

Gustavo Leyva

Universidad Autónoma Metropolitana, México

Revista de Estudios Kantianos. Publicación
internacional de la SEKLE

Universitat de València, España

ISSN-e: 2445-0669

Periodicidad: Semestral

vol. 8, núm. 2, 2024

p.ordenes.azua@gmail.com

Recepción: 12 Septiembre 2023

Aprobación: 28 Noviembre 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/770/7704814009/>

Los autores conservan los derechos de autor y garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo al igual que licenciado bajo una Creative Commons Attribution License que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría del trabajo y la publicación inicial en esta revista.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial 3.0 Internacional.

Resumen: En este ensayo se analizan el problema de la migración y del Derecho Cosmopolita en la obra de Kant en el marco de una discusión con el libro de Karoline Reinhardt *Migration und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants* (2019). El ensayo plantea que la fundamentación del Derecho Cosmopolita debe ser sobre una base *moral* como la que se ofrece en las obras centrales de la filosofía moral kantiana y que toma como su eje central el concepto de dignidad [*Würde*].

Palabras clave: Kant, Cosmopolitismo, Migración, Derecho Internacional, Derecho Cosmopolita.

Abstract: This essay analyzes the problem of migration and Cosmopolitan Right in Kant's work in the context of a discussion with Karoline Reinhardt's book *Migration und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants* (2019). The essay argues that the foundation of Cosmopolitan Right must be on a moral basis as offered in the central works of Kantian moral philosophy and which takes as its central axis the concept of dignity [*Würde*].

Keywords: Kant, Cosmopolitanism, Migration, International Law, Cosmopolitan Right.

En su reciente libro, resultado de una investigación sistemática y muy detallada sobre la migración y el Derecho Cosmopolita en Kant (2019), Karoline Reinhardt señala que los movimientos migratorios, la interrogación en torno al papel y estatus de los extraños en el interior de la comunidad política y los deberes que se tienen hacia ellos han formado un tema recurrente en la filosofía política. Así, ya Platón se planteaba la pregunta en torno a los deberes hacia los extraños y hacia quienes buscan refugio en una comunidad distinta a la suya (1994, *Nomoi*, 729e-730a) y, posteriormente, Cicerón señalará, al referirse a la pretendida confesión de Sócrates quien ante el exilio se definiera a sí mismo como un “*mundanus*”, que “La patria se encuentra en cualquier parte donde se esté bien” [*Patria est, ubicumque est bene*] (1997, 5, p. 106ss.), mientras que Marco Aurelio comprenderá al ser humano como “ciudadano de la ciudad suprema, de la cual el resto de las ciudades no son, por así decirlo, sino casas” [*πολίτης πόλεως τῆς ἀνωτάτης, ἧς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὅσπερ οἰκίαι εἰσὶν*] (1974, 3, cap. 11) considerando así al *κόσμος* y a la *πόλις* común a todos los seres humanos (1974, 4, cap. 4): “ciudad y patria es para mí, como Antoninus, Roma, pero para mí como ser humano es el cosmos” [*πόλις καὶ πατρίς ὡς μὲν Ἀντωνίνω μοι ἡ Ρώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπων ὁ κόσμος*] (1974, 6, cap. 4; cf. 12, cap. 36).

Con el inicio de la época moderna la propuesta cosmopolita se reformuló de modo más preciso y adquirió una especial significación en el marco de la tendencia hacia la constitución de Estados nacionales (Huizinga, 1942, pp. 131ss.). Fue así justamente en el ámbito de la tradición humanista que se consideraron las fronteras

nacionales como carentes de importancia e incluso perturbadoras, especialmente cuando los vínculos con la propia nación de proveniencia se encontraban destruidos. Así, por ejemplo, el exiliado Dante señalaba que para él su patria era el mundo (2007, 1, cap. 6; cf. Burckhardt, 1958, p. 127). Será más bien en la época de la *Aufklärung* cuando la traducción directa de la expresión griega *κοσμοπολίτης* se asentará tanto en Francia [*cosmopolite*] como en Alemania [*Weltbürger*] para convertirse en un concepto programático de la Ilustración (Feldmann, 1904-1905, p. 345ss.; Dornseiff, 1950, p. 82; Grimm, 1854-1961, p. 1556s., citados en Ritter, 1971-2007). Es así que el cosmopolitismo comienza a desarrollarse gradualmente en conexión con conceptos como los de ‘tolerancia’ —especialmente con respecto a pueblos y culturas ajenos— ‘humanidad’ y el de una ‘paz perpetua’ que abarque a la totalidad de los Estados sobre la tierra, una idea que ha ocupado al pensamiento moderno desde Émeric Crucé^[2] hasta Immanuel Kant.

Las migraciones masivas y fenómenos como los de los desplazados, refugiados y exiliados, sea por razones económicas, políticas o étnico-religiosas, han venido a dar un nuevo impulso a las propuestas de corte cosmopolita en el interior de la filosofía política contemporánea. Karoline Reinhardt dirige su atención en este libro especialmente a tres grandes vertientes en el interior del debate contemporáneo. La primera de ellas se vincula al comunitarismo y aparece expresada por Michael Walzer en su *Spheres of justice* (1983) donde se insiste en que la autocomprensión de las comunidades políticas debe ofrecer el parámetro para la política de inmigración sin que ello lleve a argumentar en favor de un cierre total de fronteras a los inmigrantes y defendiendo más bien el derecho al asilo y una política de incorporación a la ciudadanía (Reinhardt, 2019, pp. 40-53). La segunda línea es la del cosmopolitismo igualitarista representado por Joseph Carens en su ensayo “Aliens and Citizens: The Case for Open Borders” (1987) en el que se cuestiona radicalmente la soberanía de los Estados con respecto a la política de inmigración y se defiende, sobre la base de la igualdad moral de todos los seres humanos, la exigencia de un trato igual para todo ser humano más allá de los límites trazados por las fronteras de los Estados nacionales (Reinhardt, 2019, pp. 53-61). La tercera y última vertiente es la del nacionalismo liberal expresada por David Miller en *National responsibility and global justice* (2007) y en *Strangers in our midst. The political philosophy of immigration* (2016) quien busca conciliar el derecho de los Estados a decidir en forma soberana sobre sus políticas de inmigración con la defensa de la libertad individual que ha sido desde siempre un distintivo de la tradición liberal (Reinhardt, 2019, pp. 62-76).

