

# CIDADANIA E DIREITOS HUMANOS

CARLOS JOÃO DA CUNHA SILVA

 Associação de  
Professores de  
**FILOSOFIA**

**Ficha técnica**

*Cidadania e Direitos Humanos*

© Carlos João da Cunha Silva, 2014

Trabalho realizado no âmbito da formação “Cidadania e Direitos Humanos”

Edição Apf - Associação de Professores de Filosofia

## CIDADANIA E DIREITOS HUMANOS

Carlos João da Cunha Silva

### I- Introdução

O tema da “Cidadania e dos Direitos Humanos” aparenta ser, numa primeira abordagem, um tema pacífico, incontroverso e, por isso, gerador de amplos consensos.

Porém, ao empreender uma viagem ao seu âmago, prontamente emergem as primeiras fissuras. A começar pelos alicerces que sustentam o edifício dos direitos humanos, cuja matriz, como é sabido, é o pensamento liberal. Este estabelece como base para a definição de direitos humanos uma concepção individualista da pessoa humana e define uma limitação dos poderes do Estado. Portanto, os direitos do homem assentam fundamentalmente numa concepção individualista da pessoa e universalista da dignidade humana. Porém, esta concepção individualista do ser humano ignora e desvaloriza, como veremos, que é através da socialização dos seus laços de pertença comunitária que as pessoas adquirem a sua identidade e que os indivíduos não existem enquanto tal, ou pelo menos não podemos dar sentido à sua existência autónoma se não os encararmos no seio das suas relações e interações sociais e culturais.

Perante o fenómeno crescente da multiculturalidade no mundo atual, antevê-se, na interpretação dos direitos humanos, bem como na sua aplicação, uma tensão essencial entre, por um lado, o individual e o coletivo, o universalismo e o particularismo e, por outro, entre a igualdade e a diferença. A resposta a estas tensões e antinomias não deverá ser a opção por um dos respetivos polos da antinomia porque ao seguir o caminho do universalismo, está a ser promovida, por esta via, a homogeneização cultural, omitindo, “colonizando” e violentando a alteridade, o diferente – tendência de toda a tradição filosófica e intelectual do Ocidente, de que a filosofia de Hegel é, segundo Emanuel Levinas (*Totalidade e Infinito*), a expressão máxima. Em contrapartida, optando pelo coletivo e pelo particularismo, somos conduzidos ao relativismo, ao “entrincheiramento” de identidades culturais e, possivelmente, ao “racismo cultural”. A solução passará, pois, por uma terceira via, a única que se afigura plausível, a via do

diálogo intercultural gerador de um “universalismo sem uniformidade”, de um universalismo “plural” e que saiba ver a igualdade e a diferença, não em termos alternativos e excludentes, mas a partir de princípio da complementaridade. Esta terceira via assenta numa noção dinâmica, por oposição a uma noção fixista, do conceito de cultura, que melhor traduzirá a nossa condição de seres “mestiços”, de seres “mulatos”, não de raças mas de existências.

## II- Desenvolvimento

Poderíamos dizer, com Guy Haarscher (Guy HAARSCHER, *Dictionnaire de Philosophie Politique*, artigo “Droits de L’Homme”, PUF), que “não temos direito a nada na solidão”.

Por isso, a problemática do direito em geral, e dos direitos humanos em particular, decorre da natureza essencialmente social do homem. A ideia do homem enquanto indivíduo isolado da sociedade constitui mera abstração, sem correspondência à realidade humana concreta – como defendem, de resto, os pensadores denominados “comunitaristas”, de entre os quais se destacam Michael Sandel, Michael Walzer e Charles Taylor.

Ora, da dimensão social do homem decorre a ideia de que um direito é sempre, por necessidade, oposto a alguém que é obrigado a respeitar, sob pena de sanção.

Os direitos humanos são considerados essenciais à realização de uma vida digna, sem os quais não poderíamos viver uma vida plenamente humana. Os direitos humanos não dependem, por isso, das circunstâncias, contrariamente a outros tipos de direitos. Em virtude de serem considerados “naturais”, o Estado deverá ter a seu cargo a sua salvaguarda.

Neste sentido, os direitos humanos estão essencialmente ligados à Filosofia Política. Se são considerados essenciais, estes direitos deverão ser públicos e sancionados pela autoridade política.

Neste ponto, surge um paradoxo: o Estado será, ao mesmo tempo, juiz e réu, instância que sanciona e potencial sancionado. Por esse motivo, os defensores do

princípio da separação de poderes no seio do Estado defendem que o poder judicial deverá ser independente dos outros tipos de poder.

