

A stylized portrait of a man with short hair, looking slightly to the right. The portrait is rendered in a sketch-like style with blue and yellow outlines and grey shading. The background is a mix of yellow and black. The title 'Thémata.' is written in a large, bold, black serif font at the top left. Below it, 'Revista de Filosofía' is written in a smaller, black serif font. At the bottom right, there is a block of text in a bold, black serif font, followed by 'ESPECIAL THÉMATA' and '2022' in a smaller, black sans-serif font.

Thémata.

Revista de Filosofía

**La transmisión filosófica.
Pensamiento de
Javier Hernández-Pacheco Sanz**

ESPECIAL THÉMATA
2022

Thémata.

Revista de Filosofía

La transmisión filosófica. Pensamiento de Javier Hernández-Pacheco Sanz

Alejandro Martín Navarro (Coord.)

ESPECIAL THÉMATA
2022



ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X
DOI: 10.12795/themata

revistascientificas.us.es/index.php/themata
<https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia>

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a quienes investigan y producen en filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. En sus inicios participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista ha estado abierta siempre a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. En sus páginas pueden encontrarse trabajos de todas las disciplinas filosóficas: Historia de la Filosofía, Metafísica, Gnoseología, Epistemología, Lógica, Ética, Estética, Filosofía Política, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Cultura, etc. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a nuevos valores filosóficos. Por esta razón, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

Equipo editorial / Editorial Team Bases de Datos y Repertorios

Director honorario

Jacinto Chozo Armenta

jchoza@us.es

Director

Fernando Infante del Rosal

finfante@us.es

Director Adjunto

José Manuel Sánchez López

themata@us.es

Subdirectores

Jesús Navarro Reyes

jnr@us.es

Inmaculada Murcia Serrano

imurcia@us.es

Jesús de Garay

jgaray@us.es

Bibliográficas internacionales

Emerging Sources Citation Index (Web of Science Group-Clarivate Analytics)

Dialnet (España)

Francis, Philosophie. INIST-CNRS (France)

Philosopher's Index (Bowling Green, OH, USA)

Directory of Open Access Journals (DOAJ)

Repertoire Bibliographique de Philosophie (Louvain, Belgique)

Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA)

DialogJournalNameFinder (Palo Alto, CA, USA)

Periodicals Index Online (Michigan, USA)

Index Copernicus World of Journals

Gale-Cengage Learning-Informe Académico

Academic Journal Database

DULCINEA

Google Scholar

Electra

Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS (France)

Bibliográficas nacionales

ISOC – Filosofía. CINDOC (España)

De evaluación de la calidad de revistas

CARHUS Plus

ERIH PLUS Philosophy (2016)

REDIB

Latindex 2.0

MIAR

CIRC

DICE

Política editorial y directrices para autores/as, al final de la revista.



Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla

Departamento de Estética e Historia de la

Filosofía

Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia

Departamento de Metafísica y Corrientes

Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política

Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

e-mail: themata@us.es



Consejo Editor / Editorial Board

ARGENTINA

Flavia Dezzuto, Universidad Nacional de Córdoba

ALEMANIA

Alberto Ciria, Munich

CANADÁ

Óscar Moro, University of New Found Land

CHILE

Mariano De la Maza, Universidad Católica de Chile

José Santos Herceg, Universidad de Santiago de Chile

COLOMBIA

Martha Cecilia Betancur García, Universidad de Caldas

Víctor Hugo Gómez Yepes, Universidad Pontificia Bolivariana

Gustavo Adolfo Muñoz Marín, Universidad Pontificia Bolivariana

ESPAÑA

Alfonso García Marqués, Universidad de Murcia

Antonio De Diego González, Universidad de Sevilla

Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla

Carlos Ortiz Landázuri, Universidad de Navarra

Celso Sánchez Capdequí, Universidad Pública de Navarra

Elena Ronzón Fernández, Universidad de Oviedo

Enrique Anrubiá, Universidad CEU Cardenal Herrera

Federico Basáñez, Universidad de Sevilla

Fernando Wulff, Universidad de Málaga

Fernando M. Pérez Herranz, Universidad de Alicante

Fernando Pérez-Borbujo, Universitat Pompeu Fabra

Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla

Ildefonso Murillo, Universidad Pontificia de Salamanca

Irene Comins Mingol, Universitat Jaume I

Jacinto Rivera de Rosales Chacón, † UNED

Joan B. Llinares, Universitat de València

Jorge Ayala, Universidad de Zaragoza

José Manuel Chillón Lorenzo, Universidad de Valladolid

Juan García González, Universidad de Málaga

Juan José Padiál Benticuaga, Universidad de Málaga

Luis Miguel Arroyo Arrayás, Universidad de Huelva

M^a Luz Pintos Peñaranda, Universidad de Santiago de Compostela

Marcelo López Cambronero, Instituto de Filosofía Edith Stein

María del Carmen Paredes, Universidad de Salamanca

Octavi Piulats Riu, Universitat de Barcelona

Óscar Barroso Fernández, Universidad de Granada

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València

Ramón Román Alcalá, Universidad de Córdoba

Ricardo Parellada, Universidad Complutense de Madrid

Sonia París Albert, Universitat Jaume I

Tomás Domingo Moratalla, UNED

ESTADOS UNIDOS

Witold Wolny, University of Virginia)

Thao Theresa Phuong Phan, University of Maryland

REINO UNIDO

Beatriz Caballero Rodríguez, University of Strathclyde

ITALIA

Luigi Bonanate, Università di Torino

MÉXICO

Rafael De Gasperín, Instituto Tecnológico de Monterrey

Julio Quesada, Universidad Veracruzana

Adriana Rodríguez Barraza, Universidad Veracruzana

PERÚ

Ananí Gutiérrez Aguilar, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María

Nicanor Wong Ortiz, Universidad San Ignacio de Loyola

PORTUGAL

Yolanda Espiña, Universidade Católica Portuguesa

TURQUÍA

Mehmet Özkan, SETA Foundation for Political, Economic and Social Research

Comité Científico Asesor / Advisory Board

ARGENTINA

Graciela Maturo, Universidad de Buenos Aires
- CONICET

Jaime Peire, Universidad Nacional de Tres de
Febrero- CONICET

ALEMANIA

Tomás Gil, Freie Universität Berlin

Fernando Inciarte, † Westfälische Wilhelms-
Universität

Otto Saame, † Universität Mainz

BULGARIA

Lazar Koprinarov, South-West University
'Neofit Rilski'

