

# A SEPARAÇÃO IGREJA-ESTADO NA DOCTRINA SOBRE A TOLERÂNCIA DE JOHN LOCKE

## THE SEPARATION OF CHURCH AND STATE IN THE LOCKEAN DOCTRINE OF TOLERATION

Daniela Amaral dos Reis<sup>1</sup>

**Resumo:** A liberdade religiosa foi um dos temas mais debatidos no século 17 na Inglaterra. Essa questão estava intimamente relacionada com o problema da extensão da jurisdição civil ou, ainda, da relação entre o poder civil e o poder eclesiástico. John Locke participou ativamente das discussões da época. Ele dedicou vários escritos ao tema, entre eles a *Carta sobre Tolerância (1689)*. Nela está presente um dos argumentos lockianos em defesa da tolerância que mais influenciou a modernidade, a saber, a distinção Igreja-Estado. O objetivo deste artigo é analisar a separação entre a comunidade política e a comunidade eclesiástica pela diferenciação entre suas finalidades, objetos e instrumentos, tal como o filósofo a desenvolve na *Carta* e no *Segundo Tratado*, a fim de alcançar as bases racionais da sua doutrina.

**Palavras-chave:** Tolerância. Liberdade religiosa. Igreja e Estado. Poder político e poder eclesiástico.

**Abstract:** Religious freedom was one of the most controversial issues in the seventeenth century in England. Such matter was closely related to the problem of the extension of the civil jurisdiction or, also, to the relation between civil power and the ecclesiastic power. John Locke actively participated in debates of the time. He dedicated numerous pieces of writing to the theme. We can point out, among them, *A Letters concerning Toleration (1689)*. In this work the philosopher presented one of his most important argument defending tolerance – the difference between Church and State –, therefore, influencing modernity as a whole. The main objective of this article is to analyze the separation of Church and State argument as it can then be found in the *Second Treatise* and in this *Letter* due to the political and ecclesiastic communities differences in aims, objects and instruments, without which Locke's doctrine of tolerance would loose its rational value.

**Keywords:** Toleration. Liberty of religion. Church and State. Political power and ecclesiastical power.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia Política pela Universidade de São Paulo. Professora da Faculdade de Direito de Sorocaba. Professora da Graduação e da Pós-Graduação da ESAMC Sorocaba. E-mail: danielaamaraldosreis@gmail.com

## **1. Introdução**

A separação entre Igreja e Estado é um dado das atuais democracias. Ela é, sem dúvida, uma das condições mais importantes para que haja tolerância religiosa em uma comunidade política.

A possibilidade da separação dessas duas comunidades foi um dos objetos de maior discussão do século 17. John Locke (1632-1704) participou ativamente dessa polêmica. Ele produziu algumas obras que foram essenciais para a sustentação de que a comunidade política e a comunidade eclesiástica não se confundem, sendo a mais conhecida a *Carta sobre Tolerância* (1689).

Apesar de definir os limites entre a esfera religiosa e a esfera civil nessa obra de 1689, a finalidade meramente secular do Estado encontra-se fundamentada filosoficamente no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (1690). Daí a necessidade de se recorrer, no presente artigo, não só ao texto da *Carta*, como ao texto do *Segundo Tratado*, para que se reconstrua a idéia de poder público limitado, sem a qual permaneceria a confusão entre o âmbito público (civil) e âmbito privado (religioso), na obra do filósofo.

Antes disso, vamos fazer uma breve exposição sobre os empecilhos que as doutrinas intolerantes da época – principalmente as que pregavam a unidade Igreja-Estado – impunham ao exercício da liberdade de religião dos indivíduos. Isso tudo para que se possa ter uma noção da importância prática da teoria da tolerância de Locke.

## **2. Confusão entre Igreja e Estado: prejuízo à liberdade religiosa**

No início da *Carta sobre Tolerância* ou, mais corretamente, da *Epistola de Tolerantia* – uma vez que sua primeira versão foi escrita em latim – Locke expõe uma noção que sintetiza os seus argumentos mais importantes em defesa da tolerância religiosa: a distinção entre Estado e Igreja. Nela o filósofo (1965, p. 92) escreve:

Mas, para que ninguém refira como pretexto para uma perseguição e uma crueldade pouco cristãs a preocupação do Estado e o respeito pelas leis; para que, em contrapartida, outros, em nome da religião, não busquem a

licença dos costumes e a impunidade dos seus crimes; para que, digo eu, ninguém, quer como súbdito fiel do príncipe, quer como crente sincero, a imponha a si ou aos outros, julgo que é preciso, antes de mais nada, distinguir entre os assuntos da cidade e os da religião e definir os limites exactos entre a Igreja e o Estado.

A preocupação de distinguir a comunidade política da eclesiástica já havia aparecido em textos anteriores do autor. Um deles é datado de 1676. Nele o filósofo (1954, p. 275, tradução nossa) escreve:

Para estabelecer a paz dos locais onde há diferentes opiniões religiosas, duas coisas devem ser perfeitamente distinguidas: religião e governo, e suas espécies de oficiais, magistrados e ministros, e suas províncias [...]; o magistrado deve apenas visar a paz e segurança do Estado, os ministros devem estar apenas preocupados com a salvação da alma, e se estes últimos fossem proibidos de se intrometer com a composição e execução das leis em sua prédica, provavelmente nós estaríamos muito mais tranquilos.

A necessidade de fazer a distinção entre Igreja e Estado tornou-se mais evidente a partir dos atos intolerantes, praticados na década de 1670, na Inglaterra. Nesse mesmo ano, o “Parlamento aprovou um novo *Conventicle Act* mais rigoroso que o precedente contra os não-conformistas” (POLIN, 2004, p. 64, tradução nossa). Do mesmo modo, após a tentativa frustrada de Carlos II de instituir uma certa tolerância religiosa, através da *Declaration of Indulgence*, de 1672, foi imposto o *Test Act*, “que obrigou daí por diante a todos os detentores de ofícios o uso dos sacramentos segundo os ritos anglicanos, a denúncia do dogma da transubstanciação à moda católica e um sermão de consolação” (POLIN, 2004, p. 65, tradução nossa). Esses eventos indicam que o maior obstáculo à realização da tolerância era “o exercício da força contra os dissidentes pelo Estado por meio do comando dos bispos” (HARRIS, 1998, p. 163, tradução nossa).