Como se pode constatar, a afirmação de direitos do homem implica uma certa forma de Estado, capaz de os defender e respeitar.

Consideram-se, atualmente, duas funções aos direitos humanos:

- I. A relativização do conceito moderno de soberania dos Estados;
- II. A legitimação de uma ordem internacional.

Na sequência das referidas teorias funcionalistas dos Direitos Humanos, emerge uma questão: como definir Direitos do Homem?

Guy Haarscher (*A Filosofia dos Direitos do Homem*, Instituto Piaget) fornece, provisoriamente, uma definição:

“Trata-se de prerrogativas concedidas ao indivíduo, tidas por de tal modo essenciais que toda a autoridade política teria a obrigação de garantir o seu respeito; os direitos do homem constituem as proteções mínimas que permitem ao indivíduo viver uma vida digna desse nome, defendido das usurpações do arbítrio estatal ou outro; são por conseguinte uma espécie de espaço sagrado, intransponível, traçam à volta do indivíduo uma esfera privada e inviolável”.

Conceber assim os Direitos Humanos pressagia uma dificuldade à filosofia política no que concerne às relações entre *Estado e Indivíduo*.

Por um lado, os direitos humanos definem uma limitação dos poderes do Estado, como é visível na “primeira geração” de direitos. Com efeito, o espaço privado do indivíduo surge como dirigido *contra* o Estado. Esta forma de conceber os direitos humanos tem a sua matriz nos ideais do liberalismo. O liberalismo, de que Locke foi um dos primeiros representantes, faz do sujeito individual um sujeito dotado de direitos inalienáveis, a fonte e o centro das relações sociais. É, aliás, no contexto da dimensão de privacidade da religião que surge a primeira geração de Direitos Humanos, enquanto “direitos negativos”. Assim, o Estado deverá abster-se de regulamentar a sociedade civil,

ou seja, o domínio da vida privada, decorrendo daqui a liberdade de consciência e o princípio da Tolerância.

Por outro lado, o espaço privado do indivíduo implica exatamente o contrário, ou seja, um apelo ao Estado, dado que os direitos do homem devem valer também contra os outros membros da sociedade e para isso é necessário que o indivíduo possa apelar à sanção estatal. O que sucede com a segunda geração de direitos humanos, contrariamente à primeira geração, no lugar de se reclamar uma não intervenção do estado, pede-se a sua intervenção; no lugar de uma abstenção, exige-se uma prestação. Exige-se ao Estado o direito à saúde, à educação, ao trabalho, à segurança social. Neste sentido, exige-se do Estado a construção de hospitais, de escolas e professores remunerados pela coletividade e exige-se a intervenção do Estado na vida económica.

Posta assim a questão dos direitos humanos, provisoriamente definidos a partir das relações entre o indivíduo e o Estado, podem definir-se como uma certa concepção de legitimação do poder: um poder será dito legítimo se respeitar os direitos do homem.

O trânsito da primeira à segunda geração dos direitos humanos corresponde, em linhas gerais, ao trânsito de um Estado Mínimo – ao gosto do liberalismo libertarista, definido como a “corrente que coloca o acento tónico apenas na liberdade negativa, ou liberdade como não interferência externa e coerciva, entendida como proteção de uma esfera individual inviolável que abre a cada um a possibilidade de fazer o que quiser consigo mesmo e com as suas posses” (João Cardoso ROSAS, *Concepções da Justiça*, edições 70), de que Robert Nozick (*Anarquia, Estado e Utopia*) é o representante mais elaborado na sua vertente ética – a um Estado-providência.

Esse trânsito fundamenta-se em distintas e, porventura, antagónicas concepções do que é o ser humano. Assim, para os diversos liberalismos, o indivíduo constitui uma realidade primeira, essencial e fundadora de qualquer valor. Esta concepção *individualista* do homem e da sociedade é moderna, dado que para os antigos, como escreve Aristóteles em *A Política*, “os indivíduos não passam de partes integrantes da sociedade (...) todas inúteis se as separarmos, semelhantes às mãos e aos pés que, uma vez separados do corpo, só têm o nome e a aparência sem a realidade”.

