

A verdade tornar-vos-á livres: conhecimento e cidadania política

José A. Colen
(Centro de Estudos Humanísticos
da Universidade do Minho)

Introdução

Gostava de começar por recordar que a viragem do milénio foi um momento de invulgar otimismo. Três ideias tinham conquistado o mundo: a paz, a democracia e os mercados livres.¹ A esperança depositada na paz foi abalada logo em 2001 com o ataque a Nova Iorque e as duas guerras americanas no médio oriente. A confiança nos mercados evaporou com a falência de bancos de investimento em 2008 e a crise financeira que ainda não terminou no ocidente. Mas agora ouve-se também, cada vez com mais frequência, dizer que a democracia está em causa, pois não resistirá a uma crise prolongada ou à austeridade imposta pelos governos.

Com efeito os acontecimentos políticos recentes obrigaram a refletir sobre o problema da cidadania política, quer sugerindo

¹ E.g. Mandelbaum, 2002.

que nenhum governo eleito resiste às medidas necessárias para sanear as contas do estado, quer porque passaram para a ribalta movimentos que não dependem, e até tendem a alhear-se, das instituições políticas democráticas tradicionais e aos conceitos que as definem: representação, partidos, direitos do homem, liberdades negativas, transparência e *accountability*, constituições liberais, parlamentos e equilíbrio dos poderes. A palavra “democracia” não perdeu ainda o seu brilho, mas deseja-se substituir o sucedâneo pelo produto genuíno: “democracia real, ya”, direta, dos cidadãos no poder, sem mediações.

A “insuficiente” democracia

O terreno estava preparado para esta nova cultura: desde os anos 80 que teorias como a da “democracia deliberativa”², ou a “democracia radical”³, e práticas como o movimento dos “ocupas”, depois reconvertidos em “ocupa Wall Street”, ou dos “indignados”, procuravam que a democracia representativa cedesse o passo a uma nova democracia, mais participativa, onde a mera aquiescência passiva dos eleitores fosse substituída por diversas formas de participação política ativa. A tecnologia, os novos *media*, a comunicação sem fios, a manifestação directa, na “rua” ou no mundo virtual, e outras formas de intervenção “quentes” e “ricas”, permitiriam ultrapassar os obstáculos tradicionais à intervenção directa dos cidadãos na vida política,

² Girard et al., 2010: 11-112.

³ Laclau et al., 1985.

que recuperasse o governo “do povo, pelo povo, para o povo”, que deixaria deste modo de estar exclusivamente dependente do arcaico dispositivo do voto nas urnas.

Gostaríamos de pensar que estes desafios e estas propostas são inteiramente novas e que o progresso do conhecimento e da técnica se encarregará de produzir o *e-government*, a administração transparente e a decisão participada e, no fim da linha, uma democracia direta do cidadão, ou pelo menos do “cidadão eletrónico”. Assim os problemas de agência entre governantes e governados, a miopia dos políticos, a captura pelas máquinas partidárias e interesses, e outros defeitos da democracia tradicional terminariam. Mais: estas novas realidades são inevitáveis e acabarão por impor-se com o progresso, ao qual a longo prazo nada pode obstar, mas que podemos acelerar.

No entanto, pelo menos a confiança no progresso e o optimismo sobre a paz e a democracia caracterizaram igualmente outra mudança de século: a viragem do séc. XIX para o séc. XX. A primeira vaga democrática, o alargamento do âmbito censitário, a abolição do teste de literacia e a luta pelo voto feminino, a esperança na paz e o progresso técnico e económico pareciam, em 1900, conter promessas nunca vistas, mesmo se o lustre do telégrafo e da electricidade parecem hoje empoeirados se comparados com a internet e os novos *media*.

