

MEMÓRIAS DA ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA

CLASSE DE LETRAS

TOMO XL
Volume II

Edmund Burke e o conceito de cultura política

JOÃO CARLOS ESPADA



ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE LISBOA

LISBOA • 2019

Edmund Burke e o conceito de cultura política*

JOÃO CARLOS ESPADA*

Senhor Presidente da Academia das Ciências,
Caros confrades,
Minhas Senhoras e meus Senhores,

Queria começar por agradecer aos ilustres Académicos desta prestigiosa Academia a benevolência e tolerância de que deram provas ao aceitarem-me como Académico Correspondente. É uma honra e um privilégio que procurarei honrar, e que aumenta em muito a já longa dívida de gratidão que tenho para com o senhor Presidente desta Academia, o senhor professor Adriano Moreira.

* * *

O tema que me proponho tratar aqui hoje brevemente tem uma vasta genealogia na história das ideias políticas dos últimos três séculos. Foi brilhantemente captada por uma célebre passagem de um recém-falecido antigo vice-presidente da Academia Britânica, também antigo presidente da British Library e antigo presidente do Trinity College de Oxford. Refiro-me ao professor Anthony Quinton, Lord Quinton, que, na sua contribuição para a *Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, escreveu o seguinte:

«Em Inglaterra, os princípios políticos de John Locke serviram para sancionar uma ampla revolução conservadora. Em contrapartida, o efeito da

* Palestra proferida na Academia das Ciências de Lisboa, a 28 de Outubro de 2010.

** Professor catedrático de Estudos Políticos e director do Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa. Director da revista *Nova Cidadania*. Consultor para assuntos políticos do Presidente da República, Professor Aníbal Cavaco Silva (2006-2011).

importação das doutrinas de John Locke em França foi muito semelhante ao do álcool em estômago vazio».¹

Lord Quinton referia-se obviamente ao contraste entre a revolução inglesa de 1688, também conhecida por «Gloriosa Revolução», e a revolução francesa de 1789.

Uma forma de ilustrar as diferenças entre estas duas grandes revoluções da época moderna reside em comparar a estabilidade relativa dos regimes políticos a que deram origem. Em Inglaterra, a revolução mais recente ocorreu em 1688-89, e mesmo essa apresentou-se como revolução relutante, visando restaurar as antigas liberdades constitucionais consagradas na Magna Carta de 1215. Podíamos ainda acrescentar que, na América, apesar da Guerra Civil de 1861-65, a Constituição de 1787-88 continua ainda hoje em vigor, recorrendo os legisladores a acrescentos ao documento original, em vez de redesenharem novos projectos constitucionais. A mesma evolução gradual pode em regra ser observada nos países de língua inglesa como o Canadá, a Austrália, a Nova Zelândia e até mesmo, até certo ponto, a Índia.

Em França, pelo contrário, a Revolução de 1789, ela própria composta de uma sucessão de episódios revolucionários e contra-revolucionários, abriu caminho a uma profunda instabilidade constitucional. Entre 1789 e 1871, em escassos 82 anos, a França teve dois golpes de estado (Bonaparte em 1799 e Louis-Napoleon Bonaparte em 1851), um consulado (1799-1804), um primeiro império (1804-1814-1815), uma restauração com duas monarquias (1814-1830), uma monarquia constitucional (com Louis-Philippe, 1830-1848), um segundo império (1852-1871), e três repúblicas (1792-99, 1848-51 e 1871).² Algo semelhante pode ser dito da América Latina, onde as revoluções republicanas e as respectivas contra-revoluções ou golpes de estado tiveram dominante influência francesa.

Esta profunda diferença entre aquilo que designarei por duas culturas políticas foi captada, desde a Revolução Francesa de 1789, por gerações sucessivas

¹ Anthony Quinton, «Political Philosophy», in Anthony Kenny (ed.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, (Oxford, Oxford University Press, 1994), 327.

² Catherine Hajdenko-Marshall, citando Bagehot, em «As eleições presidenciais e o futuro da Constituição Europeia», *Nova Cidadania* n.º 34 Outubro-Dezembro 2007, p. 10.

de grandes intelectuais franceses — como Benjamin Constant, Guizot, Tocqueville, Élie Halevy ou Raymond Aron. Eles observaram a propensão da França para o eterno conflito entre revolução e contra-revolução, entre o abuso e a servidão, lamentando que a chamada «Pátria das Luzes» não tivesse conseguido reproduzir o chamado «milagre da Inglaterra moderna», uma frase cunhada por Élie Halevy.