Próximo desta “tese social” aristotélica acerca do homem situa-se a mencionada corrente comunitarista, defendida por autores como Michael Sandel e Michael Walzer. O comunitarismo, como refere João Cardoso Rosas (*Op. Cit.*, p.77), “rejeita tanto o liberalismo libertarista de Nozick e outros, como o liberalismo igualitário rawlsiano e não rawlsiano. Enquanto que os diversos liberalismos são individualistas, baseando-se, na perspectiva comunitarista, numa noção abstrata e rarefeita do ser humano, o comunitarismo defende a “tese social” (...), isto é, a ideia segundo a qual os indivíduos não existem enquanto tal, ou pelo menos não podemos dar sentido à sua existência autónoma se não os encararmos no seio das suas relações e interações sociais.”

Porém, os autores comunitaristas advogam, face à multiculturalidade, um modelo político de resposta que preconiza uma espécie de “monoculturalismo plural” – na opinião de Amartya Sen – ou uma simples justaposição de espaços mono culturais, ao invés de uma verdadeira vivência da multiculturalidade nas suas implicações convivenciais.

Se, como foi anteriormente referido, a matriz dos direitos humanos, em especial a chamada “primeira geração”, é de natureza liberal, podemos, então, referir com Guy Haarscher (*A Filosofia dos Direitos do Homem*, Instituto Piaget) que “toda a teoria dos direitos do homem releva num sentido definido (...) do individualismo”. Com efeito, prossegue o mesmo autor, “o contratualismo supõe, sempre, que os interesses do “todo”, da sociedade – representada pelo Estado –, devem ser limitados e subordinados pelos direitos fundamentais do indivíduo”, ou seja, o poder só se encontra legitimado caso se subordine aos direitos individuais invioláveis.

O que esta conceção liberal, individualista e, em última análise, egoísta (veja-se, a este propósito, o pensamento de Ayn Rand, autora que serve de inspiração a R. Nozick) do ser humano – que se encontra na matriz dos direitos humanos – ignora e desvaloriza é que “é através da socialização dos seus laços de pertença comunitária que as pessoas adquirem a sua identidade e que essa identidade deve ser reconhecida intersubjetivamente no interior de um Estado de Direito” (João Maria ANDRÉ, *Multiculturalidade, Identidades e Mestiçagens*, Editora Palimage, p. 132).

Como as diversas ciências sociais e humanas corroboram, é hoje difícil defender a ideia do primado do individual sobre o social. Com efeito, é no interior de uma comunidade, de um grupo ou grupos sociais, que o homem realiza o seu ser, adquirindo, culturalmente, a sua identidade.

Ora, “com facilidade aceitam os liberais a importância do reconhecimento da diversidade de pontos de vista pessoais e individuais e da necessidade de garantir o direito a que cada indivíduo não seja discriminado pelas suas opiniões e pelos valores que perfilha (...). Mas o que têm mais dificuldade em aceitar é que, ao lado dos direitos individuais, se possa falar de direitos coletivos, baseados na diversidade sociocultural inerente aos diferentes grupos humanos coexistentes numa dada sociedade e nas respetivas concepções de “vida boa” características de cada grupo (...)” (João Maria ANDRÉ, *Op. Cit.*).

Se, como foi dito, o homem é um ser social, o elemento cultural não pode ser negligenciado. Ora, se é verdade que a cultura unifica a espécie humana, não é menos verdade que também a diversifica. Por isso, o terreno em que decorre a existência concreta dos indivíduos humanos é o de uma multiplicidade de culturas.

Chegamos, assim, ao conceito de multiculturalidade. O que com esse conceito se pretende significar é a existência de uma pluralidade de culturas numa proximidade geográfica. Como João Maria André sustenta na obra atrás referida, um dos elementos distintivos da atualidade é, precisamente, a multiculturalidade: “é um facto incontestável que o mundo em que decorre a nossa existência quotidiana e a nossa participação cívica na polis e na comunidade dos homens é, cada vez mais, um mundo marcado pela multiculturalidade.”

São dois os fenómenos que intensificam, na atualidade, a multiculturalidade, ainda segundo João Maria André: o primeiro fenómeno é o da globalização ou, preferivelmente, globalizações e o segundo é o fenómeno das migrações.

Na linha de pensamento de Boaventura de Sousa Santos, João M. André distingue aquilo a que chama uma globalização hegemónica, de matriz economicista neoliberal, de uma globalização anti hegemónica, que se traduz na extensão da



mundialização da solidariedade por intermédio da ação de organizações não-governamentais.