Desde a composição do *Ensaio sobre a Tolerância* – obra escrita pelo filósofo em 1667 – , Locke procurou afastar da jurisdição do magistrado as coisas de ordem religiosa. Para tanto, ele (1993, p. 186, tradução nossa) limitou o poder do magistrado ao âmbito das coisas civis: o poder civil é instituído “apenas para preservar os homens neste mundo da fraude e da violência uns dos outros” e “este é o fim de se instituir um governo”. No entanto, este fim secular do Estado, exposto pelo filósofo como fundamental na

argumentação deste *Ensaio* e como indiscutível<sup>2</sup>, ao contrário do que pretendia o autor, não era incontestável e, muito menos, óbvio no século XVII.

Na época, aceitava-se, com frequência, a idéia de que o magistrado tinha o dever de cuidar do bem estar espiritual dos súditos. É o que lemos na citação feita por Harris do pensamento de Richard Baxter (*apud* HARRIS, 2002, p. 187-188): “ele [Baxter] considera que uma parte ‘elevada’ do trabalho do magistrado consiste ‘em promover o serviço de Deus e a salvação dos homens, e também que isto é um fim de sua magistratura mais importante que o mero bem comum corporal”.

A obrigação de o Estado promover a religião antes mesmo dos interesses terrenos já estava presente na obra de Richard Hooker (1997, p. 132):

[...] E que, sendo a alma a parte mais valiosa do homem, as sociedades humanas devem se preocupar mais com o que afeta a alma do que com coisas temporais que a vida possa necessitar. Nenhuma outra prova se faz necessária para mostrar que o homem deva primeiro almejar o reino de Deus: portanto de tudo oferecido pelas comunidades o espiritual deve prevalecer sobre as coisas temporais. E de todas as coisas espirituais, a religião é a principal.

Embora Hooker admita que Igreja e Estado<sup>3</sup> sejam entes distintos tendo, por conta disso, diferentes definições<sup>4</sup>, ainda assim eles guardam uma relação estreita entre si<sup>5</sup>. É, por isso, que, na vida concreta, eles não podem ser separados com rigidez. Essa unidade se dá quando uma sociedade de homens unidos em uma forma pública de governo exerce o cristianismo<sup>6</sup>. Segundo Hooker, uma Igreja, em sentido estrito, é aquela que professa a

---

<sup>2</sup> “To clear the way to this I shall lay down this for a foundation which I think will not be questioned or denied [...] That the whole trust, power, and authority of the magistrate is vested in him for no other purpose but to be made use of for the good, preservation, and peace of men in that society over which he is set...” Ibidem, p. 186.

<sup>3</sup> “A commonwealth we name it simply in regard of some regiment or policy under which men live; a church for the truth of the religion which they profess...” HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*. Great Britain: Cambridge University Press, 1997, p. 135.

<sup>4</sup> “A church and a commonwealth we grant are things in nature the one distinguished from the other. A commonwealth is one way, and a church another way, defined.” Ibidem, p.129.

<sup>5</sup> “The difference therefore either of affaires or offices ecclesiastical from secular, is no argument that the Church and the commonwealth are always separate and independent the one on the other...” Ibidem, p. 133..

<sup>6</sup> “The Church and the commonwealth therefore are in this case personally one society, which society being termed a commonwealth as it liveth under whatsoever form of secular law and regiment, a church as it hath the spiritual law of Jesus Christ.” Ibidem, p. 133.

verdadeira religião, ou seja, a religião Cristã<sup>7</sup>. Uma vez que o Estado “é condição para que o homem alcance sua perfeição e, como esta perfeição culmina no sobrenatural,”<sup>8</sup> então cabe a ele sustentar a verdadeira religião,<sup>9</sup> que é fonte de justiça e de harmonia<sup>10</sup>.

Baseando-se nessa idéia é que alguns sacerdotes da Igreja Anglicana exigiam que o Estado inglês promovesse o anglicanismo e proibisse as religiões dissidentes. A Igreja da Inglaterra concebia-se como a verdadeira Igreja, uma instituição de linhagem divina, eleita por Deus e mantida por Ele, através de sua graça.<sup>11</sup> “A graça operava em particular para unir os membros da igreja em um todo sob a supremacia de Cristo.”<sup>12</sup> Se Jesus era o cabeça desse corpo, a organização episcopal, bem como os ritos da Igreja, tinham caráter divino, isto é, indiscutível.<sup>13</sup> Todos aqueles que se distanciavam dela não se afastavam meramente de um corpo construído por homens, mas do próprio Deus. Nesse sentido, a força para reconduzir os não-conformistas rumo ao caminho divino e, por conseguinte, ao caminho da salvação, parecia algo legítimo.

A unidade Igreja e Estado, tão comumente afirmada no século XVII<sup>14</sup>, torna impossível a existência da tolerância religiosa. Uma vez que o projeto de Locke, na *Carta sobre Tolerância*, é defender a liberdade de religião, o autor se propõe a distinguir essas

---

<sup>7</sup> “Truth of religion is that proper difference whereby a church is distinguished from other politic societies of men [...] With us therefore the name of a church importeth only a society of men, first united into some public form of regiment, and secondly distinguished from other societies by the exercise of Christian religion.” Ibidem, p. 130.

<sup>8</sup>FORRESTER, Duncan. Richard Hooker, In :STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Org.). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 348.

<sup>9</sup> “... Only the commonwealth of Israel, which had the truth of religion, was in that respect the Church of God [...] as a politic society it doth maintain religion; as a church, that religion which God hath revealed by Jesus Christ.” Ibidem, p. 130.

<sup>10</sup>FORRESTER, Duncan. Richard Hooker, In :STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Org.). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 347.