Mas é importante notar — e eu gostaria de sublinhar este ponto — que este milagre inglês de que falava Halevy não residiu apenas, nem mesmo sobretudo, no facto de a Inglaterra ter sido poupada à revolução desde 1688. O verdadeiro milagre da Inglaterra moderna, como recordou a historiadora norte-americana Gertrude Himmelfarb, consistiu em «ter assimilado tantas revoluções — industrial, económica, social, política, cultural — sem recorrer à Revolução.»³

Uma das melhores ilustrações desta versatilidade não revolucionária da cultura política inglesa reside numa passagem de Winston Churchill sobre a filosofia política de seu pai, Lord Randolph Churchill, um destacado parlamentar conservador. Disse Churchill sobre seu pai:

«[Lord Randolph Churchill] não via razão para que as velhas glórias da Igreja e do Estado, do Rei e do país, não pudessem ser reconciliadas com a democracia moderna; ou por que razão as massas do povo trabalhador não pudessem tornar-se os maiores defensores destas antigas instituições através das quais tinham adquirido as suas liberdades e o seu progresso. É esta união do passado e do presente, da tradição e do progresso, esta corrente de ouro, nunca até agora quebrada, porque nenhuma pressão indevida foi exercida sobre ela, que tem constituído o mérito peculiar e a qualidade soberana da vida nacional inglesa.»⁴

Seria muito difícil encontrar uma passagem deste tipo — que combina uma visão profundamente conservadora com uma visão profundamente democrática

³ Gertrude Himmelfarb, *Victorian Minds: A study of intellectuals in crisis and ideologies in transition*, (Chicago: Ivan R. Dee, 1955, [ed. or., Knopf, 1968]), p. 292.

⁴ Winston S. Churchill, «Personal Contacts», in *Thoughts and Adventures*, (London: Thornton Butterworth, Ltd, 1934), p. 52.

— num actor político marcante da tradição política continental. Como observou Tocqueville, no continente europeu, os políticos conservadores tendiam a opor-se à democracia, e os defensores da democracia tendiam a opor-se aos modos de vida e às mundovisões conservadoras. Esta dicotomia fatal conduziu a Europa continental àquilo que Tocqueville designou por «conflito estéril entre Antigo Regime e Revolução», ou «entre a servidão e o abuso». Na tradição inglesa, ou mesmo anglo-americana, essa dicotomia não existiu, ou nunca foi levada a sério.

* * *

Como explicar estas tão profundas diferenças entre a tradição política inglesa ou mesmo anglo-americana e a tradição política francesa? Esta é a pergunta que gostaria de vos colocar. E a proposta que gostaria de esboçar aqui é que essas diferenças devem-se menos a características *peculiares* da chamada esquerda ou da chamada direita, mas sobretudo a características *comuns* da esquerda e da direita em cada uma dessas tradições. Por outras palavras, existem certos conceitos-chave que são partilhados à esquerda e à direita no interior de cada tradição política. E esses conceitos-chave são percebidos de forma muito diferente, quer pela esquerda quer pela direita, quando se muda de tradição política. É ao conjunto desses conceitos-chave, desses pressupostos muitas vezes não explícitos, que chamo cultura política.

Gostaria agora de vos submeter a proposta de que uma das expressões mais reveladoras da cultura política de língua inglesa — e do seu contraste com a cultura política francesa — reside na figura de Edmund Burke.

No mundo de língua inglesa, Burke é venerado por todos os quadrantes políticos civilizados. O socialista Harold Laski considerou-o um dos maiores pensadores políticos britânicos. O Presidente norte-americano Woodrow Wilson, um homem situado à esquerda, citava-o como o seu Mestre. O professor Raymond Plant, um Lord trabalhista, definiu-o como inspirador do New Labour de Tony Blair. Simultaneamente, à direita, Burke é visto como o fundador do moderno conservadorismo de Disraeli, Salisbury, Churchill e Margaret Thatcher. Como explicar esta versatilidade de Burke? E, mais difícil ainda, como explicar que no continente europeu Burke seja visto como um mero reaccionário ultrapassado que nunca compreendeu a Revolução Francesa?