Enquanto o primeiro tipo de globalização conduz a uma homogeneização cultural, “a partir dos padrões que as grandes multinacionais acabam por impor e que são bastante visíveis ao nível do vestuário, da música, do cinema ou da alimentação (...), a globalização anti hegemónica e o fenómeno das migrações massivas de grandes grupos humanos (...) implicam um reforço de identidades diferenciadas que se consubstancia numa marcada multiculturalidade (...)” (J. M. ANDRÉ, *Op. Cit.*).

O fenómeno da multiculturalidade tem impactos quer na visão ocidental da democracia quer na interpretação dos direitos humanos. Esta interpretação é, segundo alguns autores, nomeadamente os que se situam na linha marxista, marcadamente europeia e hegemónica, considerando que os direitos humanos constituem a expressão ideológica da classe burguesa e dos seus interesses, dado que nasceram no contexto do aparecimento e do desenvolvimento das burguesias europeias e das suas lutas contra as instituições, as estruturas e mentalidades do “Antigo Regime”.

É assim que Boaventura de Sousa SANTOS questiona, nos seguintes termos, a universalidade dos direitos humanos:

“Enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado – uma forma de globalização de-cima-para-baixo. Serão sempre um instrumento do choque de civilizações ou como arma do Ocidente contra o resto do mundo” (Boaventura de Sousa SANTOS, *Por Uma Conceção Multicultural dos Direitos Humanos*, Revista Crítica de Ciências Sociais, n.º 48). Também João Maria André contesta a pretensa universalidade dos direitos humanos, nos seguintes termos:

“(...) Há que reconhecer que, embora os direitos humanos tenham sido adotados por Estados e povos de todas as culturas e continentes, não há, todavia, uma única leitura e interpretação dos direitos humanos e, conseqüentemente, uma única forma de aplicação desses mesmos direitos. A questão começa por ser a de saber se a determinação desses direitos é, de facto, uma determinação de natureza universal ou se ela resultou fundamentalmente de uma cosmovisão ocidental assente na visão

ocidental do homem, em si mesmo, na sua relação com o mundo e na sua relação com os outros” (J. M. ANDRÉ, *Op. Cit.*).

Boaventura de Sousa Santos (*Op. Cit.*) considera que “o conceito de direitos humanos assenta num bem conhecido conjunto de pressupostos, todos eles tipicamente ocidentais, designadamente: existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente; a natureza humana é essencialmente diferente e superior à restante realidade; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado; a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica, como soma de indivíduos livres”.

A ideia de uma razão universal é forjada no contexto do iluminismo. Ao defender que a razão é própria do homem, os iluministas postulam que os homens encontram nela os mesmos princípios de conhecimento e de ação. Paradoxalmente, tal pressuposto poderá ter fundamentado historicamente o domínio de determinadas sociedades, ditas “primitivas”, por outras, supostamente em nome de uma superioridade racional. O desenvolvimento da etnologia e da antropologia conduziu à colocação do problema de uma outra forma: são as manifestações da razão que não são universais mas relativas à maior diversidade das condições do seu exercício. Assim, “o universalismo tem uma grande tradição no pensamento europeu, nomeadamente no iluminismo e nos valores com que impregnou a Modernidade. Os direitos do homem e do cidadão assentam fundamentalmente numa conceção universalista da dignidade humana (...)”, como refere J. M. ANDRÉ (*Op. Cit.*).

Esta conceção concretiza-se, designadamente, no modelo da “assimilação”, enquanto modelo político de resposta à multiculturalidade. Como refere João Maria André (*Op. Cit.*), “o modelo da assimilação assenta no primado do universalismo e, perante a realidade multicultural das sociedades atuais com grupos e comunidades particulares a viverem em situação de minoria no seio de outras sociedades de acolhimento, preconiza a necessidade de uma assimilação dos grupos minoritários às culturas maioritárias (...)”. Vemos, assim, como o universalismo se articula com o modelo assimilacionista, herdeiro de uma matriz mono cultural e etnocêntrica na relação com o outro.

O fenómeno da multiculturalidade, enquanto traço distintivo do mundo atual, “conduz necessariamente ao equacionamento, nos regimes democráticos, de duas grandes tensões entre polaridades diferentes: por um lado, a tensão entre universalismo e particularismo e, por outro lado, a tensão entre igualdade e diferença” (J. M. ANDRÉ, *Op. Cit.*).