<sup>11</sup> “Indeed the ecclesia Anglicana was not only a true church, but in an important sense *the* true church. It embodied a direct lineage from God [...] The Anglican case rested on the view that the church was the vessel of God’s grace.” HARRIS, Ian. *The mind of John Locke*. , Ed. rev. New York: Cambridge University Press, 1998 p. 165-166.

<sup>12</sup>Ibidem, p. 165.

<sup>13</sup> “Christ was the ‘head’ because according to the thought of the day the head was understood to be that which gives the body life and because Christ was the conduit of divine authority to the Church. Under His influence Christian’s made a unity [...] In the more prosaic style of Bishop Overall’s convocation book [Christ] was also to be the Head ruling the church visibly by means of the bishops, priests and ministers. He appointed Episcopacy, in its turn, represented Him and it could be said that the bishop was ‘apt [...] to signifie a Principle of Unity, and to represent God and Christ under the notion of a Head’”. Ibidem, p. 165.

<sup>14</sup> “ ‘A religião é o único alicerce firme para todo o poder’, dissera Carlos I. ‘A Igreja e o Estado apóiam-se e assistem-se mutuamente’, escreveu o bispo Goodman. ‘O Estado paga o clero, e assim este depende do Estado’, afirmou, com mais crueza, Hugh Peter.” HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 110.

duas sociedades quanto às suas finalidades, origens, os seus objetos e instrumentos<sup>15</sup> para que nenhuma delas usurpe o poder da outra. Seu primeiro passo nessa empreitada é limitar o poder político à esfera dos interesses civis. É o que podemos ler neste trecho: “o Estado é uma sociedade de homens constituída unicamente com o fim de conservar e promover os seus bens civis.”<sup>16</sup>

O fim secular do Estado já havia sido afirmado no *Ensaio sobre a Tolerância*. No entanto, na *Carta* esse argumento goza de um status superior, uma vez que é fruto de uma investigação acerca da fonte *de direito* do poder civil. Locke não se apóia, portanto, nem na tradição, nem numa descrição histórica – que têm sempre um valor relativo – para afastar as questões religiosas e tudo o que não for essencial para manter a paz civil do poder do magistrado, mas em um argumento racional, que é desenvolvido no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. E é isso que faz da distinção entre Estado e Igreja da *Carta* um argumento filosófico e não uma mera defesa circunstancial da limitação do poder civil e da tolerância.

No *Segundo Tratado* podemos encontrar, portanto, a explicação de como a comunidade política pode ser entendida como uma organização secular, isto é, sem nenhum poder sobre a religião, quando seu exercício não afetar a ordem civil. É por isso que vamos recorrer aos capítulos dessa obra para reconstruir a idéia de poder civil limitado, presente na *Carta*. Esse recurso também se justifica pelo fato de que os *Dois Tratados* “foram escritos por volta de 1679-1680, e depois retomados e modificados por ocasião da segunda revolução inglesa” (MICHAUD, 1991, p. 33) – embora tenham sido publicados apenas em 1690 –, enquanto a *Carta* foi composta somente em 1685-1686<sup>17</sup> e publicada em 1689.

### **3. O Estado como comunidade secular no *Segundo Tratado***

No capítulo I do *Segundo Tratado*, Locke (2001, p. 381) conceitua o poder político:

O poder político é o direito de editar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de

---

<sup>15</sup> “Quem confunde duas sociedades tão diferentes pela sua origem, pelo seu fim, pelo seu objeto, mistura as coisas mais diametralmente opostas, o céu e a terra.” LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1965, p. 100.

<sup>16</sup>Ibidem, p. 92.

<sup>17</sup>RAYMOND, Polin. Introdução. In: *Cartas sobre tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004, p. 29.

tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público.

Neste trecho, o filósofo (2001, p. 458; 382) declara que a finalidade do poder civil é assegurar a propriedade dos súditos e sempre em vista do bem público. Por propriedade aqui ele entende “a vida, a liberdade e os bens” dos seres humanos. O fim secular do Estado é resultado da investigação feita pelo autor acerca da origem de direito do poder estatal. Para melhor investigá-la, ressalta Locke, é preciso “considerar o estado em que todos os homens naturalmente estão.”

Segundo o filósofo (2001, p. 382), todos os seres humanos nascem livres e iguais. A liberdade consiste na faculdade que os indivíduos têm de “regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei de natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem.” Apesar de o estado de natureza ser marcado pela liberdade humana, ele não é uma condição de licenciosidade, uma vez que as ações humanas se encontram limitadas pela lei natural, que é obrigatória e efetiva.<sup>18</sup> E esta lei, que é a razão, “ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses” (LOCKE, 2001, p. 384).

Do mesmo modo, por natureza, há igualdade entre os indivíduos. Essa consiste na reciprocidade de “todo poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer” (LOCKE, 2001, p. 382). Isso significa que nenhuma pessoa nasce subordinada ao poder de outrem. Esses atributos da natureza humana são, portanto, essenciais para entendermos em que se funda o poder civil. Se os homens são livres e iguais, a instituição de uma autoridade entre eles só pode ser legítima se baseada no consentimento dos subordinados.<sup>19</sup>

Realmente, afirma Locke (2001, p. 472), “o que inicia e de fato constitui qualquer sociedade política não passa do consentimento de qualquer número de homens livres

---

<sup>18</sup> “O estado de natureza tem para governá-lo uma lei de natureza, que a todos obriga [...] E para que todos os homens sejam impedidos de invadir direitos alheios e de prejudicar uns aos outros, e para que seja observada a lei de natureza, que quer a paz e a conservação de toda a humanidade, a responsabilidade pela execução da lei de natureza é, nesse estado, depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei em tal grau que impeça sua violação.” (Ibidem, p. 384 e 385).