Foi só quando a crise económica surgiu que os paralelismos deixaram de parecer sempre benevolentes, mas ainda assim as atenções concentraram-se nas analogias com a crise de 1929, a depressão e o desemprego, mesmo se alguns insistem em

lembrar também incidentes similares, incluindo disputas aparentemente risíveis entre a China e o Japão a propósito de ilhas remotas. Mas o prestígio das palavras “democracia”, “cidadania”, “liberdade”, “igualdade” não se desvaneceram, embora possa acontecer que passem a servir de bandeira para movimentos não menos variados que aqueles, nem sempre benignos, que delas se revestiram no séc. XX.

Por isso não é despropositado chamar à colação um pensador, certamente idiossincrático e pouco sistemático, em que a “o envelope é uma parte importante da mensagem”⁴, mas que se esforçou por destrinçar conceitos e escrutinar valores, introduzindo luz nas águas turvas das palavras e das bandeiras hasteadas. Isaiah Berlin, um teórico político do séc. XX, é conhecido hoje principalmente pelas suas reflexões sobre a liberdade e o pluralismo, embora tivesse dedicado muito tempo aos estudos de história das ideias.⁵

Ele sugeriu, com efeito, que a democracia é apenas um meio para a liberdade e que devíamos desconfiar da identificação entre racionalidade e liberdade, progresso no conhecimento e na capacidade de escolha política, e fez a defesa da liberdade individual contra a participação.⁶

⁴ Neal, 2006: 137.

⁵ Crowder, 2004; Galipeau, 2004.

⁶ Ignatieff, 1998 ; Berlin, 1958.

Liberdade externa e interna

Um dos seus textos menos estudados, que foi acrescentado como um devaneio ao seu volume de ensaios sobre a liberdade, intitula-se *From hope and fear set free*, mas que apesar de alguns elogios⁷, escassas linhas mereceu na literatura académica. Berlin estava consciente de que ao levantar dúvidas acerca da ideia de que o saber contribui sempre para aumentar a liberdade, na vida pessoal e na vida social, estava a pôr em causa uma crença firmemente estabelecida, senão inabalável, com séculos de idade.

Esta é a visão clássica em que filosofia grega e teologia cristã, antigos estóicos e modernos racionalistas estão de acordo e que se traduz no famoso adágio evangélico “a verdade tornar-vos-á livres”.⁸ O axioma é o de que “a liberdade é a realização desimpedida da minha verdadeira natureza”, liberdade de obstáculos internos e externos: tanto pecados ou falsas crenças como muros de prisão. Que decorre da confiança na racionalidade do homem, da qual se segue que o “conhecimento dos factos relevantes (...) remove os obstáculos que se devem à ignorância e à ilusão”.⁹ Estes axiomas conduzem, como ao seu corolário, à ideia de que o progresso no conhecimento conduz sempre e de forma linear ao aperfeiçoamento moral e social, uma velha ideia socrática.

A filosofia e a teologia divergiram muito sobre a natureza humanas e os seus fins, ou as fronteiras entre mundo interno e

⁷ Gray, 1995.

⁸ Jo, VIII, 32.

⁹ Berlin, 1964: 253.

externo, a possibilidade de obter esse conhecimento neste mundo e o grau de controlo humano (Aristóteles, por exemplo, julgava necessário um mínimo de sorte que evitasse condições demasiado desfavoráveis, enquanto estóicos e epicuristas julgavam que o homem podia sempre escapar-se a ser uma marioneta do destino e subtrair-se às forças inexoráveis que não controlam).

Mas por maior que fosse a diversidade no interior desta “visão clássica” mantiveram-se ao longo da história três pressupostos comuns que Isaiah Berlin tentou, em diferentes estudos, identificar:

- i) as coisas possuem naturezas (i. e. são o que são), independentemente do modo como as conhecemos;
- ii) essas naturezas são governadas por leis universais;
- iii) tais leis ou estruturas podem ser conhecidas e o conhecimento permite distinguir o que é possível e o que está destinado ao fracasso.¹⁰

Esta visão, segundo a qual todos os bens podem ser harmoniosamente compatibilizados é o que designa como otimismo metafísico.