Se, por um lado, os direitos do homem assentam fundamentalmente numa conceção universalista da dignidade humana, herdeira do pensamento iluminista, por outro lado as atuais democracias veem-se confrontadas com a existência de uma pluralidade de culturas numa proximidade geográfica, ou seja, veem-se confrontadas com o fenómeno da multiculturalidade. Ora, segundo o filósofo canadiano Charles Taylor, a partir dos anos setenta do século XX surgiu uma nova modalidade da luta pela dignidade, diversa da “política da igual dignidade”: a “política da diferença”. Enquanto a primeira modalidade de dignidade é feita mediante o reconhecimento de que todos, apesar das suas diferenças, são cidadãos iguais, apelando ao universalismo da cidadania, a segunda modalidade de luta pela dignidade reivindica o reconhecimento da especificidade ou da diferença de cada grupo social. Neste sentido, o particularismo, decorrente da luta pela diferença, incorre no relativismo, “uma vez que – como refere J. M. ANDRÉ, *Op. Cit.* – do reconhecimento do carácter diferenciado de cada cultura pode decorrer a legitimidade própria de valores, usos e costumes no interior dessa mesma cultura, por mais opostos que sejam aos de outras culturas, sem possibilidade de desenvolver uma consciência crítica no contexto de uma investigação e avaliação intercultural”.

O debate entre o universalismo e o relativismo é, segundo Boaventura de Sousa Santos, um debate falso porque “todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural, enquanto atitude filosófica é incorreto e porque todas as culturas aspiram a preocupações e valores universais, mas o universalismo cultural, enquanto atitude filosófica, é incorreto.” Também João Maria ANDRÉ (*Op. Cit.*) defende que “para articular verdadeiramente a multiculturalidade com a democracia, com base numa política do reconhecimento, a resolução destas tensões (entre universalismo e relativismo) não está na opção por um dos elementos que as constituem, mas sim na sua superação com a consciência de que não é antinomicamente que essas aparentes

bipolaridades se devem colocar, mas sim em termos de complementaridade”. Com efeito, o universalismo pode conduzir ao colonialismo, na medida em que admite “que existem valores, juízos morais e escolhas comportamentais que têm um valor absoluto e se aplicam a toda a humanidade” (Andrea SEMPRINI, *Le Multiculturalisme*, PUF, 1967, p. 65) e, em contrapartida, o particularismo pode conduzir ao relativismo.

Assim sendo, conclui J. M. ANDRÉ (*Op. Cit.*), “a alternativa entre universalismo e particularismo ou relativismo é uma alternativa falsa e incorretamente formulada e, por isso, há que superar esta antinomia através de uma via que saiba ser anti anti universalista, mas ao mesmo tempo anti anti relativista, ou seja, que saiba reconhecer no “pluralismo uma nova forma de universalismo, um universalismo sem uniformidade”.

Na mesma linha de pensamento, o sociólogo Boaventura de Sousa Santos sustenta que “contra o universalismo, há que propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas (...) e contra o relativismo, há que desenvolver critérios que permitam distinguir uma política progressista de uma política conservadora de direitos humanos (...)” (B. S. SANTOS, *A Gramática do Tempo: Para Uma Nova Cultura Política*, p. 412). Por isso, o autor defende que “a primeira premissa é a superação do debate sobre o universalismo e relativismo cultural”. (Boaventura de Sousa SANTOS, *Por Uma Conceção Multicultural dos Direitos Humanos*, Revista Crítica de Ciências Sociais, n.º 48).

A outra tensão, para além da tensão entre universalismo e particularismo, é a tensão entre igualdade e diferença, a qual decorre, naturalmente, da primeira. Com efeito, “um pensamento universalista tende a acentuar a igualdade e a ser cego para as diferenças e para as marcas distintivas de indivíduos, grupos ou povos e uma visão particularista e marcadamente diferencial das culturas acaba por absolutizar as diferenças na sua irredutibilidade” (J. M. ANDRÉ, *Op. Cit.*). Também aqui, a opção por uma das alternativas se revela perversa e inadequada, dado que a afirmação da igualdade simplesmente a partir de pressupostos universalistas leva à negação das identidades étnicas, das experiências históricas diferenciadas e ao não reconhecimento dos direitos coletivos. Por outro lado, a acentuação da diferença sem mais pode ser colocada ao serviço da discriminação, da exclusão e da inferiorização. Por isso, como referem João Maria André e Boaventura de Sousa Santos, há que saber ver a igualdade

e a diferença não em termos alternativos e excludentes, mas a partir de princípio da complementaridade.