CHILE

Carla Corduá, Universidad de Chile

Roberto Torreti, Universidad de Chile

COLOMBIA

Carlos Másmela, Universidad de Antioquía

Fernando Zalamea, Universidad Nacional de
Colombia

ESPAÑA

Agustín González Gallego, Universitat de
Barcelona

Alejandro Llano, Universidad de Navarra

Andrés Ortiz-Osés, Universidad de Deusto

Ángel D'ors, † Universidad Complutense de
Madrid

Antonio Hermosa Andújar, Universidad de
Sevilla

Carlos Beorlegui Rodríguez, Universidad de
Deusto

Concha Roldán Panadero, Instituto de
Filosofía, CCHS-CSIC

Daniel Innerarity Grau, Ikerbasque, Basque
Foundation for Science

Francisco Soler, Universidad de Sevilla

Ignacio Falgueras, Universidad de Málaga

Javier San Martín, UNED

Jesús Arellano Catalán, † Universidad de
Sevilla

Joaquín Lomba Fuentes, Universidad de
Zaragoza

Jorge Vicente Arregui, † Universidad de Málaga

José María Prieto Soler, † Universidad de Sevilla

José Rubio, Universidad de Málaga

Juan Antonio Estrada Díaz, Universidad de
Granada

Juan Arana Cañedo-Argüelles, Universidad de
Sevilla

Luis Girón, Universidad Complutense de
Madrid

Manuel Fontán Del Junco, Fundación March

Manuel Jiménez Redondo, Universitat de
València

Marcelino Rodríguez Donís, Universidad de
Sevilla

Miguel García-Baró López, Universidad
Pontificia Comillas

Modesto Berciano, Universidad de Oviedo

Pascual Martínez-Freire, Universidad de
Málaga

Rafael Alvira, Universidad de Navarra

Teresa Bejarano Fernández, Universidad de
Sevilla

Vicente San Félix Vidarte, Universitat de
València

ESTADOS UNIDOS

Lawrence Cahoon, University of Boston

FRANCIA

Nicolás Grimaldi, Université Paris IV-Sorbonne

PARAGUAY

Mario Ramos Reyes, Universidad Católica de
Asunción

REINO UNIDO

Alexander Broadie, University of Glasgow

ISRAEL

Marcelo Dascal, † Tel Aviv University

ITALIA

Massimo Campanini, Università di Napoli
l'Orientale

Maurizio Pagano, Università degli Studi del
Piamonte Orientale. Amedeo Avogadro

JAPÓN

Juan Masiá, Sophia University, Tokio

MÉXICO

Jaime Méndez Jiménez, Universidad
Veracruzana

Ana Laura Santamaría, Instituto Tecnológico
de Monterrey

Héctor Zagal, Universidad Panamericana

VENEZUELA

Seny Hernández Ledezma, Universidad Central
de Venezuela

Índice.

LA TRANSMISIÓN FILOSÓFICA. PENSAMIENTO DE JAVIER HERNÁNDEZ-PACHECO SANZ_ESPECIAL THÉMATA

- 9 ***El acto filosófico. En recuerdo de Javier Hernández-Pacheco Sanz***
Fernando Infante del Rosal
- 14 ***Presentación***
Alejandro Martín Navarro (Coord.)

SEMBLANZAS Y RECUERDOS_JAVIER HERNÁNDEZ-PACHECO SANZ, TRANSMISIÓN Y ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

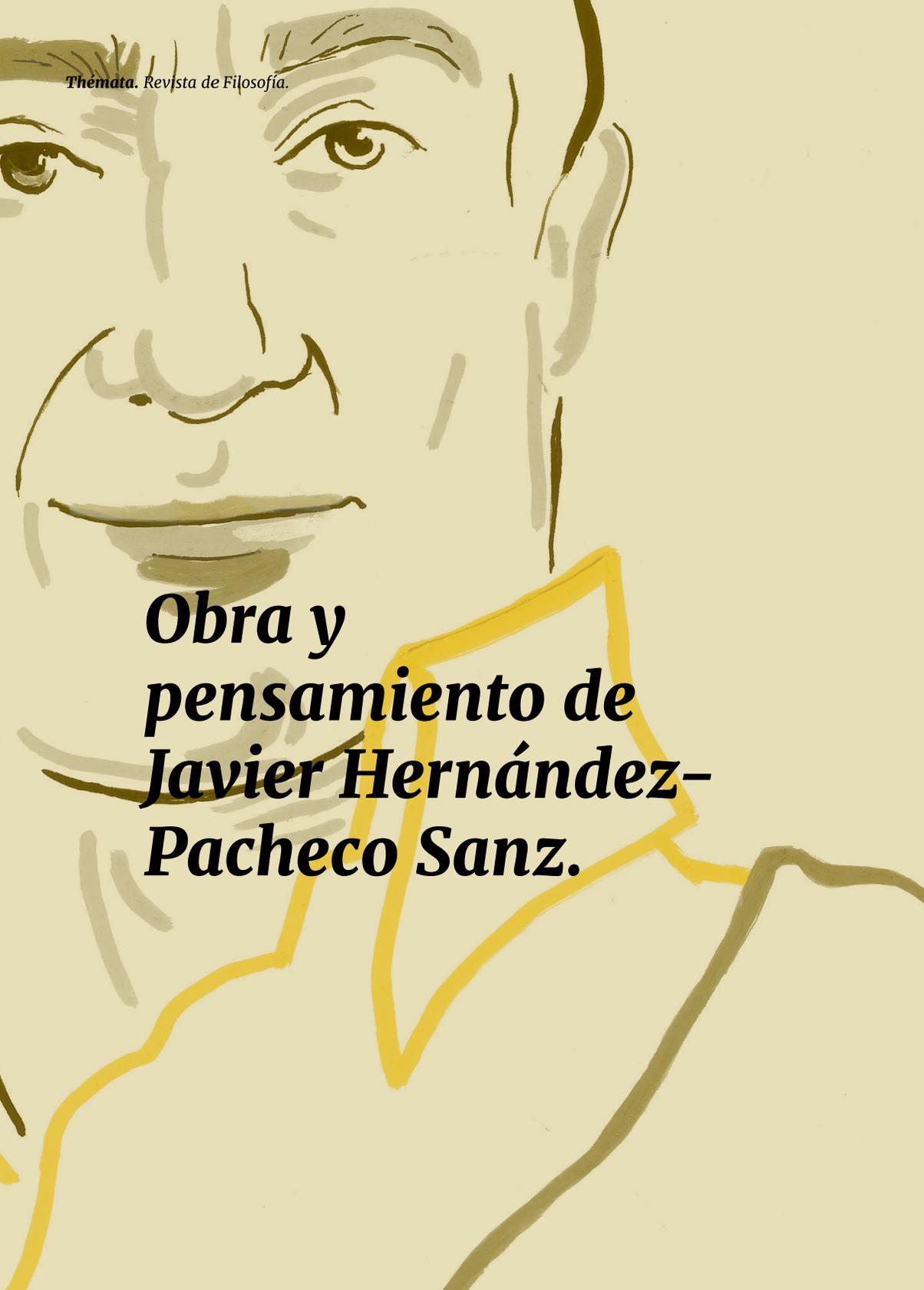
- 19 ***Treinta y siete años con Pacheco. Variaciones sobre el cristianismo***
Jacinto Chozza Armenta
- 51 ***Historia de un hombre sabio y bueno***
Juan Arana Cañedo-Argüelles
- 54 ***Una fuerza de la naturaleza***
José Manuel Sánchez López
- 58 ***In Memoriam a Javier Hernández-Pacheco***
Urbano Ferrer Santos
- 65 ***Recordando al profesor Javier Hernández-Pacheco***
Esperanza María Domínguez Sabido