En estos debates en torno a la filosofía política de la inmigración y al cosmopolitismo han desempeñado un papel relevante también las propuestas de inspiración kantiana. Entre ellas se destacan en el ámbito anglosajón las desarrolladas por Onora O’Neill (2000, 2016), Thomas Pogge (2002, 2008), Seyla Benhabib (2001, 2004, 2005, 2006) y Katrin Flikschuh (2000, 2014) y, en el alemán, las de Jürgen Habermas (1996, 1998, 2004, 2005), Otfried Höffe (1995, 1999, 2001, 2007), Lutz-Bachmann y James Bohman (1996, 1997, 2002, 2010), Georg Cavallar (1992, 1999, 2002, 2005, 2011, 2015), Pauline Kleingeld (1997, 1998, 1999, 2006, 2012), Francis Cheneval (2002) y, con esta obra, Karoline Reinhardt. En efecto, como Otfried Höffe lo ha señalado con razón, Kant puede ser considerado como *el* pensador cosmopolita por excelencia (cf., por ejemplo, Höffe, 1995; también Cheneval, 2002, p. 403).

En su detallada investigación Karoline Reinhardt sostiene que la posición de Kant en estos debates puede ser caracterizada como una “productiva falta de armonía (*produktive Disharmonie*)” (2019, pp. 85, 194-206). Una de las aportaciones centrales de Kant ha sido, sin duda, la introducción de un ‘Derecho Cosmopolita’ [*Weltbürgerrecht*] en el interior del Derecho Público para hacer un sitio a los derechos de los individuos en relación a otros Estados distintos a los del Estado o comunidad política de los que ellos provienen, abriendo con ello un espacio para analizar problemas como la migración, el asilo, etc. Kant, recuerda Reinhardt, no adoptó una posición en favor de fronteras abiertas y de libertad universal de movimiento, lo cual ha abierto algunos flancos de crítica por parte de autores que sostienen que, al defender esa posición, Kant ha quedado por debajo de las altas pretensiones planteadas por el universalismo moral que él mismo defiende (Benhabib, 2004, pp. 35, 38, 42; Reinhardt, 2019, p. 82). Reinhardt, por su parte, es de la idea de que, para precisar mejor la posición de Kant en estos debates, se requiere determinar con mayor

exactitud en dónde se localiza y en qué consiste exactamente el fundamento de legitimación que él ofrece para el Derecho Cosmopolita. Es en ese sentido que ella procede, en primer lugar, a ofrecer una clarificación conceptual de los términos que Kant emplea para analizar el Derecho Cosmopolita (es a ello que dedica el Capítulo 4 de la Segunda Parte de su libro) y, posteriormente, a exponer sistemáticamente el *contexto* en el que surge ese Derecho y, a continuación, a determinar quiénes son exactamente sus *destinatario(a)s* (a ello está consagrado el Capítulo 5 de la Segunda Parte de su libro), cuál es su *contenido* y cuál es su *forma*, precisando con mayor detalle qué tipo de deberes jurídicos lo caracterizan (es de ello que tratan los Capítulos 6, 7 y 8 de esa misma Segunda Parte), para volver nuevamente (en el Capítulo 9 de esa misma parte) a las estrategias de *fundamentación* empleadas por Kant en su análisis del Derecho Cosmopolita.

Reinhardt ofrece, en efecto, un seguimiento detallado de la manera en que aparecen en la obra kantiana hoy dos conceptos centrales que se encuentren íntimamente emparentados: *weltbürgerlich*, *kosmopolitisch* y *Weltbürger* y *Weltbürgerrecht* para analizarlos con respecto a su contenido y a su forma (2019, p. 87ss.). Los dos primeros aparecen tanto en la función de adverbios como en la de adjetivos, mientras que los dos últimos lo hacen como sustantivos. Con respecto a *weltbürgerlich .kosmopolitisch*, como lo señala Reinhardt siguiendo en este punto a Eberl y Niesen (2011), su aparición en el texto kantiano es en una multiplicidad de contextos y funciones y con un significado más bien ‘apolítico’. Reinhardt recuerda en este sentido la caracterización que Höffe hace de la filosofía de Kant como ‘*kosmopolitisch*’ en siete aspectos, a saber: con relación al saber, a la unidad de la naturaleza y la moral, a la pedagogía, al *sensus communis*, al Derecho y, finalmente, a la historia (2012, p. 50; cf. Reinhardt, 2019, p. 89). *Weltbürger*, por su parte, se presenta en oposición a ‘hijo de la tierra’ [*Erdensohn*] y al mero ‘observador del mundo’ [*cosmotheoros*] y posee un sentido no tanto político como moral para designar la pertenencia a la comunidad moral de todos los seres humanos. Este concepto aparece en trece distintos lugares en la obra publicada de Kant y la gran mayoría de esos pasajes se encuentran, ante todo, recuerda Reinhardt, en la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), aunque no —lo cual es especialmente significativo— en *Zum ewigen Frieden* (1795) o en la *Rechtslehre* (1797). Reinhardt señala que, en ninguno de los pasajes en los que este concepto aparece, se ofrece una determinación precisa de su contenido. Así, a veces parece que el *Weltbürger* es simplemente un ‘*Erdenbürger*’ (ciudadano de la Tierra), esto es, un habitante del mundo, como, cuando en la ya mencionada *Anthropologie*, Kant opone el *Staatsbürger* (ciudadano del Estado) al ‘mero’ [*bloss. Weltbürger* (ciudadano del mundo)]. Sin embargo, en la gran mayoría de los casos, el *Weltbürger* o *Kosmopolit* se opone al mero *Erdensohn*, al simple *Weltwesen . Weltbewohner*, distinguiéndose por una actitud y un punto de vista *weltbürgerlich* que va más allá de los asuntos que se refieren a los asuntos cotidianos y a las cosas sólo en la medida en que se relacionan con nuestro bienestar (Anthr., AA 15:517) y que, como afirma Höffe, se distingue por una actitud práctico-moral (2012, p. 61; cf. Reinhardt, 2019, p. 95). El concepto de *Weltbürgerrecht*, en cambio, apunta Reinhardt, es empleado por Kant en un contexto y con un significado específicamente *políticos*. El cosmopolitismo *moral* es entendido en este sentido por Reinhardt, quien en este punto sigue a Kleingeld, como la posición de acuerdo con la cual todos los seres humanos pertenecen a una comunidad moral universal y son en ese sentido parte de un cosmos moral a todos común. Esta posición es defendida en los debates actuales, como bien lo recuerda Reinhardt, por autoras como Martha Nussbaum (1996) quien ha subrayado especialmente la relación del cosmopolitismo de Kant con la tradición estoica. A diferencia de este cosmopolitismo de carácter moral, el cosmopolitismo *político* se comprende por Reinhardt, y en este punto ella sigue de nuevo a Kleingeld, como la posición según la cual tiene que ser establecido un orden político global que abarque al mundo entero y que comprenda todos los seres humanos como ciudadanos de ese mismo orden (Reinhardt, 2019, p. 91). Es con esta significación exclusivamente *jurídico.política* como aparece especialmente en *Zum ewigen Frieden* y en la *Rechtslehre*.^[3]