<sup>19</sup> “Sendo todos os homens, como já foi dito, naturalmente livres, iguais e independentes, ninguém pode ser privado dessa condição nem colocado sob o poder político de outrem sem seu próprio consentimento.” Ibidem, p. 468.

capazes de uma maioria no sentido de se unirem e incorporarem a uma tal sociedade.” Então, é no acordo entre um certo número de indivíduos que se funda a criação de um corpo único, que passa a ter o poder de agir em nome da totalidade de seus membros.<sup>20</sup> Isto é, através desse pacto nasce uma instância de poder superior entre os indivíduos, ao qual todos os pactuantes devem obediência. Todavia, essa autoridade que a comunidade tem sobre os seus súditos não é ilimitada. Pelo contrário, ela sofre limites e estes não resultam pura e simplesmente da idéia de consentimento,<sup>21</sup> mas da existência de uma moralidade objetiva na condição natural.

Um exemplo de que essa idéia por si só não dá conta de restringir o poder estatal é a teoria política de Hobbes. No *Leviatã*, o poder civil tem origem num pacto social<sup>22</sup>. Não obstante, o poder que dele resulta é absoluto<sup>23</sup>. Em contrapartida, para Locke (2001, p. 501), o poder supremo do Estado, que é o legislativo, no *Segundo Tratado sobre o governo Civil*, não é absoluto e nem arbitrário.

No estado de natureza, ninguém tem um poder irrestrito sobre si ou sobre outrem. A lei natural ordena que todos se preservem, assim como a todo o resto da humanidade, quando sua preservação não estiver em jogo. Desse modo, ela garante a cada um o direito de se conservar e de promover a conservação de seus semelhantes, e torna defeso todo ato lesivo contra esse direito. Levando em consideração que o poder da sociedade política é a soma dos poderes restritos dos indivíduos transferidos no pacto social, então o poder da comunidade ou do governo civil limita-se a assegurar a preservação dos homens. Ele não pode ser instituído para prejudicar a fruição dos bens dos súditos. É o que afirma Locke (2001, p. 505): “trata-se de um poder [o poder do legislativo] desprovido de qualquer outro

---

<sup>20</sup>Ibidem, p. 469.

<sup>21</sup> É o que afirma Polin: “La véritable limite du pouvoir suprême ne suit donc pas du fait d’un consentement en tant que tel, si irrévocable soit-il, mais du cadre et, pour ainsi dire, de l’ordre du monde au sein duquel il a été accordé et que lui est imposé, sous la forme d’une obligation, par la loi de nature.” POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960, p. 210.

<sup>22</sup> “Considera-se que uma república tenha sido *instituída* quando uma *multidão* de homens concorda e *pactua* ...” HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 148.

<sup>23</sup> “Pois graças a esta autoridade que lhe é dada [à República] por cada indivíduo na república, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros [...] Mas poderia aqui objetar-se que a condição de súdito é muito miserável, pois se encontra sujeita à lascívia [...] daqueles que detêm nas suas mãos poder tão ilimitado.” Ibidem, p. 147 e p. 157.



fim senão a preservação e, portanto, jamais pode conter algum direito de destruir, escravizar ou empobrecer deliberadamente os súditos.”

Além disso, mesmo que os homens pudessem entregar um poder absoluto e arbitrário ao magistrado, seria irracional fazê-lo. Neste caso, eles estariam trocando sua condição natural de liberdade e igualdade por uma condição muito pior, na qual estariam desarmados contra os abusos de uma vontade arbitrária superior (LOCKE, 2001, p. 508).

Apesar de o homem ter por natureza direito à vida, à propriedade, à liberdade, o estado de natureza apresenta alguns inconvenientes que tornam incerto o gozo desses direitos. Segundo o filósofo (2001, p. 494), as desvantagens dessa condição pré-política são: a ausência “de uma lei estabelecida, fixa e conhecida [...], medida comum para solucionar todas as controvérsias entre eles”; falta de um “juiz conhecido e imparcial”; e inexistência “de um poder para apoiar e sustentar a sentença quando justa e dar a ela a devida execução” (LOCKE, 2001, p. 496-497). Em razão da condição de insegurança do estado natural, os homens almejam “unir-se em sociedade com os outros que já se encontram reunidos [...] para a mútua conservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de propriedade.” (LOCKE, 2001, p. 495). Isso quer dizer que Locke explica a necessidade da sociedade política e do “governo em função de exigências terrenas” (HARRIS, 2002, p. 201, tradução nossa). Com isso, ele justifica a existência da autoridade civil “em termos desprovidos de conotação espiritual.”

A comunidade política nasce, portanto, para a preservação da propriedade dos homens, relacionada exclusivamente com os *bens deste mundo*. Se os indivíduos entregam à comunidade o poder de governá-los para a realização de certo fim, então se conclui que esse poder está limitado por esse mesmo fim. Locke (1965, p. 115) trata aqui do limite funcional do poder político. É o que ele afirma no seguinte trecho: “posto isto, é fácil compreender em vista de que fins se rege a prerrogativa que o magistrado tem de legislar: é o bem público terrestre, isto é, temporal, que é ao mesmo tempo a única razão de formar uma sociedade e o único fim da constituição do Estado”.

Para “assegurar a todo o povo e a cada súbdito em particular, mediante leis impostas igualmente a todos, a boa preservação e a posse de todas as coisas que se relacionam com esta vida”, o governo civil é munido do poder coercitivo (LOCKE, 1965, p. 115). Este resulta da transferência de cada indivíduo do poder natural de punir as transgressões da lei

natural.<sup>24</sup> O uso da força da comunidade é entregue ao magistrado para fazer valer “os comandos da lei de natureza, que têm um teor secular, a saber, a conservação de si e dos outros” (HARRIS, 2002, p. 204). Isto significa que a matéria de competência da autoridade civil restringe-se aos negócios terrenos, excluindo-se dela as questões espirituais.