OBRA Y PENSAMIENTO DE JAVIER HERNÁNDEZ-PACHECO SANZ_ARTÍCULOS

- 71 ***Una conversación pendiente***
Jesús de Garay Suárez-Llanos
- 87 ***Un viaje de ida y vuelta: de cómo el refugio se torna apertura. El proyectar(se) como apertura a lo Otro***
Elisa Fernández Bascones
- 107 ***Max Horkheimer y el anhelo de lo completamente Otro. (A propósito de la interpretación de la filosofía de Max Horkheimer de Javier Hernández-Pacheco)***
José Manuel Panea Márquez

- 124 **Javier Hernández-Pacheco: fe y filosofía**
Lidia Romero Sánchez
- 141 **La plenitud hacia la que tendemos: historia de una discusión truncada.**
Francisco José Soler Gil
- 161 Tábula gratulatoria.
- 163 Política editorial.
- 166 Directrices para autores/as.

ILUSTRACIÓN DE CUBIERTA: Javier Infante



Thémata. Revista de Filosofía.

**Obra y
pensamiento de
Javier Hernández-
Pacheco Sanz.**

Max Horkheimer y el anhelo de lo completamente Otro. (A propósito de la interpretación de la filosofía de Max Horkheimer de Javier Hernández-Pacheco).*

Max Horkheimer and the desire for the completely Other. (Regarding the interpretation of the philosophy of Max Horkheimer by J. Hernández-Pacheco).

José Manuel Panea Márquez¹

Universidad de Sevilla, España

Recibido 1 mayo 2021 · Aceptado 1 diciembre 2021

Resumen

El presente estudio pretende analizar el pensamiento de Max Horkheimer. El punto de partida es la interpretación que Javier Hernández-Pacheco hizo de la filosofía de Horkheimer. A partir de ahí, indagamos en lo que Horkheimer llamó “el anhelo de lo totalmente Otro”. Finalmente, tratamos de evaluar en qué medida la interpretación propuesta por Javier Hernández-Pacheco es confirmada o no por nuestra propia interpretación del pensamiento social, político y religioso de Max Horkheimer.