Reinhardt subraya así, a mi entender con razón, que el *contexto* en el que aparece analizado el Derecho Cosmopolita en *Zum ewigen Frieden* y en la *Rechtslehre* de Kant es, pues, decididamente *político*. Sus *destinatario(a)s* son tanto seres humanos individuales como grupos que pueden pertenecer a Estados o

a comunidades políticas que no poseen la forma de Estado. La determinación de su *contenido* la realiza Reinhardt ofreciendo un análisis de los deberes que se derivan del Derecho Cosmopolita. El punto de partida para ello lo ofrece el Tercer Artículo Definitivo del escrito sobre la paz en donde se señala que el Derecho Cosmopolita debe ser limitado a las condiciones de la hospitalidad universal [*auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt*]. Sin embargo, apunta Reinhardt, el Derecho Cosmopolita no debe ser limitado únicamente a un derecho a la hospitalidad, un error que se advierte habitualmente en la literatura secundaria. En efecto, del Derecho Cosmopolita se derivan, además, otros deberes como el deber de no tratar con hostilidad a quienes se encuentren en un territorio que no es el suyo y no deportarlos al territorio del que provienen si ello pusiera en peligro su propia existencia, así como el deber de quienes se encuentran en un territorio que no es el suyo de no comportarse hostilmente con quienes habitan en el territorio al que aquéllos han llegado.^[4] El Tercer Artículo Definitivo del escrito sobre la paz ofrece, además, señala Reinhardt, un punto de partida para una comprensión adecuada de la crítica que Kant hizo al colonialismo que se localiza fundamentalmente en la violación al Derecho que conlleva toda dominación colonial. Esta crítica es la que le permite a Reinhardt defender su posición de que el Derecho Cosmopolita no puede ser reducido en modo alguno exclusivamente a derechos de libertad individual ni tampoco solamente a un derecho a la hospitalidad. De él se derivan, pues, deberes tanto para quienes llegan a un territorio que no es el suyo como para quienes ya residen en ese territorio.

En lo que se refiere a la *forma* del Derecho Cosmopolita se trata de distinguir y analizar las clases de deberes contenidos en el Derecho Cosmopolita. Estos deberes, afirma Reinhardt con razón, son, en tanto que deberes jurídicos, deberes perfectos de carácter negativo que, en tanto que tales, expresan una omisión a realizar una acción y, en tanto que forman parte de los deberes de omisión [*Unterlassungspflichten*], se trata siempre de deberes perfectos. No es posible, en el caso de estos deberes, hacer un espacio para ‘deberes especiales’ [*special duties*] (por ejemplo, los que tendrían los Estados colonizadores y sus ciudadanos con respecto a los Estados —y a los ciudadanos de esos Estados— que en algún momento fueron colonizados por ellos), pues admitir esa clase de deberes es incompatible con la filosofía moral kantiana que admite solamente deberes universales con respecto a todos los seres humanos sin excepción. La estrategia de Reinhardt en este sentido es la de atender al ámbito de relaciones y deberes que se busca aprehender mediante los llamados “deberes especiales” justamente por medio del impulso de crítica al colonialismo presente en el Derecho Cosmopolita (Reinhardt, 2019, pp. 163-169). Al mismo tiempo, y es a ello que Reinhardt dedica la tercera y última parte de su libro, los deberes correspondientes al Derecho Cosmopolita no son los únicos a los que deben ajustarse las acciones de los individuos con relación a quienes provienen de otro territorio, más aún cuando se trata de seres humanos en situaciones de vulnerabilidad requeridos de ayuda. Es en este sentido que Reinhardt discute en el Capítulo 17 de la Tercera Parte de su obra los deberes de *virtud* [*Tugendpflichten*] que deben acompañar a los deberes *jurídicos* propios del Derecho Cosmopolita para normar las acciones de los ciudadanos que habitan el territorio al que llegan seres humanos requeridos de ayuda. Es aquí que se localizan el deber de ayuda y el deber de beneficencia al igual que el cultivo de un deber de empatía [*Anteilnahme*] con quienes llegan en situación de vulnerabilidad y penuria que se enlaza con un sentimiento de gratitud por parte de quienes reciben ayuda con relación a quienes se las han proporcionado (Reinhardt, 2019, pp. 285-297).

Los procesos de migración, expulsión, desplazamiento y éxodo ya no solamente de individuos sino de grupos y comunidades enteras deben ser analizados en el interior de la globalización capitalista comprendida como un proceso de creciente extensión e intensificación de las relaciones de circulación, comunicación e intercambio en los planos económico, social y cultural, por encima de las fronteras trazadas por los Estados-nación particulares. Este proceso —cuyos orígenes pueden ser reconducidos al descubrimiento de América, a la emergencia del mercado mundial capitalista y, en general, al inicio del mundo moderno— comprende la circulación y tráfico —regular e irregular y, en el caso de los seres humanos, voluntario, aunque mayormente forzado— de mercancías —materiales e inmateriales— y personas a escala planetaria, planteando desafíos