Assim sendo, os indivíduos confiam uma determinada função ao poder supremo, que pode estar nas mãos de quem quer que a comunidade tenha escolhido. Estando esse poder na condição de fiduciário, ele não pode se furtar de cumprir sua obrigação e nem agir além de seu direito. Caso isso ocorra, Locke ressalta, cabe à sociedade retirar o poder concedido àquele que dele abusou, retomá-lo e entregá-lo a outro órgão, capaz de cumprir com seu encargo. Nas palavras do filósofo (2001, p. 518-519):

A sociedade política conserva perpetuamente um poder supremo de salvaguardar-se das tentativas e propósitos de qualquer pessoa, mesmo de seus próprios legisladores, sempre que estes sejam tolos ou perversos o bastante para conceber e levar a cabo planos contrários às liberdades e propriedades dos súditos.

Ao contrário de suas obras de juventude, o *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* contempla o direito de resistência. O poder legislativo só é supremo sob a condição de garantir a propriedade dos súditos. Quando por corrupção ou ambição o governo atenta contra esse direito ou contra a liberdade (inclusive a de religião) dos indivíduos, perde sua supremacia e, com isso, o direito de legislar sobre eles. Ao usar da força sem autoridade, coloca-se em estado de guerra com eles. E, como afirma Locke (2001, p. 523), “em todos os estados e condições, o verdadeiro remédio para a *força* sem autoridade é opor-lhe a força”. Nesse caso, o *pactum subjectionis* é rompido e, com isso, o direito de legislar do magistrado e o dever de obedecer dos súditos se desfazem. Os indivíduos não estão mais obrigados à obediência, podendo contrapor-se às leis civis do mesmo modo que se opõem à vontade privada de alguém que pretende ferir ou colocar em risco seus direitos. É o que lemos a seguir:

Mas, se a lei é sobre os assuntos situados fora do domínio do magistrado, por exemplo, obrigar o povo, ou uma parte dele, a abraçar uma religião estrangeira ou a mudar de ritos, os que pensam de modo diverso não estão

---

<sup>24</sup>LOCKE, 2001, p. 458.

obrigados por esta lei, já que a sociedade política foi fundada apenas para conservar cada particular na posse dos bens desta vida, e não para outro fim (LOCKE, 1965, 115).

Apesar de prever o apelo à força contra o governo, o autor ressalta que esse recurso não é arbitrário. Em primeiro lugar, ele (1965, p. 565) só se justifica contra a “força injusta e ilegítima” do magistrado. Caso contrário, Locke estaria fazendo apologia à rebelião e não uma defesa do direito de resistência. Se assim fosse, todos os governos estariam em perigo constante e a anarquia seria a regra nas comunidades, impedindo que o homem pudesse realizar, da melhor maneira possível, seu dever de se preservar. Em segundo lugar, é preciso que o ato ilegal do poder supremo atinja a maioria do povo ou, se envolver apenas uma parcela dele, que tenha consequências funestas para a comunidade em geral. É o que o filósofo (1965, p. 569) afirma neste trecho:

Se, porém, qualquer desses atos ilegais se estender à maioria do povo, ou se o malefício e a opressão recaírem apenas sobre uns quantos, mas em casos tais que os precedentes e as consequências pareçam ameaçar a todos e estes se convençam de que suas leis, e com elas seus haveres, liberdades e vidas, correm perigo, e talvez até sua religião, não sei dizer como poderiam ser impedidos de resistir à força ilegal usada contra eles.

Além disso, a resistência só é legítima quando o propósito de abusar do poder por parte do magistrado for visível. E isso, ressalta Locke (2001, p. 583), só pode ser verificado “quando uma longa série de abusos, prevaricações e ardis” tenderem numa mesma direção, a saber, a violação da liberdade e da propriedade dos súditos.

Assim sendo, quando o magistrado age sem autoridade pode ser combatido. No entanto, o direito de julgar se os atos do governo não corresponderam ao seu encargo, cabe à sociedade e não meramente aos indivíduos, enquanto particulares. Ao agir como um tirano, o magistrado perde seu poder que retorna às mãos da sociedade, pois foi a ela que os indivíduos entregaram os poderes que a lei natural lhes concedeu<sup>25</sup>. Isso quer dizer que a dissolução do governo não implica necessariamente a dissolução da sociedade<sup>26</sup>. Esta

---

<sup>25</sup> “O poder que cada indivíduo deu à sociedade quando nela ingressou não pode jamais retornar aos indivíduos enquanto durar essa sociedade, permanecendo-se para sempre na comunidade. Pois, sem isso, não poderá haver comunidade nem sociedade política, o que é contrário ao acordo original.” Ibidem, p. 600-601.

<sup>26</sup> A diferença entre a dissolução do governo e a da sociedade está explícita no capítulo XIX, do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*.

permanece intacta e a ela compete confiar o poder supremo a quem julgue capaz de cumprir a incumbência de garantir a propriedade dos súditos (LOCKE, 2001, p. 601).

#### **4. A Igreja como comunidade livre e voluntária**

No início da *Carta sobre Tolerância*, Locke (1965, p. 92) deixa claro que uma das condições para que haja tolerância religiosa é distinguir Igreja e Estado e definir seus exatos limites. É por isso que o autor se propõe a explicitar a origem, a finalidade, o objeto e o instrumento não só da comunidade política como da comunidade eclesiástica.

Em um texto não publicado durante sua vida, intitulado *Ecclesia*<sup>27</sup>, Locke (1965, p. 94) observa que Hooker já havia formulado a idéia, apresentada na *Epistola*, de que a Igreja é uma “sociedade livre e voluntária”. Nesta última obra, Locke procura mostrar que não corresponde a nenhuma obrigação natural participar de uma comunidade religiosa. Quanto à sua salvação eterna, o homem é um ser absoluto, solitário (POLIN, 2004). Isso porque a condição principal para alcançar a salvação da sua alma encontra-se no próprio indivíduo. Segundo o autor (1965, p. 92): “é na fé que consiste a força e a eficácia da religião verdadeira e salvífica.” Isto é, sem essa virtude interior qualquer atuação religiosa perde seu valor. Mesmo a prática do culto religioso em uma Igreja só contribui para a bem-aventurança se quem o realiza acreditar sinceramente que essa ação agrada a Deus. Caso contrário, o homem age como um hipócrita diante do Senhor, incitando Sua ira contra ele.