Se os homens são senhores do seu destino, são livres. Pelo contrário, se são apenas marionetas das emoções ou paixões, não são autenticamente livres. Exemplos desta libertação desejada é a libertação de medos relativos a entidades não existentes, ódios, preconceitos, fantasias ou feridas nacionais, que originam falsas explicações sob a forma de racionalizações e ideologias. Somos

¹⁰ Berlin, 1964: 253; Berlin, 2006.

livres quando nos dirigimos a nós próprios e quando a nossa acção é governada pelas nossas intenções e motivos conscientes e somos menos livres quando estamos aprisionados por drogas ou hipnotizados ou somos presas nas garras de forças que não controlamos. Pôr a questão nestes termos implica identificar racionalidade e liberdade e afirmar que a consciência de uma disposição é sinónimo de a poder manipular.

Em certos casos, esta resposta é pouco mais que uma banalidade: se estamos conscientes de ser portadores uma doença (uma epilepsia), ou conscientes de certos sentimentos de classe (o ódio da sociedade burguesa), ou dos efeitos sobre nós de uma certa música (Wagner suscita-nos a vontade de invadir a Polónia), podemos planear a vida de acordo com esse conhecimento. Berlin, no entanto, julgava que esta era uma questão empírica, certa em determinadas circunstâncias, mas falsa noutras:

Mas este conhecimento pode também diminuir o meu poder quanto a outros aspetos: se antecipo um ataque epilético ao entardecer, ou alguma emoção dolorosa, ou até agradável, posso ser inibido de alguma outra experiência – posso ser incapaz de continuar a escrever poesia, ou a compreender o texto grego que estou a ler, ou pensar sobre filosofia, ou levantar-me da minha cadeira: posso, por outras palavras, pagar pelo aumento de uma aumento de poder e liberdade numa área com uma perda noutra.¹¹

¹¹ Berlin, 1964: 255.

Este *trade-off* também se aplica na vida política. A publicidade das negociações internas de um partido, ou das dúvidas de um governante sobre uma política, pode aumentar o nosso conhecimento e até o nosso poder, mas também inibir-me de confiar no sistema partidário, de acreditar no líder político, e até desinteressar-me de participar na votação. Pago o preço deste aumento do conhecimento à custa de outras perdas de poder e liberdade.¹²

Como liberta o conhecimento?

Berlin julga que é normal que tenha que ser afirmado que a nossa personalidade resulta do padrão das nossas escolhas: olhar para o futuro como já estruturado é “conceptualmente falacioso”¹³ e vai muito para além dos factos. Há realmente uma diferença entre escolha e comportamento compulsivo. Mas, “como é que o conhecimento liberta?”¹⁴, pergunta-se ele. A ideia comum, de Aristóteles aos estóicos, de Espinosa aos idealistas alemães e aos modernos psicólogos é que a consciência das forças que nos arrastam, mal conhecidas e não controladas (mercados ou neuroses), permitiria a emancipação do seu poder despótico, pois uma vez descobertas podemos dirigi-las.

Liberdade é auto-governo, na vida política e na vida individual.¹⁵ E, sobretudo, salienta que a presunção central do

¹² Berlin, 1964: 256.

¹³ Berlin, 1964: 257.

¹⁴ Berlin, 1964: 259

¹⁵ Berlin, 1964: 270.

discurso e pensamento vulgares lhe parecem ser que aquilo que distingue o humano do não humano é a liberdade; e que há graus de liberdade, definidos pela ausência de obstáculos ao exercício da escolha. Pode suceder que o senso comum esteja iludido mas o ónus da prova é carregado pelos que o negam. É certo que o senso comum se pode equivocar ou desconhecer os verdadeiros obstáculos, mas a intuição central parece-lhe certa. Estes obstáculos podem ser uma força física (natural ou humana): condição geográfica ou muros de prisão, homens armados ou falta de alimento e abrigo, mas também uma força mental: medos ou complexos, ignorância, erros ou preconceitos, ilusões, etc.

