sólida para o estudo dessa questão.

Ev. – Se possível, explica-me agora a razão pela qual Deus concedeu ao homem o livre-arbítrio da vontade, já que, caso não o houvesse recebido, o homem certamente não teria podido pecar.

Ag. – Logo, já é para ti uma certeza bem definida haver Deus concedido ao homem esse dom, o qual supões não dever ter sido dado.

Ev. – O quanto me parece ter compreendido no livro anterior, é que nós não só possuímos o livre-arbítrio da vontade, mas acontece ainda que é unicamente por ele que pecamos (*Lib. arb.* II, 1).³

Segundo Agostinho, a liberdade é um dom divino dado por Deus ao ser humano. A partir dessa perspectiva, ele argumenta que o ser humano possui a faculdade do livre-arbítrio,

³ Versão em latim: *Ev.* – Iam, si fieri potest, explica mihi quare dederit Deus homini liberum voluntatis arbitrium: quod utique si non accepisset, peccare non posset. / *Aug.* – Iam enim certum tibi atque cognitum est, Deum dedisse homini hoc, quod dari debuisset non putas? / *Ev.* – Quantum in superiori libro intellegere mihi visus sum, et habemus liberum voluntatis arbitrium, et non nisi eo peccamus.

a qual lhe confere a capacidade de escolher entre o caminho da virtude, justiça, verdade e bondade, alinhando-se à vontade divina, ou seguir os caminhos dos vícios e pecados. Isso leva à questão: por que Deus concederia essa capacidade de livre escolha, se isso poderia resultar na entrada do pecado no mundo? Em outras palavras, como seria possível o mal existir sem essa dádiva do livre-arbítrio? Por que Deus permitiria que os seres humanos tivessem a possibilidade de pecar? (*Lib. arb.* II, 1).

Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. Ora, que ela tenha sido concedida para esse fim, pode-se compreender algo, pela única consideração que se alguém se servir dela para pecar, recairão sobre ele os castigos da parte de Deus. Ora, seria isso uma injustiça, se a vontade livre fosse dada não somente para se viver retamente, mas igualmente para se pecar. Na verdade, como poderia ser castigado, com justiça, aquele que se servisse de sua vontade para o fim mesmo para o qual ela lhe fora dada? (*Lib. arb.* II, 3).⁴

Agostinho argumenta que o propósito essencial do livre-arbítrio é orientado para Deus, o Supremo Bem e a máxima personificação da justiça. A vontade livre do ser humano deve, portanto, se direcionar naturalmente para esse objetivo, embora o indivíduo tenha a possibilidade de rejeitar essa orientação. Ele destaca que a justiça divina, uma das qualidades essenciais de Deus, consiste na aplicação justa das consequências das ações humanas. Dessa forma, cabe ao indivíduo arcar com as consequências de suas escolhas, aguardando de Deus a recompensa por agir corretamente ou a punição por se afastar dos princípios do bem, da verdade e da retidão. Porém, surge a dúvida sobre a justiça de ser punido ou recompensado por algo que foi concedido de maneira involuntária, como o livre-arbítrio. Agostinho resolve essa questão ao afirmar que tanto o castigo quanto a recompensa seriam injustos se o ser humano não tivesse a capacidade de escolher livremente. Assim, a justiça é inerente tanto à punição quanto à recompensa, pois ambas têm sua origem em Deus (*Lib. arb.* II, 3).

Em contraste com a visão de Agostinho sobre o livre-arbítrio, que é concedido por Deus para que os seres humanos possam realizar boas ações, Evódio expressa uma certa dúvida e insegurança quanto à genuinidade desse dom. Ele questiona a autenticidade do livre-arbítrio,

⁴ Versão em latim: Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere. Ad hoc autem datam vel hinc intellegi potest, quia si quis ea usus fuerit ad peccandum, divinitus in eum vindicatur. Quod iniuste fieret, si non solum ut recte viveretur, sed etiam ut peccaretur, libera esset voluntas data. Quomodo enim iuste vindicaretur in eum, qui ad hanc rem usus esset voluntate, ad quam rem data est? Nunc vero Deus cum peccantem punit, quid videtur tibi aliud dicere nisi, Cur non ad eam rem usus es libera voluntate, ad quam tibi eam dedi, hoc est ad recte faciendum? Deinde illud bonum, quo commendatur ipsa iustitia in damnandis peccatis recteque factis honorandis, quomodo esset, si homo careret libero voluntatis arbitrio?