A idéia de que na fé o homem não é, por natureza, social já estava pressuposta no texto *Ecclesia*. Neste, o filósofo (1965, p. 101) afirma discordar da concepção de Hooker de que a origem da Igreja corresponde a uma inclinação social humana<sup>28</sup>. É verdade que ela se apóia no consentimento dos indivíduos, mas para cumprir o dever de cultuar a Deus publicamente, que pode ser descoberto pela razão.

---

<sup>27</sup>LOCKE, John. *Ecclesia*. In: KING, Peter. *Life and correspondence of Locke, vol. 2*. London: Routledge, 2002, p. 99. Neste texto ele afirma: “Hooker’s description of the Church, l. 1. parágrafo 15 amounts to this, that it is a supernatural but voluntary society, wherein a man associates himself to God, angels, and holy men...”

<sup>28</sup>LOCKE, John. *Ecclesia*. In: *Life and correspondence of Locke, vol 2*. London: Routledge, 2002, p. 100-101. Neste texto ele afirma: “I imagine that the original of the society is not from our inclination, as he [Hooker] says, to a sociable life, for that may be fully satisfied in other societies, but from the obligation man, by the light of reason, finds himself under, to own and worship God publicly in the world.”

Ao atribuir a origem da Igreja ao consentimento, Locke faz dela uma sociedade temporal, não-sobrenatural. Ela é obra dos seres humanos e não uma construção que dependa de algo transcendente. Esse argumento é essencial para quebrar a idéia de instituição divina da Igreja anglicana, pela qual o episcopado exigia que o Estado impusesse a todos os súditos o dever de compor sua organização.

A participação em uma comunidade religiosa também deve ser deixada à livre decisão individual porque que não há *a verdadeira Igreja*, da qual seja necessário fazer parte. Locke procura mostrar que não existem critérios objetivamente válidos para que uma comunidade eclesiástica possa se pretender a ortodoxa. Em nenhuma parte das Sagradas Escrituras, afirma ele (1965, p. 95), podemos encontrar um édito de Cristo estabelecendo que a verdadeira Igreja deva ser somente aquela que tiver “uma autoridade derivada por sucessão contínua e ininterrupta dos próprios Apóstolos.” Pelo contrário, ressalta o filósofo, Cristo sugere que basta a reunião de uma assembléia em seu nome para que nela ele esteja presente: “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, aí estarei eu no meio deles.” Assim, é suficiente para que uma comunidade eclesiástica seja uma verdadeira Igreja de Cristo que conserve o que é necessário, ou seja, “o que em termos claros e explícitos o Espírito Santo ensinou na Sagrada Escritura”. Com esse argumento, Locke é capaz de afastar a pretensão da Igreja Anglicana de se valer de ritos e interpretações restritas da palavra divina para se arrogar a única Igreja verdadeira de Cristo.

Para Locke, todos os ritos, circunstâncias do culto e dogmas, que diferenciam as religiões cristãs entre si, não passam de invenções humanas, que, pela tradição, adquirem um caráter sagrado. Isso quer dizer que nenhuma Igreja pode pretender superioridade frente às outras, baseando-se nessas questões indiferentes. É por isso que Locke (1965, p. 98) afirma que “quando se trata da verdade dos dogmas ou da norma do culto, a disputa é igual de parte a parte e nenhuma sentença pode ser emitida por algum juiz, nem em Constantinopla, nem em toda terra. A decisão sobre tal questão pertence unicamente ao juiz supremo de todos os homens...”

Assim sendo, as Igrejas encontram-se todas na mesma condição de igualdade que as pessoas particulares entre si (LOCKE, 1965, p. 97). Nenhuma delas pode pretender supremacia frente às outras, nem mesmo as que se consideram ortodoxas. Qualquer tipo de imposição religiosa lhes é vedada. Na realidade, Locke (1965, p. 98) afirma “que qualquer

igreja é ortodoxa para si própria, errada ou herética para as outras.” Toda comunidade religiosa julga ser o receptáculo da vontade genuína de Deus, a conhecedora do caminho que conduz à salvação.

Se não podemos identificar uma única instituição como sendo a ortodoxa, o cuidado das almas não é atribuição da Igreja, mas da pessoa individual. É o que afirma Locke (1965, p. 101): “assim, se o cuidado da sua própria alma está nas mãos de cada um, há que deixá-lo a cada um”. Desse modo, cabe ao indivíduo escolher a Igreja da qual quer fazer parte, a qual julga “que [...] pratica a verdadeira religião e um culto agradável a Deus.” (LOCKE, 1965, p. 94). Nas palavras do filósofo (1965, p. 95): “assim, para nós ambos está salva a liberdade eclesiástica (que exigis): e cada um de nós terá apenas o legislador que para si escolheu.”

Como dissemos, os homens unem-se a uma comunidade eclesiástica para cultuar publicamente a Deus, segundo o que ordena a lei da natureza. Assim sendo, a finalidade pela qual se institui uma Igreja é, nas palavras do autor (1965, p. 96): “o culto público de Deus e, por meio dele, a obtenção da vida eterna.” É esse mesmo fim que delimita o poder dessa comunidade e o objeto sobre o qual se exerce. A Igreja só pode agir em vista de promover a salvação da alma de seus integrantes. A ela não cabe tratar dos bens civis dos homens, nem sob pretexto religioso. Estes competem apenas ao magistrado, na medida em que for de interesse público.

Enquanto sociedades, as Igrejas, assim como o Estado, são regidas por leis. Essas são o laço pelo qual seus integrantes compõem um todo. Se a sua manutenção depende delas, então é preciso que sejam acompanhadas de sanções que garantam sua execução (LOCKE, 1965, p. 96). Todavia, essas penas diferem daquelas que o Estado pode estipular. A Igreja não pode se valer da coerção para exigir o cumprimento de suas regras, uma vez que esta é inadequada à sua finalidade. A força só gera uma conformidade exterior na ação; no entanto, a salvação da alma só é possível se o agente cumpre seu dever tendo aderido sinceramente ao mandamento. Do contrário, esse fim não é alcançado.