y problemas que trascienden a las fronteras nacionales y que abarcan desde la tecnología genética hasta el terrorismo, pasando por los riesgos ecológicos y, para el problema que ahora nos ocupa, los grandes movimientos migratorios desde los países pobres hacia los ricos. Los desafíos y problemas que todo ello plantea al Estado nacional son de enorme relevancia. Así, por ejemplo, la efectividad del Estados nacionales se ve enfrentada a nuevos riesgos planteados por los problemas que surgen, por ejemplo, en el ámbito de la ecología —problemas que, debido a su alcance e intensidad, ahora no pueden ser resueltos en el ámbito estrictamente nacional—. Es en este sentido que con frecuencia se remite al surgimiento de organizaciones que en el plano regional, internacional y global compensan parcialmente la pérdida de capacidad de acción del Estado nacional en algunos ámbitos y han hecho posible un ‘gobierno más allá del Estado nacional’ —podría pensarse a este respecto en instituciones y organizaciones económicas y políticas de diverso alcance: Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, GATT, Unión Europea, etc—. Al mismo tiempo debe señalarse el surgimiento y multiplicación de las Organizaciones No Gubernamentales sin ánimo de lucro [*Non-Profit-Organisations*] que proceden de diferentes sectores de la sociedad civil y que tienen un radio de acción que en muchas ocasiones va más allá de los estados Nacionales. Lo que importa destacar en este punto es que, en virtud de este proceso, los diversos Estados nacionales se encuentran insertos un sistema de interdependencia y cooperación, que conlleva tensiones y conflictos —e incluso guerras— y plantea obligaciones a actores, grupos e instituciones que van más allá del terreno del Estado-nación. Para hacer frente a los desafíos planteados por esta situación, la filosofía debe abandonar una perspectiva restringida al ámbito del Estado-nación y enfocarla hacia una dimensión que sea también global. Es en este marco que se explica mejor el surgimiento de propuestas de corte cosmopolita orientadas a ofrecer, por ejemplo, las condiciones que permitan el aseguramiento de la paz a nivel mundial, a proporcionar una reflexión sistemática sobre la justicia ya no a nivel estatal-nacional, sino a escala global, a esclarecer los principios que fundamentan la necesidad y legitimidad de esas instituciones supranacionales que permitan regular los conflictos entre los diversos Estados sin el recurso a la violencia, a repensar las posibilidades de una reforma radical de las instituciones internacionales y la edificación de otras nuevas que posibiliten una cooperación internacional justa, una redistribución de la riqueza, la defensa de los derechos humanos y el mantenimiento de la paz a escala internacional, a elucidar las condiciones y formas de articulación de una política transnacional que no renuncie a la posibilidad de configuración —o reconfiguración— política de las relaciones entre naciones e incluso regiones enteras y reintroduzca un horizonte normativo en la política encontrando nuevas formas de organización democrática de la sociedad en el plano internacional que no recaigan por detrás de las condiciones de legitimidad de la autodeterminación democrática propias de la Modernidad. Creo que es en este horizonte que se debe comprender la relevancia del cosmopolitismo hoy en día. Es en este sentido que se debe subrayar la relevancia de la investigación ofrecida por Reinhardt en su libro.

La propuesta cosmopolita ha asumido diversas configuraciones. Se han distinguido así un cosmopolitismo *moral*, otro *económico.comercial* y otro más *jurídico.político* que, en algunas ocasiones, pueden presentarse ciertamente en forma unida, pero que en otras aparecen disociados.^[5] En términos extremadamente simplificados se podría caracterizar al cosmopolitismo *comercial* o, en un sentido más amplio, *económico*, por la idea de que el mercado económico debe convertirse en una única esfera cosmopolita, global, de libre comercio, idea que se encuentra ya presente en forma clara en Adam Smith (1976) al igual que en otros exponentes de la *Scottish Enlightenment* (Cavallar, 2005, p. 51; Kleingeld, 1999, pp. 509, 513). El cosmopolitismo *moral*, por su parte, se halla animado por la idea de considerar a todos los seres humanos como miembros de una única comunidad moral de carácter cosmopolita, subrayando que todos los seres humanos sin excepción tienen obligaciones ante cualquier otro ser humano independientemente de su nacionalidad, lenguaje, religión, adscripción étnica o sexogenérica. Finalmente, en tercer lugar, el cosmopolitismo *jurídico-político* aparece o bien en la variante de un cosmopolitismo *federativo internacional* o bien bajo la figura de un cosmopolitismo de la *ley cosmopolita*. El primero de ellos añade al cosmopolitismo *moral* una propuesta *política* a favor del establecimiento de una federación de Estados o de un orden

jurídico-político global que puede asumir la forma de un Estado mundial argumentando para ello de modo contractualista y cuyos lineamientos aparecen formulados en forma explícita por Christian Wolff (1969, 1972). El segundo se orienta al establecimiento de una ley *cosmopolita* que, a diferencia de la ley internacional que regula solamente las relaciones entre los diversos Estados, se propone regular la interacción entre Estados e individuos y comunidades pertenecientes a Estados ajenos, interacción que no se encuentra regulada en modo alguno por los tratados y convenios legítimos entre aquellos Estados (Brandt, 1995, pp. 133-148).

Como Höffe y Reinhardt lo han subrayado, la filosofía entera de Kant tiene un carácter cosmopolita, pues todos sus esfuerzos —sea en el ámbito de la filosofía teórica o de la práctica, en el de la estética o en el de la historia— están orientados a la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del establecimiento de un mundo compartido en común por todos los seres humanos en el ámbito del pensamiento, de la acción, del enjuiciamiento y de la configuración del orden institucional en el que han de desarrollar sus vidas en este planeta (Brandt, 1995, p. 133ss.; Höffe, 2001, pp. 238-263; 2012, p. 50; Reinhardt, 2019, p. 89). Es este motivo el que recorre tanto a la teoría del conocimiento como a la ética y a la estética, lo mismo que a la antropología y a la filosofía del Derecho. En el marco de la distinción arriba introducida el cosmopolitismo kantiano interesa en tres dimensiones centrales: la moral, la política y la jurídica —sin dejar de lado otra más: la económico-comercial, aunque siempre regulada, como lo ha recordado Reinhardt al referirse a la crítica kantiana al colonialismo, por el Derecho—. No obstante, es especialmente en el ámbito del Derecho y la política que el cosmopolitismo kantiano adquiere una relevancia particular en el marco de la investigación presentada por Reinhardt. Me gustaría presentar dos núcleos de problemas planteados por la lectura de su libro.