visto que ele também permite a possibilidade de ações erradas. Para Evódio, se o livre-arbítrio realmente cumprisse sua promessa original de uma vida de total honestidade e integridade, sem qualquer tipo de ambiguidade, todos os seres humanos deveriam ser incapazes de fazer o mal por meio de sua própria vontade (*Lib. arb.* II, 4). Embora Agostinho reconheça que, em Deus, tudo tem uma razão de ser, e que há motivos suficientes para Deus conceder o livre-arbítrio ao homem, ele expõe sua posição de maneira a abordar esse dilema:

mas sendo certo que o próprio Deus nos deu essa vontade livre, qualquer seja a forma como recebemos esse dom, devemos confessar que Deus não estava obrigado de não-lo dar como foi dado nem de modo diferente. Na verdade, quem no-lo deu foi Aquele a quem de modo algum podemos criticar com justiça as ações (*Lib. arb.* II, 4).⁵

No Livro VIII das *Confissões*, Agostinho aborda a complexa interação entre vontade, hábito e a busca pela transformação espiritual, expondo um dilema existencial profundo. Apesar de sua dedicação à fé cristã e da sensação de paz que ela lhe proporciona, ele se vê preso a padrões comportamentais profundamente enraizados, descritos como “grilhões” criados pela sua própria vontade. A luta interna que ele narra revela como os hábitos, uma vez formados, podem se tornar compulsões que aprisionam a liberdade de escolha. Agostinho reconhece que a mudança de vida não depende apenas de desejar, mas de desejar de maneira firme e resoluta, um desafio que se torna ainda mais angustiante ao perceber que suas fraquezas o mantêm preso a uma vontade instável. Essa experiência o leva a questionar a natureza do livre-arbítrio: se, em seus momentos de fraqueza, ele não consegue desejar o que sabe ser verdadeiramente melhor, onde se encontra a verdadeira liberdade? (*Conf.* VIII, 10).

A complexidade da vontade humana é claramente evidenciada pelo contraste entre a obediência do corpo a desejos simples e a dificuldade de cumprir desejos mais profundos e significativos. Embora o corpo responda facilmente a comandos triviais, como arrancar cabelos ou abraçar os joelhos, há uma desconexão quando se trata de realizar mudanças mais substanciais. Mesmo com um desejo profundo de agir de forma significativa, a vontade nem sempre se traduz em ação. Essa frustração revela o paradoxo da vontade: enquanto o corpo obedece prontamente a comandos simples, a alma enfrenta dificuldades para realizar seus desejos mais profundos. A verdadeira liberdade, então, reside na capacidade de alinhar os desejos internos com as ações externas, destacando a dificuldade de transformar anseios importantes em realidade (*Conf.* VIII, 20).

⁵ Versão em latim: Si vero certum est quod ipse illam dederit, oportet fateamur, quoquo modo data est, neque non dari, neque aliter dari eam debuisse quam data est. Ille enim dedit, cuius factum recte reprehendi nullo pacto potest.

A vontade livre não é um bem absoluto nem um mal em si; ela ocupa uma posição intermediária, pois sua natureza é boa, mas seus efeitos podem ser benéficos ou prejudiciais conforme o uso que o indivíduo faz dela. Diferentemente de virtudes como justiça ou temperança, que deixam de existir quando são distorcidas, a vontade permanece inteira mesmo quando usada de modo inadequado, já que é autônoma e responsável por suas próprias escolhas, assim como a razão é fonte do conhecimento e a memória guarda nossas experiências. Por isso, o mau uso desse bem deriva exclusivamente dela e, paradoxalmente, é essa possibilidade de erro que torna possível seu uso correto e a felicidade que dele pode decorrer. Quando a vontade se orienta para o bem imutável – a verdade – ela conduz à vida feliz, o bem supremo do ser humano; mas, quando se desvia, transforma-se em negação desse bem e, conseqüentemente, em negação de si mesma (Gilson, 2010, p. 27).