Segundo Locke (1965, p. 96), os instrumentos adequados à comunidade religiosa são “as exortações, as admoestações, os conselhos.” Somente eles podem ter influência sobre os homens, levando-os a aderir a determinada crença. Todavia, eles não são infalíveis. Pode ser que apesar deles um membro de certa Igreja não queira seguir suas

regras. Nesse caso, assevera o autor (1965, p. 97), a comunidade religiosa não é obrigada a manter essa pessoa em sua instituição. Ela pode se valer da excomunhão como pena máxima pela desobediência. Esta sanção consiste em excluir os membros obstinados e vacilantes da comunidade. No entanto, ressalta o filósofo, essa pena se resume a quebrar o laço entre um membro e a sociedade, não podendo ter conseqüências nos bens civis dos infratores. Nas palavras de Locke: “apesar de tudo, há que acautelar-se em não acrescentar ao decreto da excomunhão, nem palavras injuriosas, nem violências, quer contra o corpo quer contra os bens de quem é expulso.” O uso da violência é restrito ao poder civil. Portanto, qualquer tentativa da Igreja de lançar mão da coerção contra os indivíduos implica usurpação de poder e deve, por isso, ser combatida.

Ao mostrar que na fé o homem é um indivíduo solitário e na política um indivíduo social, Locke foi capaz de garantir, ao mesmo tempo, a necessidade de o homem participar da comunidade política e, por conseguinte, de obedecer às suas leis e a liberdade de escolher participar ou não de uma comunidade religiosa. Com isso, foi possível conceber a Igreja como sociedade voluntária e natural em oposição à idéia, até então vigente, de sobrenaturalidade da Igreja, na qual certas comunidades eclesiásticas se apoiavam para usar da força contra os dissidentes e exigir a defesa da sua religião pelo Estado.

## **5. Conclusão**

O problema da liberdade religiosa, tal como se apresenta no século 17, na Inglaterra, é um tema político. Os conflitos concretos da época entre o poder civil constituído – que pretendia impor uma uniformidade religiosa aos súditos – e os indivíduos – que reivindicavam o direito de seguir suas consciências no culto exterior – traziam à tona o problema da extensão da jurisdição civil ou, ainda, da relação entre o poder civil e o poder eclesiástico.

Se Locke foi capaz de retirar da competência do poder civil toda matéria eclesiástica para assegurar a tolerância religiosa, isso se deve sem dúvida à distinção que faz entre a esfera do público e a do privado.

Em primeiro lugar, ele seculariza o Estado. No *Segundo Tratado* o filósofo apresentou argumentos suficientes para dar conta da natureza da organização estatal,

distinguindo-a de qualquer outra. Sem dúvida, a formulação da teoria do contrato e da afirmação de direitos naturais aos homens tiveram um papel decisivo nessa empreitada. Por meio delas foi possível que o autor desse uma base de direito para restringir a competência estatal à garantia do mero bem-estar temporal dos indivíduos. Isso foi possível pela demonstração da existência de direitos individuais pré-políticos que tinham um caráter meramente temporal e que condicionavam o nascimento de qualquer esfera suprema de poder a seu respeito. A comunidade política aparece, portanto, como uma sociedade de homens limitada a preservar os bens civis dos cidadãos: a vida, a liberdade, a propriedade etc.

O êxito de Locke na defesa da liberdade de religião se deve também à transferência do culto religioso ao âmbito privado. Ele não é uma questão de ordem pública, mas um assunto de competência individual. Segundo o autor, o valor do culto diante de Deus não está no modo de sua exteriorização, mas na sinceridade com que é praticado. Esta última pressupõe a persuasão individual. Ao condicionar a salvação da alma a um ato interior da pessoa, sobre o qual nenhuma força exterior tem poder, Locke restringe a competência de cuidar da alma humana a cada indivíduo.

A idéia de que a eficácia da religião salvífica e verdadeira consiste na fé, também teve um papel importante na determinação da natureza da Igreja e na sua distinção com o Estado. Segundo o filósofo, as pessoas participam de uma comunidade religiosa a fim de se salvarem. Como a salvação humana pressupõe a persuasão da veracidade do que se professa, cabe a cada indivíduo julgar de que comunidade religiosa deseja fazer parte. A Igreja é concebida, portanto, como uma comunidade livre e voluntária por Locke, na qual só faz sentido permanecer se existe uma identificação entre o que crê seu membro e a fé por ela professada. Por isso, a ela não compete o uso da força para compelir alguém a se conformar com suas regras. Assim, as sociedades eclesásticas diferenciam-se do Estado não só pela sua finalidade, mas também pelo fato de não poderem recorrer à força contra seus membros, mas apenas à exortação e à excomunhão.

Ao fazer da Igreja e do Estado duas organizações distintas, Locke foi capaz de mostrar que o poder civil e o eclesástico não se confundem. Cada um deles tem sua esfera de atuação própria. Todavia, na vida concreta, é possível que haja invasão de um poder no âmbito de competência do outro. No *Segundo Tratado*, os atos do magistrado que põem em



perigo não só a vida, mas a religião<sup>29</sup> da maioria do povo, podem ser objeto de resistência dos governados. O direito de resistir à opressão não se confunde com o direito de rebelião. Esse direito só deve ser usado, lembra o filósofo, em casos extremos em que o governante demonstra sua intenção de ferir a ordem jurídica, colocando-se em estado de guerra com os súditos. Do mesmo modo, quando as manifestações religiosas põem em risco a ordem pública e o gozo dos direitos individuais dos cidadãos, cabe ao poder civil reprimi-las.