El primero de ellos se refiere al modo en que Kant entiende su cosmopolitismo jurídico-político en el plano del Derecho Internacional [*Völkerrecht*] donde se presentan algunos problemas que reaparecen en su comprensión del Derecho Cosmopolita. En efecto, en obras como *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Kant partía de una posición ‘fuerte’ que posteriormente —en *Zum ewigen Frieden* (1795) y en *Metaphysik der Sitten* (1797)— se modificará en dirección de una posición ‘débil’. En efecto, en 1784 Kant era partidario de una “situación general cosmopolita” [*“ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand”*] (Idee, AA 8:28) que surgiría si los diversos Estados nacionales constituyeran una federación similar a un *commonwealth* y se sometieran ellos mismos a leyes comunes y a una autoridad común para hacer respetar esas leyes. Es así que hablaba de una “gran federación de pueblos (*Foedus Amphictyonum*), de un gran poder y de la decisión de acuerdo a leyes de la voluntad unificada” [*“großen Völkerbunde (Foedus Amphictyonum), von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens”*] (Id., AA 8:24). Posteriormente, sin embargo, en *Zum ewigen Frieden* (1795) al igual que en *Metaphysik der Sitten* (1797), Kant continuará manteniendo una posición a favor de que los Estados deben someterse a leyes comunes uniéndose en una asociación de Estados que promueva la paz; no obstante, y ello expresa un giro decisivo en su concepción, no sostendrá más la idea de que esta asociación deba estar dotada de un poder coercitivo para hacer obedecer las leyes mutuamente acordadas y poder, en caso dado, imponer castigos o incluso intervenir en aquellos Estados miembros que las violaran. Kant se declara ahora a favor de que los diversos Estados particulares retengan su independencia y soberanía y exige de ellos el cumplimiento de las leyes mutuamente acordadas con otros Estados solamente de modo voluntario. Así pues, la asociación por la que ahora él aboga es más bien de carácter moral y no se encuentra dotada de ningún instrumento de coerción. Kant la caracteriza, como ya se ha dicho, como un Congreso permanente de Estados [*den permanenten Staatencongreß*] (MS-R, AA 6:350) cuya cohesión no se debe ni a una autoridad jurídica ni a una sanción legítima, sino exclusivamente a una suerte de vínculo moral que los Estados se imponen a sí mismos pero que no es jurídicamente vinculante. La organización que así se delinea, parece ser por ello precaria y de alcance muy limitado: por una parte, es capaz ciertamente de ordenar conforme a los principios del Derecho que se encuentran a su base; por el otro, al mismo tiempo, no se encuentra dotada de instrumentos coercitivos que le permitan aplicar los principios de ese Derecho e imponer sanciones sobre esa base a los Estados

miembros. Este desplazamiento en la posición de Kant fue criticado inicialmente por Gentz quien cinco años después de la publicación del *Friedensschrift* señaló en su escrito *Über den ewigen Frieden* que solamente un Estado mundial dotado de un poder de coacción podría satisfacer las condiciones que Kant había impuesto para la superación del estado de naturaleza en el ámbito mundial. Esta crítica ha reaparecido nuevamente en autores recientes (inicialmente por Habermas [1996] al igual que por Lutz-Bachmann [1996, 2002] y Kersting [2001], entre otros). Jürgen Habermas (1996, pp. 294-297), por ejemplo, ha creído encontrar en ello una contradicción que se explica por el hecho de que Kant sigue sosteniendo tanto el principio de soberanía del Estado-nación como la exigencia de la superación contractual del estado de naturaleza entre los diversos Estados en el ámbito internacional. Es en razón de ello que Kant no puede ir más allá de pedir a los Estados particulares una suerte de autovinculación, de compromiso de carácter solamente *moral* y, de ese modo, su modelo de asociación entre los Estados carece de algo que no puede faltar en ningún Estado, a saber: un poder de coacción para hacer respetar las leyes mutuamente acordadas y aplicar, en caso necesario sanciones —sanciones que podrían ser desde económicas hasta penales— a los Estados que violaran los ordenamientos y leyes mutuamente acordados. Este problema que se plantea, como ya se ha dicho, en el ámbito del Derecho Internacional [*Völkerrrecht*], puede ser planteado también con relación al Derecho Cosmopolita [*Weltbürgerrecht*], pues éste no está articulado en un andamiaje institucional ni se señalan las vías para dotarlo de esa estructura institucional, los deberes que en él se establecen están concebidos en forma extremadamente minimalista, carente de codificación y su observancia e implementación no están respaldados por un poder de coacción que imponga su seguimiento y aplique sanciones —que podrían ser desde económicas hasta penales— a los Estados, grupos e individuos que lo violentaran, todos ellos componentes definitorios de lo que es el Derecho. De este modo, las obligaciones planteadas por el Derecho Cosmopolita parecen reducirse a obligaciones solamente morales, no jurídicas.

Inmediatamente relacionado con el anterior, se plantea también el problema de la fundamentación del Derecho Cosmopolita y de su restricción a un número de obligaciones más bien reducido entre las que destaca ante todo —aunque no únicamente, como bien lo anota Reinhardt— el derecho a la hospitalidad y deberes como el deber de no tratar con hostilidad a quienes se encuentren en un territorio que no es el suyo y no deportarlos al territorio del que provienen si ello pusiera en peligro su propia existencia, al igual que el deber de quienes se encuentran en un territorio que no es el suyo de no comportarse hostilmente con quienes habitan el territorio al que aquellos han llegado. En lo que se refiere al problema de la fundamentación del Derecho Cosmopolita, Reinhardt distingue con gran precisión entre cinco prominentes estrategias que, en su opinión, han sido seguidas hasta ahora en la literatura secundaria sobre el tema (2019, pp. 170-191). De acuerdo con la primera de ellas, el Derecho Cosmopolita es en último análisis el derecho de todo ser humano a la membrecía a la comunidad política global. La segunda interpretación fundamenta el Derecho Cosmopolita mediante el recurso a la promoción del establecimiento un espacio público mundial [*Weltöffentlichkeit*]. La tercera estrategia, vinculada a lo anterior, subraya sobre todo su funcionalidad para establecer y garantizar la paz mundial, mientras que la cuarta sostiene que el Derecho Cosmopolita puede ser derivado de un ‘derecho innato’ [*angeborenes Recht*] y la quinta, finalmente, que el Derecho Cosmopolita se basa sobre observaciones de las condiciones empíricas de la existencia humana. Creo que son convincentes los argumentos esgrimidos por Reinhardt en contra de la primera interpretación (pues ella supondría sostener la figura de la República mundial [*Weltrepublik*] de la que todos los seres humanos son miembros como la configuración adecuada para las relaciones entre los diversos Estados, propuesta que Kant, como ya se ha dicho, abandona en *Zum ewigen Frieden*) y también de la segunda (no es posible encontrar en el fenómeno de la promoción de un espacio público mundial [*Weltöffentlichkeit*] algo que, en efecto, se debe favorecer y promover, un fundamento del Derecho, en este caso del Derecho Cosmopolita) y de la tercera (en el marco de la filosofía kantiana sería difícil recurrir al establecimiento y garantía de la paz mundial al modo de un argumento teleológico para fundamentar el Derecho Cosmopolita). Menos convincente me parece en cambio la crítica de Reinhardt a la cuarta estrategia de fundamentación del Derecho Cosmopolita, esto es