Por outras palavras, Edmund Burke está no centro do que gosto de designar por «Mistério Inglês» — o mistério do mais antigo regime liberal que assimilou todas as revoluções modernas sem nunca recorrer à Revolução.

Este é aliás um mistério que vem de longe, da própria eclosão da revolução francesa. Quando a Revolução Francesa começou, em 1789, todos esperavam que Edmund Burke a apoiasse. Ele era o líder parlamentar dos *Whigs*, os antepassados aristocratas dos Liberais. Durante toda a sua ilustre carreira parlamentar, Burke distinguira-se na oposição aos *Tories*, os antepassados dos Conservadores (que ainda hoje usam aquele nome). Ele defendera os direitos dos católicos irlandeses; defendera os direitos dos colonos americanos, considerando que a Declaração de Independência das 13 colónias fora produto da intransigência *Tory*; condenara os abusos britânicos na Índia e liderara o processo de impugnação de Warren Hastings, o Governador da Índia e um líder *Tory*; finalmente, condenara o chamado «Governo de corte» do Rei George III e defendera o controlo parlamentar sobre os governos.

Em suma, os *Tories* detestavam Edmund Burke. Os *Whigs*, por seu lado, viam-no como o seu líder intelectual. Por isso, quando Burke fez um primeiro discurso parlamentar exprimindo sérias reservas face à Revolução Francesa, um pesado silêncio caiu sobre a Câmara dos Comuns. «Como é possível?», perguntavam os *Whigs*. «O que é que este está agora a preparar?», perguntaram os *Tories*. E o silêncio daria lugar à estupefacção. Burke acentuou as suas críticas à revolução gaulesa e, em 1790, publicou a sua obra prima — *Reflexões sobre a Revolução em França* — um ataque demolidor ao projecto revolucionário. Do lado liberal, cho-veram os ataques e foi acusado de ter perdido o juízo. Do lado conservador, a admiração crescia — mas em silêncio.

Desta forma, tudo indicava que Edmund Burke ia terminar a sua longa e brilhante carreira em total isolamento. Só que, quando Luís XVI é executado e tem início o «Reino do Terror» em nome da «República da Virtude» — uma adaptação intencional do «Reino da Virtude» de Jean-Jacques Rousseau — quando isso acontece, de súbito, confirmavam-se as previsões de Burke acerca do destino anárquico e despótico da Revolução Francesa. Alguns dos críticos, embora não todos, reconheceram publicamente que Burke tinha tido razão. Os *Whigs* começaram a aceitar a tese Burkeana principal: a de que a revolução em França era fundamentalmente diferente da Revolução inglesa de 1688 e da

Revolução americana de 1776. E as elites de língua inglesa — incluindo conservadores e liberais — iniciaram uma espécie de exame de consciência para tentar assimilar a mensagem de Burke sobre a especificidade da liberdade ordeira no mundo de língua inglesa.

Podemos talvez resumir essa mensagem de Burke em três teses essenciais.

Em primeiro lugar, ele disse que a ideia de revolução total é absurda e que nunca estivera presente na tradição liberal inglesa, mesmo quando esta tivera de recorrer à revolução.

Em segundo lugar, ele disse que a chave da liberdade política é um governo limitado que presta contas aos contribuintes, não um governo activista que quer «libertar» os cidadãos dos seus próprios «preconceitos e disposições».

Em terceiro lugar, Burke observou que, para limitar o Governo, não é preciso recorrer a uma filosofia que faça depender tudo da escolha dos indivíduos. Recordou que o sentido de dever não depende da vontade ou escolha de cada um, sendo que «o dever e a vontade são até termos contraditórios». Finalmente, sustentou que a liberdade não será duradoura entre os povos que ignorem o sentido de dever.

Comecemos pelo absurdo da revolução total. A crítica de Burke à ideia de revolução total é extraordinariamente moderna. Antecipou a epistemologia falibilista de Karl Popper e as teorias de Hayek e Oakeshott sobre a natureza tácita e descentralizada de uma boa parte do nosso conhecimento. Basicamente, Burke não criticou a revolução total em nome de manter tudo na mesma. Criticou-a por assentar no pressuposto ingénuo de que podemos desenhar o futuro, em vez de simplesmente tentar influenciá-lo. Disse que todas as acções humanas produzem alguns efeitos que não podem ser previstos de antemão. Afirmou que o melhor plano central será sempre corrigido por não especialistas que têm um conhecimento directo de circunstâncias particulares. Logo, não é possível saber com certeza o que trará uma mudança total. Isso não significa que tudo deva permanecer como está. Significa que deve haver uma interacção permanente entre tradição e mudança, e que esta deve ser gradual, por ensaio e erro, de forma a poder ser corrigida e mesmo revertida quando as suas consequências se revelarem indesejáveis.