A liberdade religiosa defendida por Locke não é sinônimo de licenciosidade. Desde suas primeiras obras, os *Tracts* (escritos entre 1660-1662), até suas obras de maturidade, a liberdade é e sempre foi para o filósofo um direito de agir segundo as leis que tornam possível a coexistência pacífica em sociedade e, por conseguinte, a realização da natureza humana social. Tudo o que põe em xeque o liame social não deve ser tolerado. Daí a exclusão das seitas que podem corromper a ordem pública<sup>30</sup>, dos católicos<sup>31</sup> e dos ateus<sup>32</sup>. É nesse sentido, portanto, que se diz que a tolerância, com Locke, tem o sentido de tolerância civil.

## Referências

---

<sup>29</sup> “Se, porém, qualquer desses atos ilegais se estender à maioria do povo, ou se o malefício e a opressão recaírem apenas sobre uns quantos, mas em casos tais que os precedentes e as conseqüências pareçam ameaçar a todos e estes se convençam de que suas leis, e com elas seus haveres, liberdades e vidas, correm perigo, e talvez até sua religião, não sei dizer como seriam impedidos de resistir à força ilegal usada contra eles.” LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil. In: \_\_\_\_\_. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.569.

<sup>30</sup> Entre as seitas excluídas está a dos quacres. O filósofo argumenta que o crescimento em abundância de uma seita pode torná-la perigosa para o governo civil, pois a ameaça à ordem é visível. Uma vez que os quacres “eram numerosos o suficiente para se tornar perigosos ao Estado”, cabia ao poder civil lançar mão da força para suprimir esse partido. A supressão dos quacres não tinha nenhuma relação com o tipo de culto que praticavam e, muito menos, com as opiniões religiosas de que eram adeptos, mas apenas com o número de seus membros, que representava um perigo à paz

<sup>31</sup> Locke exclui do direito à tolerância os católicos. A hostilidade frente aos papistas é, acima de tudo, política. Segundo o autor, não há garantia de que sejam fiéis às leis do Estado do qual fazem parte, uma vez que devem obediência suprema a um príncipe estrangeiro, a saber, o Papa. Este tem a “chave de suas consciências” e pode até desobrigá-los de suas promessas feitas na condição de cidadãos. O possível não-comprometimento dos católicos com suas obrigações sociais pode ter conseqüências funestas na vida civil. Por conta disso, o autor argumenta que devem ser impedidos de propagar sua doutrina e proibidos de praticar seu culto

<sup>32</sup> Os ateus também não podem ser tolerados. A crença em Deus é um elemento essencial para a sustentação da moralidade e, por conseguinte, condição da existência da vida social. Os que não aceitam a existência da divindade não podem reconhecer como obrigatórias as leis morais, que são o liame social. Sem a crença em Deus e sem a aceitação das leis morais, Locke afirma, o homem é considerado um ser inferior, incapaz de viver em sociedade e por isso uma ameaça à coexistência pacífica na comunidade política.

- AGOSTINHO. *Du chatiment des donatistes*. Disponível em: < [www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s003/1185.htm](http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s003/1185.htm)>. Acesso em: 16/07/2007.
- ASHCRAFT, R. *La politique révolutionnaire et les deux traités du gouvernement de John Locke*. Tradução de Jean-François Baillon. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. 651 p. Original inglês.
- BOBBIO, N. *Locke e o direito natural*. Tradução de Sérgio Bath. 2. ed. Brasília: UNB, 1997. 254 p. Original italiano.
- BOURNE, Fox. *Life of John Locke*. New York: Kessinger Publisher, 2006. 2 v.
- CALVINO, J. Sobre o governo civil. In: HÖPFL, Harro (Org.). *Sobre a autoridade secular*. Tradução de Hélio de Marco Leite de Barros e Eduardo Silveira Matos. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 71-134. Versão inglesa de: Von Weltlicher Oberkeit. Original em alemão.
- CHARLES ZARCA, Y (Org.); LESSAY, F (Org.); ROGERS, J (Org.) et. al. *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. (Fondements de la politique, 1).
- GOLDIE, M. John Locke, Jonas Proast and religious toleration 1688-1692. In: WALSH, John; HAYDON, Colin; TAYLOR, Stephen (Orgs). *The church of England c. 1689-c. 1833: from toleration to Tractarianism*. United Kingdom: Cambridge, 2002. P. 143-171.
- HARRIS, I. *The mind of John Locke*. Ed. rev. New York: Cambridge University Press, 1998. 429 p.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Original inglês.
- HOOKER, R. *Of the laws of ecclesiastical polity*. Great Britain: Cambridge University Press, 1997.
- LOCKE, J. A letter concerning toleration. In: *The works of John Locke*. Germany: Scientae Verlag Aalen, 1963. P. 1-58.
- \_\_\_\_\_. *An essay concerning human understanding*. Org. Peter H. Nidditch. New York: Oxford, 1975. 748 p.
- \_\_\_\_\_. An essay concerning toleration. In: WOOTON, David (org.). *Political Writings of John Locke*. USA: Penguin Books, 1993
- \_\_\_\_\_. *Cartas sobre tolerância*. Tradução de Jeane B. Duarte e Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2004. 496 p. Original inglês.
- \_\_\_\_\_. *Carta sobre a tolerância*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1965. Original latim.
- \_\_\_\_\_. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fisher. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 639 p. Original inglês
- KING, P. *Life and correspondence of Locke*. London: Routledge, 2002. 2 v.
- KROLL, R; ASHCRAFT, Richard; ZAGORIN, Perez. *Philosophy, science and religion in england 1640-1700*. Cambridge University Press, 1999.
- LUTERO, M. *Da Liberdade do cristão*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1998. 129 p. Original alemão.
- MARSHALL, John. *John Locke: resistance, religion and responsibility*. Great Britain: Cambridge University Press, 1996. 486 p.
- MICHAUD, Yves. *Locke*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. 172 p. Original francês.
- POLIN, R. *La politique morale de John Locke*. Paris: Presses Unoversitaires de France, 1960. 313 p.

*A separação Igreja-Estado na doutrina sobre a tolerância de John Locke*

SAADA-GENDRON, J. *La tolérance*. Paris: Flammarion, 1999. 229 p.