A liberdade moral (sinónimo de auto-controlo racional) e o conhecimento do que está em jogo (a influência dos outros, do passado, da cultura) e a destruição de esperanças e desejos ou ideias sem fundamento, quando racionalmente examinadas, podem trazer de facto a eliminação de alguns obstáculos. É absurdo negar a validade desta noção de liberdade, mas “esta é apenas uma categoria de tais obstáculos” e, na sua opinião, a ênfase exclusiva nos obstáculos interiores distorce, reduzindo tudo ao que os estóicos, Espinosa e seus sucessores designam como “auto-determinismo”.

Ser livre é ser capaz de fazer escolhas não forçadas e a escolha implica possibilidades alternativas – pelo menos duas possibilidades abertas e não impedidas, o que depende por sua vez de circunstâncias externas que deixam apenas alguns caminhos bloqueados, mas não todos. Quando falamos de ampliação da liberdade falamos da largura e profundidade dos

caminhos abertos, do número de portas abertas.¹⁶ A metáfora é obviamente imperfeita, pois algumas portas são mais importantes que outras, i. e, os bens a que conduzem são mais centrais nas vidas dos indivíduos e na vida social; além disso algumas portas abertas levam a portas fechadas ou caminhos bloqueados e, inversamente, há por vezes potencial para abrir portas actualmente fechadas. Mas não deixa de ser uma metáfora expressiva.

No entanto, como podemos medir uma situação face a outra? Por exemplo, cotejar segurança e necessidade de conforto material com liberdade de expressão e associação? É-se mais ou menos livre, nisto ou naquilo, de acordo com certas políticas do governo. Estas questões são familiares à literatura utilitária, mas não invalidam que a medida da liberdade dependa do leque de possibilidades de escolha.

Se a área de escolha é estreita (mental ou fisicamente), o homem racional escolhe com mais clareza, mas não é essa clareza que o faz mais livre, muito menos torna faz as escolhas mais amplas. Remover os desejos do impossível pode dar sabedoria ou paz, mas não liberdade. Independência de espírito (harmonia interior, sanidade) pode ser condição de liberdade ou uma espécie de liberdade, mas apenas uma espécie entre outras.

Alguém pode dizer que é pelo menos singular nisto: que esta espécie de liberdade é a condição necessária para todas as outras espécies de liberdade – pois se sou ignorante, obcecado, irracional, estou portanto cego aos factos, e um homem tão cego

¹⁶ Berlin, 1964: 271; Berlin, 1958.

é, com efeito, tão não-livre como um homem cujas possibilidades estão objetivamente bloqueadas. Mas tal não me parece ser verdade. Se sou ignorante dos meus direitos, ou demasiado neurótico, (ou demasiado pobre) para beneficiar deles, isso torna-os inúteis para mim; mas não os torna inexistentes.¹⁷

Posso estar cego, mas a ausência ou a destruição de uma condição objectiva da liberdade (saber, dinheiro) não é equivalente, segundo Berlin, a destruir a liberdade em si mesma, pois a sua essência e talvez o seu valor não se confundem com a facilidade de acesso. Quanto mais amplas as avenidas, mais livres são. Portanto, ser livre sem o saber, como escrever prosa sem o saber, pode ser irónico, mas a reflexão amarga leva a lamentar a ignorância e não a falta de liberdade.