aquella que insiste en basarlo sobre un derecho innato, propuesta que, como ella señala, ha sido defendida entre otro(a)s, por Pauline Kleingeld (1998, p. 79; cf. Reinhardt, 2019, p. 181). Ciertamente que en la *Rechtslehre* Kant comprende como “el único derecho innato” [*das eine angeborene Recht*] a “lo mío y tuyo interno” [*das innere Mein und Dein*], esto es, a la libertad como un derecho que corresponde “a cada cual por naturaleza” [*jedermann von Natur zukommt*] según lo apunta Kant en la *Allgemeine Einleitung der Rechtslehre* (MS RL, AA 6:237) y, como bien recuerda Reinhardt, el Derecho Cosmopolita se inscribe en Kant sistemáticamente en el ‘Derecho adquirido’ [*erworbenes Recht*] y no en el ‘Derecho innato’ por lo que éste no puede ser aducido como fundamento del Derecho Cosmopolita. Sin embargo, debo decir que sorprende al lector el que Reinhardt favorezca la quinta de las estrategias de fundamentación del Derecho Cosmopolita, esto es, aquella que recurre a determinadas observaciones con respecto a las condiciones de la existencia humana sobre la Tierra —lectura que se encuentra en Höffe (1995) y en Flikschuh (2000), pues, como ella misma lo señala (Reinhardt, 2019, p. 191), en esta estrategia se remite en último análisis a observaciones empíricas para fundamentar un Derecho— y las obligaciones inherentes a él —que tiene una pretensión de validez universal, algo que es prácticamente imposible en el interior de la filosofía kantiana—. Cabría preguntarse por ello si no habría que buscar un punto de partida más prometedor para la fundamentación del Derecho Cosmopolita en una fundamentación *moral* como la que ya se ofrecía en una de las obras centrales de la filosofía moral kantiana. Ese punto de partida podría ser encontrado en el concepto de dignidad [*Würde*] en el modo en que Kant lo trata en la tercera de las formulaciones del imperativo categórico en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), esto es, en la fórmula del reino de los fines. Ahí Kant señala lo siguiente:

actúa según máximas de un miembro legislador de modo universal para un reino de los fines meramente posible, en su plena fuerza, porque es mandatorio de modo categórico. Y es precisamente aquí donde reside la paradoja: que solamente la dignidad de la humanidad como naturaleza racional, sin ningún otro fin o ventaja que pueda ser alcanzado mediante ello, por tanto el respeto por una mera idea, debe servir, sin embargo, para el incesante precepto de la voluntad, y que justamente en esta independencia de la máxima con respecto a todo móvil semejante reside la sublimidad de la misma y la dignidad de todo sujeto racional de ser un miembro legislador en el reino de los fines, pues, de otro modo él tendría que ser representado solamente como sometido a las leyes de la naturaleza de su necesidad (Grundlegung, AA 4:439).[6]

La *dignidad* designa aquí el valor absoluto de la humanidad que puede ser instanciado de modo concreto en cada ser humano singular. Kant habla así en la *Tugendlehre* de una “dignidad innata” [*angeborene Würde*] (MS TL, AA 6:420) al igual que de una “dignidad que no puede ser perdida” [*unverlierbare Würde*] (MS TL, AA 6:436). La dignidad está fundada para Kant sobre la autonomía de los seres humanos, es decir, sobre la “capacidad de ser legislador, aunque con la condición de estar a la vez sometido a esta legislación” (GMS AA, 4:440) y puede ser comprendida de este modo como el fundamento último de toda forma y de cualquier clase de Derecho. Con su concepto de dignidad Kant remite a una tradición que él mismo localiza en el estoicismo antiguo, aun cuando esta tradición, según el propio Kant, había caracterizado a los seres humanos más bien como “sublimes” y no como vinculados a través de “deberes” (VASF, AA 23:437). La posesión de la dignidad conlleva para su portador una obligación inmediata tanto con la razón como con la humanidad —sea con la humanidad en y de los demás, sea con la humanidad en y de sí mismo—. Kant señala en este sentido que el portador de esta dignidad es el ser humano en la medida en que se considera como un fin en sí y esto ocurre en la medida en que él es un legislador en el reino de los fines y por tanto también un representante de la humanidad en general y puede ser comprendido como tal. El concepto de dignidad es así un componente central del entramado basal de la filosofía práctica de Kant, tanto en el ámbito de la ética como en el de la filosofía política y del Derecho. Los principios fundamentales en todos estos ámbitos se comprenden así como basados sobre la idea de que los seres humanos están dotados de una dignidad innata e irrenunciable por lo que los principios y normas que rigen su actividad en el interior de cada uno de esos ámbitos al igual que los órdenes institucionales (jurídicos y políticos) que regulan esas actividades y las relaciones entre ellos

deberán siempre presuponerla y ser conformes a ella. Y es solamente de ese modo que los principios rectores de la acción humana y de los marcos y órdenes jurídicos, políticos e institucionales en los que ella tiene lugar podrán ser declarados como legítimos.