Desse modo, a análise da vontade humana e sua tendência para bens mutáveis leva a uma reflexão profunda sobre a liberdade e a culpabilidade moral. Agostinho defende que a vontade humana é a única responsável por se afastar do Bem imutável e se voltar para as criaturas, sendo esse movimento voluntário e não natural. Ao comparar a inclinação da alma com a queda de uma pedra, Agostinho ressalta que, enquanto a pedra não pode evitar seu movimento para baixo, a alma tem o poder de escolher não se afastar de Deus. O movimento da pedra é natural e inevitável, mas o da alma é uma escolha livre, tornando-se culpável quando prefere bens inferiores aos superiores. Essa distinção sublinha a responsabilidade moral da alma, já que uma ação determinada por uma necessidade natural não é culpável, enquanto uma escolha voluntária o é. Assim, a culpabilidade humana está fundamentada na liberdade de escolher entre o bem e o mal, e reconhecer essa liberdade é essencial para entender a responsabilidade moral. Agostinho enfatiza que, sendo esse movimento da vontade voluntário, é crucial não só reconhecer a culpabilidade, mas também reprimir a inclinação para bens mutáveis e orientar a vontade para os bens eternos, conduzindo-a ao gozo do Bem imutável. Esse argumento reforça a importância da liberdade na formação da moralidade humana e a necessidade de direcionar a vontade para aquilo que é eternamente bom e verdadeiro (*Lib. arb.* III, 2).

Considerações finais

Conforme abordamos neste artigo, a reflexão de Agostinho sobre a natureza do mal está profundamente entrelaçada com as questões da liberdade e da vontade humana. O mal, para

Agostinho, não é uma substância independente ou uma força autônoma, mas sim uma privação do bem, algo que surge da escolha livre do ser humano em se afastar de Deus e dos bens supremos. Assim, o mal não é algo criado ou imposto, mas uma consequência da liberdade dada por Deus, que permite ao ser humano optar entre o bem e o mal. Nesse contexto, a liberdade é essencial, pois possibilita ao ser humano a responsabilidade moral sobre suas escolhas.

A vontade humana exerce um papel central nessa dinâmica, pois é por meio dela que se dá a escolha entre os caminhos do bem ou do mal. Embora o ser humano tenha a capacidade de escolher, conforme refletido nas *Confissões*, essa escolha nem sempre é direcionada para o bem supremo, uma vez que a vontade pode ser corrompida por desejos e hábitos inferiores. No entanto, conforme vimos, a verdadeira liberdade, para Agostinho, reside na capacidade de orientar a vontade para o bem imutável, para Deus, sendo isso um processo constante de luta e transformação antropológica.

Em síntese, a análise de Agostinho sobre o mal, a liberdade e a vontade nos levam a concluir que o mal não pode ser compreendido como algo externo ao ser humano, mas como uma consequência das escolhas feitas em liberdade. Ao agir de forma errada, o ser humano se afasta de Deus e do bem eterno, mas a verdadeira liberdade reside justamente na capacidade de retornar a esse bem supremo. Assim, a busca pelo bem, a retificação da vontade e o alinhamento com Deus são essenciais para a superação do mal e para a vivência de uma liberdade autêntica, conforme a visão agostiniana.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *A natureza do bem [nat. b.]; O castigo e o perdão dos pecados; O batismo das crianças*. Trad. Adauri Fiorotti e D. Paulo A. Mascarenhas Roxo. São Paulo: Paulus, 2019. (Patrística)

AGOSTINHO, Santo. *A ordem [ord.]*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística)

AGOSTINHO, Santo. *Confissões [conf.]*. Trad. Lorenzo Mammi São Paulo: Penguin; Cia. das Letras, 2017.

AGOSTINHO, Santo. De la verdadera religión [*vera rel.*]. Trad. P. Victorino Capánaga. In: AGOSTINHO, Santo. *Obras completas de san Agustín*. Vol. 4. Madri: BAC, 1948.

AGOSTINHO, Santo. De libero arbitrio [*lib. arb.*]. In: AGOSTINHO, Santo. *S. Aurelii Augustini opera omnia: patrologiae latinae elenchus*. Vol. [PL] 32. [S.l.]: Città Nuova, [s.d.]. Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/pl_32.htm. Acesso em: 1 dez. 2025.

AGOSTINHO, Santo. *De natura boni contra Manichaeos* [*nat. b.*]. In: AGOSTINHO, Santo. *S. Aurelii Augustini opera omnia: patrologiae latinae elenchus*. Vol. [PL] 42. [S.l.]: Città Nuova, [s.d.]. Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/pl_42.htm. Acesso em: 1 dez. 2025.

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio* [*lib. arb.*]. Trad. Nair de Assis Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística)

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

EVANS, Gillian Rosemary. *Agostinho sobre o mal*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2010.

RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.