O melhor regime político é, pelas razões referidas, aquele que garante uma interacção ordeira entre tradição e mudança. Esse é o regime misto inglês

— fundado na interacção entre um princípio monárquico (o Rei), um princípio aristocrático (a Câmara dos Lordes) e um princípio democrático (a Câmara dos Comuns), todos sob o governo comum da *common law* que protege a vida, a liberdade, a propriedade e os contratos. Foi para manter este equilíbrio que a Revolução de 1688, tendo efectivamente afastado o Rei Jaime II, preferiu declarar que o Rei abdicara e procurou uma sucessão dinástica. A Revolução Francesa, pelo contrário, quis apagar o passado e até o calendário resolveu mudar. O resultado só poderia ser a anarquia e, depois, a tirania.

Em segundo lugar, Burke criticou o despotismo activista, qualquer que fosse a sua cor política particular. Burke condenou o vanguardismo activista dos revolucionários franceses e reiterou o que sempre dissera: que a chave da liberdade política é um governo limitado que presta contas aos contribuintes. A ideia francesa de um governo que quer libertar os cidadãos dos modos de vida em que estes se sentem confortáveis — dos seus hábitos, da sua religião, das suas famílias — é uma ideia despótica abominável, «ainda pior do que a república visionária de Platão». Referindo-se a este novo despotismo, Burke escreveu que não podia admirar «a troca de uma espécie de barbárie por outra. [Não podia] congratular-se com a destruição de uma monarquia, mitigada pela civilidade, respeitadora das leis e dos costumes e atenta, talvez demasiado atenta à opinião pública, em prol de uma tirania de uma massa licenciosa, feroz e selvagem, sem leis, civilidade ou moral, e que, em vez de respeitar o entendimento geral da humanidade, empenha-se insolentemente na modificação de todos os princípios e opiniões que até ao momento orientaram e moderaram o mundo, e em obrigá-los a uma conformidade com as suas concepções e acções.» (*Letter to Sir Hercules Langrishe*, 1792).

Esta vertigem «libertadora» só podia degenerar em tirania, porque os novos inquilinos do poder veriam no seu Governo uma missão nova, transformadora, que os velhos Governos — mesmo as monarquias absolutas — nunca tinham imaginado. Querendo mudar tudo, o novo poder não poderia aceitar instituições intermédias e descentralizadas, como a família, as igrejas ou outras associações voluntárias. «É da natureza do despotismo — tinha dito Burke sobre os governos de corte de George III — detestar o poder mantido por qualquer meio que não seja o seu próprio prazer momentâneo; e extinguir todas as posições intermédias entre a força ilimitada da sua parte e a debilidade absoluta por parte das pessoas».

Este vício do velho absolutismo real iria ser incrivelmente potenciado pelo novo despotismo revolucionário, avisou Burke. Robespierre foi a prova de que Burke tivera razão.

Observemos agora, em terceiro lugar, a questão da relação entre liberdade e dever. Burke atribuiu as origens deste novo despotismo à intoxicação francesa por ideias filosóficas abstractas. «O mundo de fadas da filosofia não pode dirigir a acção política porque esta não é uma ciência *a priori*». Em particular, Burke irritou-se com a ideia inovadora de que um regime liberal teria de se basear no princípio de que tudo depende da escolha do indivíduo. Desde logo, observou Burke, «os deveres não são voluntários». E acrescentou que «o dever e a vontade são até termos contraditórios». Acontece que, sem sentido de dever, não existe capacidade de auto-controlo. Ora, prosseguiu Burke, «todas as sociedades precisam algures de um poder de autocontrolo. Quanto menos ele vier de dentro, mais ele terá de vir de fora.» Por isso, Burke sustentou que «entre um povo geralmente corrupto a liberdade não pode existir por muito tempo». E acrescentou que «as maneiras são mais importantes do que as leis. As maneiras corrompem ou purificam, exaltam ou rebaixam, barbarizam ou refinam, através de uma operação constante, persistente, uniforme e insensível, tal como o ar que respiramos». Por isso também, Burke escreveu que «o rei pode fazer um nobre, mas não um *gentleman*».