Ahora bien, por lo que se refiere a la reducción del Derecho Cosmopolita a un número de obligaciones más bien reducido —es claro, como lo señala Reinhardt y se ha mencionado ya más arriba, que ellas no se restringen únicamente al derecho de hospitalidad— la pregunta sería hasta qué punto los derechos y obligaciones planteados por el Derecho Cosmopolita pueden ser considerados como suficientes en el caso en que las desigualdades sociales y económicas entre los diversos Estados sobre la superficie de la tierra sean a tal grado extremas que obliguen ya no a individuos, sino a comunidades y pueblos enteros a buscar mejores opciones de vida en lugares distintos de aquéllos en los que nacieron. Pienso aquí en las impresionantes olas de inmigración que obligan a poblaciones enteras a un éxodo masivo por razones económicas y políticas para quienes habría que pensar en complementar el derecho a la hospitalidad con aquel ‘contrato especial’ [*besonderer Vertrag*] del que ya Kant hablaba en el *Friedensschrift* que permitiera a estos hombres y a los miembros de estas poblaciones el “Derecho al establecimiento sobre el suelo de otro pueblo (*ius incolatus*)” [“ein Recht der Ansiedlung auf dem Boden eines anderen Volks (*ius incolatus*)”] (Frieden, AA 8:353). Ello nos conduce en dirección de problemas relacionados con la justicia internacional y con asimetrías estructurales en el ámbito de las relaciones internacionales, especialmente en el plano económico. Con ello se delinea una vía para una propuesta normativamente más ambiciosa que coloque en el centro de la reflexión cosmopolita la fundamentación de los principios e instituciones de una justicia redistributiva en el ámbito internacional —y, desde esta perspectiva, se enfoque y ataque las causas que obligan a los ciudadanos de los países pobres a emigrar hacia los países ricos—, diseñando un tejido político e institucional para la implementación y realización práctica de esos principios a escala global. Llama la atención en este sentido el modo en que dos de los filósofos más prominentes de las últimas décadas, ambos de inspiración kantiana, se han aproximado a este problema: John Rawls y Jürgen Habermas. En efecto, tanto John Rawls en *Law of peoples* (1999) como Jürgen Habermas en diversos escritos (1998, 2004, 2005, 2007) se han preocupado por reflexionar sobre el modo en que podrían comprenderse los principios de justicia y los derechos constitucionales e a escala global. Habermas específicamente, siguiendo en ello su idea de una democracia deliberativa, ha propuesto así un diseño institucional para un nuevo orden internacional en el que la determinación de los principios de justicia transnacional se hace depender de un proceso de deliberación por parte de la comunidad internacional en una organización mundial adecuadamente reformada. No obstante, y esto llama profundamente la atención en la propuesta habermasiana, las cuestiones económicas vinculadas a la redistribución de la riqueza en el plano internacional son separadas por Habermas de las obligaciones de justicia de la comunidad internacional y pasan a ser comprendidas más bien como aspiraciones políticas que expresan en último término orientaciones valorativas cuya realización dependerá de los compromisos avanzados entre los diversos actores en el plano internacional. Habermas propone así un diseño del orden internacional en diversos planos y niveles con distintas funciones:

Una organización mundial convenientemente reformada podría realizar funciones —vitales aunque claramente delimitadas— de asegurar la paz y promover los derechos humanos en el nivel supranacional [...] En el nivel intermedio, el transnacional, las principales potencias se ocuparían de los difíciles problemas de una política interior global que ya no se limite a la mera coordinación sino que incluya la promoción activa de un orden mundial más equilibrado. Tendrían que habérselas con problemas económicos y ecológicos globales en el marco de conferencias permanentes y sistemas de negociación [...] El sistema multinivel delineado cumpliría los objetivos de paz y derechos humanos de la Carta de las Naciones Unidas en el nivel supranacional y gestionaría los problemas de política interior global en el nivel transnacional mediante compromisos entre unas grandes potencias domesticadas (2004, p. 136).

Sin embargo, no parece en absoluto claro en el diseño institucional anteriormente bosquejado qué debe entenderse exactamente por ‘proteger y promover los derechos humanos’. En ocasiones, Habermas parece

sostener una posición extremadamente minimalista y entender así la protección y promoción de los derechos humanos con la función muy restringida de evitar violaciones a gran escala de los mismos —por ejemplo, en casos de genocidio o limpieza étnica— movilizándolo incluso, si ello fuera necesario, a las fuerzas armadas de los Estados miembros o a una fuerza militar avalada por la organización internacional (i.e., la ONU) en contra de regímenes criminales (Habermas, 2004, pp. 143, 170). Otras veces, sin embargo, Habermas tiende a una interpretación más amplia y de alcances normativos más potentes como cuando apunta que la protección de los derechos humanos equivale a cumplir “los objetivos en materia de derechos humanos de la Carta de las Naciones Unidas” (2004, p. 136), incluyendo así en ello la garantía de las condiciones socioeconómicas necesarias para lograr los objetivos que dicha Carta señala en materia de derechos humanos. No obstante, esta interpretación parece desechada en otros momentos por el propio Habermas cuando él mismo señala, por ejemplo, que la organización mundial por la que él aboga debe estar alejada de cualquier objetivo “político” relacionado con la economía que “incida en cuestiones de distribución equitativa” (2005, p. 336). Las cuestiones relacionadas con la distribución de la riqueza en el plano internacional son consideradas así por Habermas como intrínsecamente “políticas” y pertenecientes más bien a las tareas de una política interior global de la cual la organización mundial debe estar exonerada (Habermas, 2005, p. 346) que no pueden ser atendidas ni enmarcadas normativamente en el horizonte del Derecho Internacional [*Völkerrecht*] ni tampoco en el del Derecho Cosmopolita [*Weltbürgerrecht*], quedando relegadas en último análisis al ámbito de la filantropía de los países económicamente más desarrollados o a los arreglos y compromisos que éstos puedan establecer con las naciones más pobres. Es en este punto donde una propuesta radicalmente cosmopolita tendría que ser proseguida bajo la forma de una reflexión sobre las relaciones de desigualdad y de dominación que caracterizan a la escena internacional del mundo globalizado (cf., e.g., Forst, 2002, p. 224ss.) que se interroga por los mecanismos de poder que han posibilitado el surgimiento y mantenimiento del orden internacional vigente y evalúe críticamente las posibilidades de su transformación en dirección de un mundo en el que la humanidad pueda vivir —en sus diferencias y con sus diferencias— con mayor justicia y continuar marchando perpetuamente hacia la paz.

No tengo ninguna duda de que el libro de Reinhardt constituye una aportación de enorme valor para continuar pensando todos los problemas arriba mencionados.