Saber pode ser condição para aproveitar oportunidades de acção. “A ignorância bloqueia caminhos e o saber abre-os”, diz-se¹⁸, mas este truísmo não implica que liberdade seja o mesmo que a sua consciência. São as portas realmente abertas que determinam a extensão da liberdade, senão extinguir os desejos seria uma forma de tornar os homens mais livres tão legítima como alterar as possibilidades reais de acção, como um senhor que faz amar ao escravo as suas cadeias. Homens pouco escrupulosos usaram a história ou a religião como pretexto para evitar aos homens o embaraço da escolha, mas esta não é uma forma de liberdade, ou os déspotas e os burocratas seriam criadores de liberdade e superiores à escolha individual ou democrática. Há, talvez, um certo sentido em que o escravo

¹⁷ Berlin, 1964: 272.

¹⁸ Berlin, 1964: 272.

Epicteto é mais livre que o imperador que o forçou a morrer no exílio, e em que as pedras não são muros de uma prisão, mas mesmo estes casos retiram a sua força retórica da analogia com o caso simples do aumento do leque de escolhas. E esse caso simples não deve ser torturado à conformidade ou despedido como trivial ou superficial. Nem o auto controle da mente é verdadeira liberdade, nem os sistemas políticos e legais liberais são sempre meios suficientes para assegurar oportunidades.¹⁹ É o sentido central, contudo, que importa.

Berlin faz ainda outra consideração sobre o sentido que tem a relação entre liberdade e conhecimento: “É verdade que o conhecimento sempre, necessariamente, abre algumas portas mas nunca fecha portas?”²⁰ A poesia e a religião podem perder-se, mas o homem abre-se à razão, o que não destrói a liberdade, apenas destrói os ídolos que não sou capaz de justificar racionalmente. Mas, pergunta-se, certa ignorância não é por vezes necessária à liberdade? A “questão mais vasta é se o conhecimento nunca impede, sempre aumenta a soma total da liberdade humana?”²¹

Não pode, pelo contrário, constatar-se que por vezes a auto-consciência destrói a espontaneidade?

Novamente, se sou um cantor, a auto-consciência – a filha do conhecimento – pode inibir a espontaneidade que pode ser a condição necessária do meu desempenho, como o aumento da cultura inibia, segundo Rousseau e outros, as alegrias da bárbara inocência [...] [Há] certas formas de conhecimento que

¹⁹ Berlin, 1964: 274.

²⁰ Berlin, 1964: 275.

²¹ Berlin, 1964: 275.

têm o efeito psicológico de impedir certas formas de auto-expressão que, em qualquer apresentação, devem ser consideradas como formas de livre atividade. A reflexão pode arruinar a minha pintura, se esta depende de eu não pensar; o meu conhecimento de que uma doença, para a qual não foi descoberta cura, me está a destruir a mim ou ao meu amigo, pode muito bem minar a minha peculiar capacidade criativa, e inibir-me desta ou daquela maneira; e ser inibido – quaisquer que sejam as vantagens a longo prazo – não é ser tornado mais livre. [...] Tal conhecimento não pode diminuir a minha liberdade como ser racional, mais pode pôr fim à minha atividade como artista. Uma porta se abre, mas como resultado disso outra se fecha.²²

O mesmo sucede na luta contra grandes improbabilidades. Se conhecemos as probabilidades não desistiremos de lutar? Teria David lutado contra Goliás, ou a Inglaterra contra a Alemanha nazi em 1940, se estivessem na posse de todos os dados?

A previsão do futuro não é o guia da acção justa. Se não podemos alterar a doença fatal, a poluição a descarga de uma arma nuclear, somos agora, apenas porque as conhecemos, mais livres? Podemos reconciliar-nos, fazer o nosso testamento ou indignar-nos e lamentar-nos, e isto é o que se chama vulgarmente tomar as coisas “filosoficamente”, i. e., estoicamente. Se acreditamos que há um todo racional e a possibilidade de realizar escolhas incompatíveis é apenas “um erro causado pela ignorância”²³, mesmo assim a descoberta não aumenta por isso a liberdade, apenas me situa “para além de todo o medo e

²² Berlin, 1964: 276.

²³ Berlin, 1964: 276.

de toda a esperança”²⁴, para além da fantasia e da ignorância, mas também para lá das escolhas.