Lord Nelson, o grande vencedor da batalha de Trafalgar, a 21 de Outubro de 1805, deixou-nos um testemunho inesquecível desta ideia Burkeana de dever. Antes do início da batalha, enviou uma mensagem a todos os navios ingleses, dizendo: «*England expects that everyman will do his duty.*» No final, depois de ter assegurado a vitória à custa da sua própria vida, as últimas palavras que disse antes de expirar foram «*Thank God, I have done my duty.*»

A liberdade inglesa persiste — continuou Burke, antecipando a «corrente de ouro» de que falava a citação de Winston Churchill que referi no início — porque ela não se deixou contagiar pela «doença infecciosa da Revolução Francesa». A tradição liberal inglesa não foi intoxicada pelas ideias abstractas e inovadoras da filosofia francesa. Burke elogiou o espírito inglês de continuidade e de herança, «o qual fornece um princípio seguro de conservação e um seguro princípio de transmissão; sem de todo excluir um princípio de melhoramento (...) Esta ideia de uma descendência liberal inspira-nos com um

sentido de dignidade habitual e nativa (...) Desta forma, a nossa liberdade torna-se uma liberdade nobre».

Reparemos nesta ideia de continuidade e herança. Foi nela que Winston Churchill se inspirou quando disse que «é esta união do passado e do presente, da tradição e do progresso, esta corrente de ouro [*golden chain*], nunca até agora quebrada, porque nenhuma pressão indevida foi exercida sobre ela, que tem constituído o mérito peculiar e a qualidade soberana da vida nacional inglesa».

Por que razão esta ideia de continuidade e herança era tão comum em Inglaterra e tão rara no continente? À luz do argumento que tenho aqui apresentado, a minha proposta para explicar esta diferença crucial consiste em dizer que, na chamada «Anglo-esfera», o mundo de língua inglesa, a democracia moderna foi sobretudo entendida como um sistema de **Governo limitado** — não oriundo de uma revolução total, não visando redesenhar a sociedade, mas visando sobretudo proteger os modos de vida já existentes. Gostaria de sublinhar que o objectivo principal deste Governo limitado é a protecção de modos de vida realmente existentes e pacíficos (a protecção da vida, da liberdade e da busca de felicidade, para usar as célebres palavras da Declaração de Independência Americana).

Pelo contrário, na Europa continental, a democracia foi apresentada, em larga medida, como a expressão política de um projecto racionalista, um «modelo», ou um «*blueprint*», para uma sociedade radicalmente nova, na tradição do que Karl Popper e Friedrich Hayek, Isaiah Berlin e Ralf Dahrendorf denominaram de racionalismo dogmático, e que Michael Oakeshott cunhou apenas como racionalismo, ou política de fé, ou ainda política de perfeição. Por outras palavras, enquanto que em Inglaterra e na América a democracia liberal surgiu como uma protecção dos modos de vida existentes, na Europa continental a democracia foi associada — quer pelos seus críticos, quer por muitos dos seus impulsionadores — a um projecto de alteração dos modos de vida existentes com vista a atingir o «modelo» de uma sociedade outra, desenhada pela «Razão». Este projecto pode ter vários modelos como propósito — a secularização, a modernização, a igualdade, a neutralidade moral, etc. — mas a sua principal característica é uma atitude adversarial, revolucionária, relativamente aos modos de vida existentes. Para dizê-lo sem artifícios, esta atitude adversarial resulta principalmente do facto de esses modos de vida já lá estarem, já existirem, eles estão fundados no hábito, ou na tradição, ou na conveniência, ou em «*attachments*» particulares que,

como brilhantemente captou Oakeshott, as pessoas simplesmente gostam de usufruir: «*Stay with me because I am attached to you*», disse Oakeshott, para exprimir este apego inteiramente natural e legítimo das pessoas relativamente a modos de vida que lhes são familiares.