REFERENCIAS

- Benhabib, S. (2001). *Transformations of citizenship*. Koninklijke Van Gorcum.
- Benhabib, S. (2004). *The rights of others. Aliens, residents and citizens*. Cambridge University Press
- Benhabib, S. (2005). Die Krise des Nationalstaats und die Grenzen des Demos. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 53(1), 83-95.
- Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press.
- Brandt, R. (1995). Vom Weltbürgerrecht. En H. Otfried (Ed.), *Kant: Zum ewigen Frieden* (pp. 133-148). Akademie Verlag.
- Burckhardt, J. (1958). *Die Kultur Der Renaissance In Italien*. Alfred Kröner.
- Carens, J. H. (1987). Aliens and citizens: The case for open borders. *The Review of Politics*, 49(2), 251-273.
- Cavallar, G. (1992). *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant*. Böhlau-Verlag.
- Cavallar, G. (1999). *Kant and the theory and practice of international right*. University of Wales Press.
- Cavallar, G. (2002). *The rights of strangers: Theories of international hospitality, the global community, and political justice since Vitoria*. Ashgate.
- Cavallar, G. (2005). Cosmopolis. Suprationales und kosmopolitisches Denken von Vitoria bis Smith. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 53(1), 49-67.

- Cavallar, G. (2011). *Imperfect cosmopolis: Studies in the history of international legal theory and cosmopolitan ideas*. University of Wales Press.
- Cavallar, G. (2015). *Kant's embedded Cosmopolitanism: History, philosophy and education for world citizens*. Walter de Gruyter, Kantstudien-Ergänzungshäfte, 183.
- Cicerón, M. T. (1997). *Tusculanae disputationes*. Reclam.
- Cheneval, F. (2002). *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung*. Schwabe.
- Dante (2007). *De vulgari eloquentia*. Ibidem-Verlag.
- Dornseiff, F. (1950). *Die griechischen Wörter im Deutschen*. Walter de Gruyter.
- Eberl, O. y Niesen, P. (2011). *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre*. Suhrkamp.
- Feldmann, W. (1904-1905). Modewörter des 18. Jahrhunderts. *Zeitschrift für deutsche Wortforschung*, 6, 101-119.
- Flikschuh, K. (2000). *Kant and modern political philosophy*. Cambridge University Press.
- Flikschuh, K. y Ypi, L. (Eds.) (2014). *Kant and colonialism*. Oxford University Press.
- Forst, R. (2002). Zu einer kritischen Theorie transnationales Gerechtigkeit. En R. Schmücker y U. Steinvorth (Eds.), *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven* (pp. 215-232). Akademie Verlag.
- Grimm, W. (1854-1961). *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, vol. 1. Digitalisierte Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. <https://www.dwds.de/wb/dwb/haus>.
- Habermas, J. (1996). Kants Idee des ewigen Friedens –aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. En *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (pp. 192-236). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1998). Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie. En *Die postnationale Konstellation. Politische Essays* (pp. 91-169). Suhrkamp.
- Habermas, J. (2004). Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance? En *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X* (pp. 113-193). Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005). Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft? En *Zwischen Naturalismus und Religion* (pp. 324-365). Suhrkamp.
- Habermas, J. (2007). Kommunikative Rationalität und grenzüberschreitende Politik: eine Replik. En P. Niesen y B. Herborth (Eds.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik* (pp. 406-459). Suhrkamp.
- Höffe, O. (Ed.) (1995). *Kant: Zum ewigen Frieden*. Akademie Verlag, Klassiker Auslegen, 1.
- Höffe, O. (1999). *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. C. H. Beck.
- Höffe, O. (2001). "Königliche Völker". *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedentheorie*. Suhrkamp.
- Höffe, O. (2007). Kants universaler Kosmopolitismus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 55(2), 179-191.
- Höffe, O. (2012). *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*. C. H. Beck.
- Huizinga, J. (1942). *Im Bann der Geschichte: Betrachtungen und Gestaltungen*. Akademie Verlag.
- Kant, I. (1990-). *Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Akademie Verlag.
- Kersting, W. (2001). Kant y la Filosofía Política de las Relaciones Internacionales. En *Filosofía política del contractualismo moderno* (pp. 211-244). UAM/Plaza y Valdés/Instituto Goethe/DAAD.
- Kleingeld, P. (1997). Kants politischer Kosmopolitismus. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 5, 333-348.
- Kleingeld, P. (1998). Kant's Cosmopolitan Law. World citizenship for a global order. *Kantian Review*, 2, 72-90.
- Kleingeld, P. (1999). Six varieties of Cosmopolitanism in late Eighteen Century Germany. *Journal of the History of Ideas*, 60(3), 505-524.
- Kleingeld, P. (2006). Editor's Introduction. Kant on Politics, Peace and History. En *Immanuel Kant, toward Perpetual peace and other writings on politics, peace and history* (pp. xv-xxiv). Yale University Press.

- Kleingeld, P. (2012). *Kant and Cosmopolitanism. The philosophical ideal of world citizenship*. Cambridge University Press.
- Lutz-Bachmann, M. (1997). *Perpetual peace. Essays on Kant's cosmopolitan ideal*. MIT.
- Lutz-Bachmann, M. (2002). *Weltstaat oder Staatenwelt?: Für und wider die Idee einer Weltrepublik*. Suhrkamp.
- Lutz-Bachmann, M. y Bohman, J. (Eds.) (1996). *Frieden durch Recht: Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Suhrkamp.
- Lutz-Bachmann, M., Niederberger, A. y Schink, P. (Eds.) (2010). *Kosmopolitanismus*. Velbrück.
- Marco Aurelio (1974). *Τὰ εἰς ἑαυτὸν. Wege zu sich selbst*. Artemis Verlag.
- Miller, D. (2007). *National responsibility and global justice*. Oxford University Press.
- Miller, D. (2016). *Strangers in our midst. The political philosophy of immigration*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (1996). Patriotism and Cosmopolitanism. En J. Cohen (Ed.), *For love of country: Debating the limits of patriotism*(pp. 3-17). Beacon Press.
- O'Neill, O. (2000). *Bounds of justice*. Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (2016). *Justice across boundaries: Whose obligations?* Cambridge University Press.
- Platón (1994). *Sämtliche Werke*. Rowohlt.
- Pogge, T. (2002). *World poverty and human rights: Cosmopolita responsibilities and reforms*. Polity Press-Blackwell Publishers.
- Pogge, T. y Moellendorf, D. (Eds.) (2008). *Global justice: Seminal essays*. Paragon House.
- Rawls, J. (1999). *Law of peoples*. Harvard University Press.
- Reinhardt, K. (2019). *Migration und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants*. Alber.
- Ritter, J. (Ed.) (1971/2007). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 12. Schwabe.
- Smith, A. (1976). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Oxford University Press.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*. Basic Books.
- Wolff, C. (1969). *Institutiones juris naturae et gentium*. Olms.
- Wolff, C. (1972). *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*. Olms.