O conhecimento aumenta a autonomia no sentido de Kant ou de Espinosa. Impede de queimar bruxas, diz-nos o que é o homem, como levar uma conduta mais racional, talvez mais tolerante, mas não aumenta as escolhas individuais ou de grupo. Pode compensar? Como fazer o balanço? Não há equivalência lógica entre liberdade, autoconhecimento e auto-determinismo. Alguns sustentam que o saber nos leva, pelo menos, a distinguir os casos em que escolhemos agir ou preferimos deixar as coisas seguirem o seu curso, como bons cortesãos de Canuto.

Diz-se que o saber estende as fronteiras da liberdade, como uma verdade *a priori*, mas não é ao menos teoricamente possível, pelo contrário, que o behaviorismo e o determinismo, se confirmados fossem pela ciência, tornariam ociosa a ideia de liberdade? Diz-se que há uma importante diferença entre saber algo e saber o que fazer, *is* e *ought*. É nisso que estão a pensar os que dizem: “a liberdade é o reconhecimento da necessidade”.

Berlin não faz juízos de valor, sobre estes *trade-offs* ou estas teorias, “sugere só que uma coisa é afirmar que o saber é um bem”²⁵, mas dizer que em todas as situações é compatível e implica mais liberdade”, só é possível no quadro do optimismo metafísico que afirma que todos os bens são compatíveis. Isaiah Berlin conclui o seu ensaio, de forma abrupta, afirmando que a identificação entre liberdade política e conhecimento, não só não é evidente, mais que não seja pelo confronto com a realidade

²⁴ Berlin, 1964: 276.

²⁵ Berlin, 1964: 278.

empírica, como nas suas duras palavras, “é talvez uma das menos plausíveis crenças jamais fomentadas por profundos e influentes pensadores”.²⁶

Verdade e política, esquecimento e tragédia

Não devíamos surpreender-nos com estas ideias. Com efeito, lembrou Hannah Arendt, “nunca ninguém duvidou de que verdade e política estão em más relações uma com a outra, e ninguém, tanto quanto sei, jamais enumerou a sinceridade entre as virtudes políticas.”²⁷ Pode, além disso, objetar-se que o uso que fizermos hoje das provocadoras ideias de Berlin é questionável, mas pertinente, embora ele encarasse com naturalidade esse uso, senão abuso: “pegam em mim e aí vou de táxi”, dizia ele.²⁸

É pertinente, porque somos tentados a pensar que temos a vantagem da perspectiva, que já não somos hoje iludidos pela “ingenuidade” típica dos intelectuais da viragem do século XX que acreditavam que o progresso na ciência e no conhecimento se traduziria necessariamente em progresso moral na sociedade, “ingenuidade” que os tornou cegos às tempestades políticas que cresceram até dar origem a duas guerras mundiais e cegos a fenómenos políticos como a ascensão dos regimes totalitários. E

²⁶ Berlin, 1964: 279.

²⁷ Arendt, 1998: 223.

²⁸ Berlin e Polanowska-Sygulska, 2006.

que a história recente não tem lugar “numa era de esquecimento”.²⁹

Sabemos que o futuro é complexo.³⁰ Gostaríamos também de pensar que os novos media e a comunicação virtual acabarão por ultrapassar todos os obstáculos e desafios à participação política e que os cidadãos deixarão de estar exclusivamente dependentes de dispositivos “arcaicos” como a representação parlamentar.

Se seguirmos as ideias de Isaiah Berlin, devemos reconhecer que a nova sociedade do conhecimento pode efectivamente trazer consigo grandes bens, mas dificilmente o fará senão à custa de *trade-offs*. A democracia electrónica e seus correlativos não é panaceia para todos os males da sociedade política. Não devemos ignorar alguns dados empíricos que contêm o potencial de transformar a natureza da relação entre sociedade do conhecimento e liberdade política. A democracia electrónica é, de momento, menos democrática que a eleitoral, pois os dispositivos informáticos e a literacia digital são mais desiguais.