### III- Conclusão

Como lidar com as tensões atrás enunciadas? Qual o papel do Estado e das suas instituições? Os direitos humanos definem, sobretudo, limitações dos poderes do Estado ou apelam à sua intervenção, à sua “repolitização”? Eis algumas das questões que emergem no final desta reflexão sobre Direitos Humanos. Estes são, também, novos desafios com que os sistemas democráticos se veem, na atualidade, confrontados.

Face ao confronto com o fenómeno da multiculturalidade, a democracia deverá ser repensada e reinventada. Esta tarefa de reinvenção da democracia passará pelo “cruzamento de múltiplas visões do que é o político, do que é a democracia e do que são as formas de participação na gestão da coisa pública sem sentimentos de superioridade, sem dogmatismos e sem etnocentrismos, permitindo assim uma visão descentrada e policêntrica do que é a democracia” (J. M. ANDRÉ, *Op. Cit.*). Sendo verdade que a multiculturalidade pode desencadear conflitos, também pode estar ao serviço de um diálogo fecundo por forma a superar a possível relatividade, quer no estabelecimento dos direitos humanos, quer na sua leitura, interpretação e aplicação. Por isso, o modelo político de resposta ao fenómeno da multiculturalidade que melhor se adequa a estas premissas parece ser o modelo da interculturalidade, que passa da simples “coexistência entre grupos ou etnias para a interação e que pressupõe uma conceção dinâmica e aberta da cultura e de identidade cultural” (J. M. ANDRÉ, *Op. Cit.*). Este modelo também responde melhor à nossa condição de “mestiços”, não de raças mas de culturas e de existências.

Por outro lado, por oposição a um discurso sobre os Direitos Humanos que os pensa contra os Estados, visando a limitação dos seus poderes e a sua “despolitização”, “poder-se-ia pensar aqui os direitos humanos como exigindo precisamente uma repolitização dos Estados e mesmo um reforço da sua soberania diante quer de um imperialismo humanitário quer da “boa consciência” que sempre o acompanha”, como defende Alexandre FRANCO DE SÁ (*Direitos Humanos e Despolitização*).

Com efeito, pensar os direitos humanos por contraposição ao Estado, suscita duas alternativas, ambas de consequências sinuosas: por um lado, o discurso em torno de uma rede de movimentos de contra poder e da “globalização contra-hegemónica” – como defende Boaventura de Sousa SANTOS – e, por outro lado, o discurso cosmopolita em torno da necessidade de uma centralização global do poder, como defende Louis POJMAN, em *Terrorismo, Direitos Humanos e a Apologia do Governo Mundial*. Porém, as duas propostas não são isentas de perigos. A primeira, porque coloca os direitos carentes de proteção, constituindo um contributo para o estabelecimento do indivíduo humano como uma “vida nua”, uma “mera vida”, desprotegida, porque apátrida; a segunda, porque apesar de se invocar uma ordem global baseada na ultrapassagem da guerra e na defesa dos direitos humanos, “continua a ser verdade que a proteção humanitária e a defesa dos direitos humanos são hoje politicamente, em larga medida, recursos retóricos não só para a justificação de intervenções militares arbitrárias, mas para a reivindicação pela superpotência de intervenção a uma escala planetária” (Alexandre FRANCO DE SÁ, *Op. Cit.*). Acresce a tudo isto, o facto de que o discurso cosmopolita em torno da necessidade de uma centralização global do poder, sendo consequência da tomada de posição pelo polo do universalismo, elevado ao extremo, em detrimento do particularismo e do relativismo, afigura-se uma alternativa que atenta contra os princípios fundamentais dos sistemas democráticos.

Por isso, será sensato concluir que “é difícil pensar num mundo mais ordenado e pacífico se a democracia não for realizada sobretudo no interior dos estados nacionais” (Danilo ZOLO, *Cosmopolis: la prospettiva del governo mondiale*, Milão, Feltrinelli, 2004, p. 196, in, Alexandre FRANCO DE SÁ, *Direitos humanos e Despolitização*), havendo, porém, a necessidade de repensar e reinventar o conceito de democracia, no contexto atual do fenómeno da multiculturalidade, pelo “cruzamento de múltiplas visões do que é o político, do que é a democracia e do que são as formas de participação na gestão da coisa pública sem sentimentos de superioridade, sem dogmatismos e sem etnocentrismos, permitindo assim uma visão descentrada e policêntrica do que é a democracia” (J. M. ANDRÉ, *Op. Cit.*).