Mas este apego a modos de vida familiares — cuja protecção, na tradição anglo-americana, é o primeiro dever do Governo limitado — não é aceitável, nem sequer compreensível, pelo racionalismo continental. E não é aceitável porque esses modos de vida não foram desenhados pela «Razão» (com R maiúsculo). Por outras palavras, esses modos de vida não podem ser demonstrados por recurso aos princípios primeiros que os racionalistas erradamente atribuem à democracia moderna, à ciência moderna e à filosofia moderna. Daqui nasceu a trágica oposição continental entre passado e futuro, tradição e mudança, democracia e modos de vida ou mundovisões pré-existentes ou pré-democráticas. Daqui nasceu o efeito do álcool em estômago vazio, de que falava Lord Quinton, ou a perpétua oscilação entre a servidão e o abuso, de que falava Tocqueville.

* * *

Para terminar este meu argumento, que já vai longo, gostaria agora de recordar que foi exactamente como protecção da liberdade de modos de vida realmente existentes que dois grandes poetas do século passado descreveram a causa inglesa na II Guerra Mundial. Em 1943, John Betjeman disse o seguinte à BBC:

«Não acredito que estejamos a combater pelo privilégio de vivermos numa comunidade de formigas altamente desenvolvida. Isso é o que os Nazis querem... Para mim, em qualquer caso, a Inglaterra é pela Igreja de Inglaterra, pela excentricidade, pelas igrejas iluminadas a candeeiros de petróleo, Institutos de Mulheres, modestas estalagens de aldeia, o ruído de cortadores de relva nas tardes de sábado, jornais locais, leilões locais, a poesia de Tennyson, Hardy e Matthew Arnold, talentos locais, concertos locais, uma visita ao cinema, caminhos de ferro, debruçarmo-nos sobre cercas de madeira a olhar para os relvados; e cada um pode ser a favor de qualquer outra coisa...

qualquer coisa que tenha a ver com Wolverhampton ou a querida velha Swindon, ou qualquer outro sítio em que a pessoa viva.»⁵

Em 1948, cinco anos depois destas palavras de Betjeman, T.S. Eliot descreveu a cultura inglesa precisamente como um modo de vida, «*way of life*», que incorpora todas as actividades e interesses característicos de um povo:

«o dia do Derby, a regata de Henley, o 12 de Agosto, uma final da taça, as corridas de cães, o jogo dos dardos, o queijo de Wensleydale, caldo verde cortado aos bocadinhos, igrejas góticas do século XIX e a música de Elgar.»⁶

Neste sentido, Edmund Burke foi no século XVIII, tal como Winston Churchill viria a ser no século XX, essencialmente um intérprete e um herdeiro daquilo que eles próprios denominaram de «espírito inglês». A mais curta e inspiradora descrição que conheço desse espírito inglês foi dada pelo excêntrico historiador de Oxford, A.L. Rowse. Ele sustentou que:

«No núcleo do espírito inglês está uma felicidade, uma fonte profunda de contentamento interior com a vida, que explica no britânico o seu desejo mais profundo — que o deixem em paz — e uma disposição para deixar os outros com os seus afazeres desde que não perturbem a sua paz.»⁷

* * *

Tal como diriam Bagehot e Oakeshott, esta é uma disposição para desfrutar e usufruir, um sentimento interior de felicidade, de celebração da vida e do privilégio de ser capaz de desfrutar um modo de vida que nos é próprio, que nos é familiar, que não foi imposto a partir do exterior. É uma disposição céptica em relação às aventuras políticas, às modas intelectuais, aos projectos de perfeição,

⁵ John Betjeman, «Coming Home», a talk on the BBC Home Service, 25 de Fevereiro de 1943, in John Betjeman, *Letters*, vol. I, p. 323, citado em Peter Mandler, *The English National Character: The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair*, New Haven and London: Yale University Press, 2006, p. 207.

⁶ T.S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, citado por Peter Mandler, *op. cit.*, p. 207.

⁷ A.L. Rowse, *The English Spirit: Essays in History and Literature* (London: Macmillan, 1945), p. 36.

e para com toda a espécie de especialista que afirme saber melhor como organizar a nossa educação, a nossa cultura e a nossa vida espiritual. Numa palavra, é uma política de imperfeição, que intencionalmente não tem aspirações em relação a projectos de perfeição, e que surge de uma disposição para desfrutar a liberdade — a qual, por isso mesmo, gera uma disposição para defender a liberdade a todo o custo se, e quando, a liberdade for ameaçada.

Muito obrigado.

(COMUNICAÇÃO APRESENTADA À CLASSE DE LETRAS
NA SESSÃO DE 28 DE OUTUBRO DE 2010)