Por outro lado, e ainda mais importante uma vez que nenhuma difusão de equipamentos e saberes técnicos pode vir a modificar a situação, alguns dos defeitos da democracia representativa, como a miopia dos governantes, o imediatismo da opinião pública ou a dificuldade na protecção da privacidade e das liberdades dos cidadãos, não só não se desvanecem mas podem ser agravados pela tecnologia. E a assimetria de informação entre governantes e governados pode ser minimizada, mas é bom que não tenhamos a ilusão de que é

²⁹ Judt, 2009: 1.

³⁰ Innerarity, 2009: 10.

anulada. Enfim, devemos também lembrar-nos que o populismo se deu tão bem com a rádio e o cinema nos anos trinta, como se dá hoje com a internet e uma televisão frenética.

Gostaríamos, em consequência, de sugerir que apesar da voga de teorias como a democracia deliberativa, ou a democracia radical, que o equilíbrio dos poderes e as liberdades negativas, mesmo se deixaram de ter o apelo da novidade, continuam realmente a ser os dispositivos mais importantes nas sociedades políticas democráticas contemporâneas. As revoluções e utopias podem sempre fazer mais promessas que as realidades, pois não estão sujeitas às mesmas limitações, mas há alguns problemas políticos permanentes e não devemos levianamente esquecer a fundamentação normativa da democracia liberal, nem os conceitos que a definem: liberdade, transparência, representação. A tecnologia apenas carrega meios, que podem tanto facilitá-la como fazer-lhe dano.

Não ignoramos que a “sociedade do conhecimento” pode ajudar a democracia liberal a vencer muitos obstáculos que se interpõem entre os parlamentares e os seus representados, obstáculos tanto geográficos como imaginários, mas sentidos e por isso, de certa maneira, reais. Mas, quando, por excesso de confiança, todo o peso de um navio se inclina para um dos bordos, parece prudente fazer deslocar cargas e passageiros para o outro lado, e esse lado sem lastro é, neste momento, o do papel dos estadistas e dos outros agentes políticos, que não podem evitar completamente as incertezas da decisão com recurso a nenhum saber científico, o que constitui a dimensão trágica da sua atividade, mas também o seu título de nobreza.

Referências Bibliográficas

Hannah Arendt, *Between Past and Future*, London, Penguin Books, 1977.

Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* [1954], London, Oxford University Press. [Reimpresso Berlin, 2002a, pp. 55-93.]

-- "Two Concepts of Liberty" [1958] in Berlin, 2002, pp. 166-217.

-- "From hope and fear set free" [1964] in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 64, pp. 1-30. [Reimpresso Berlin 2002a, pp. 252-279.]

-- *Liberty*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2002a.

-- *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, London, Chatto and Windus, 2002b.

-- *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*, London, Chatto and Windus, 2006.

Isaiah Berlin, Beata Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue*, Amherst (NY), Prometheus, 2006.

George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Cambridge, Polity, 2004.

Claude J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

Charles Girard, Alice Le Goff, *La démocratie délibérative*, Paris, Hermann, 2010.

John Gray, *Berlin*, London, Fontana, 1995.

Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*, London, Chatto and Windus, 1998.

Daniel Innerarity, *O futuro e os seus inimigos. Uma defesa da esperança política*, Alfragide, Teorema, 2009.

Tony Judt, *Reappraisals. Reflections on the forgotten twentieth century*, London, Vintage, 2009.

Charles Khan, *Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985.

Michael Mandelbaum, *The Ideas that conquered the world: Peace, democracy and free markets in the twenty-first century*, New York, Public Affairs, 2003.

Patrick Neal, "Systematizing the Unsystematic" in *The Review of Politics*, Vol. 68, No. 1, Winter, 2006, pp. 137-140.

Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986