Palabras clave: Escuela de Fráncfort, Horkheimer, Teoría crítica, filosofía social, religión.

Abstract

The present study seeks to analyze the thought of Max Horkheimer. The starting point is an analysis of Javier Hernández-Pacheco’s interpretation of Horkheimer’s philosophy. From there, we further examine what the German philosopher called “the desire for the completely Other”. Finally, we evaluate the degree to which Javier Hernández-Pacheco’s thesis concurs with our own interpretation of the social, political and religious thought of Horkheimer.

Keywords: The Frankfurt School, Horkheimer, Critical Theory, Social Philosophy, Religion.

* Este artículo se ha realizado en el seno de los proyectos de investigación (P20_00980), del Plan Andaluz de Investigación, Desarrollo e Innovación (PAIDI, 2020) y el proyecto PID2020-119806GB-I00, del Plan Estatal 2017-2020 Generación Conocimiento - Proyectos I+D+i.

1 jmpanea@us.es

La imposición del sistema, su violenta penetración en lo que se resiste a su identidad, se convierte así en tragedia, tragedia real en que consiste la historia (Hernández-Pacheco 1986 63).

La esperanza de que el horror terrenal no tenga la última palabra es seguramente un deseo no científico (Horkheimer 1989 9).

1 • Introducción

Max Horkheimer fue uno de los autores más importantes de la llamada Escuela de Fráncfort, junto a T.W. Adorno y H. Marcuse, que más han interesado a Javier Hernández-Pacheco. Las razones de ese interés son múltiples. Pero, sin duda, la dimensión religiosa del último Horkheimer captó de un modo especial su atención. El profesor Hernández-Pacheco ha sabido exponer de un modo brillante la evolución teórica, el giro religioso, y las razones que le empujaron a dicho cambio. Por ello, en un primer momento proponemos acercarnos al estudio de Horkheimer, tal y como lo interpretó Hernández-Pacheco, exponiendo la evolución de su pensamiento. A partir de ahí, pretendemos adentrarnos en el pensamiento filosófico de Horkheimer en torno a la religión.

2 • La recuperación de la razón teórica en M. Horkheimer. De la Teoría crítica a la razón teórica

El primer acercamiento que hace Hernández-Pacheco al pensamiento de Horkheimer lo encontramos en su obra *Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea*, de 1992. Posteriormente, en 1996, publicará *Corrientes actuales de la filosofía. La escuela de Fráncfort. La filosofía hermenéutica*. El capítulo I lleva por título: “Max Horkheimer. De la Teoría crítica a la razón teórica”. Habrá que revisar si en su texto de 1996, *Corrientes actuales de la filosofía. La escuela de Fráncfort. La filosofía hermenéutica*, encontramos nuevos planteamientos al respecto. Tras una lectura del de 1992 y cotejo con el de 1996, comprobamos que las modificaciones son mínimas, de estilo en algún caso, o a la hora de matizar o ejemplificar alguna afirmación anterior.

Se trata, pues, de una actualización que sigue fiel al de 1992. La novedad, por tanto, no es sustancial, por lo que seguiremos la versión original. Ciertamente, el de 1996 amplía el recorrido de autores a estudiar, añadiendo a la lista nuevos nombres¹, profundizando en el pensamiento de Herbert Marcuse, sin afectar, por tanto, a nuestro tema.

Constata Hernández-Pacheco que en la filosofía alemana contemporánea, y, en concreto, si hablamos de Wittgenstein, Heidegger y Horkheimer, se da una primera y una segunda etapa del pensamiento de aquellos. No es una moda. Hernández-Pacheco avanza la hipótesis de que algo está sucediendo en los fundamentos de las bases especulativas de nuestra cultura; que se está sometiendo a revisión el proceso de racionalización occidental iniciado con la Ilustración, una vez que la propia filosofía racionalista e ilustrada ha tomado conciencia de sus contradicciones. Y a esto obedecen, nos dirá, las revisiones y autocríticas de los segundos Wittgenstein, Heidegger y Horkheimer (Hernández-Pacheco 1992 12).

Lo que quiere subrayar Hernández-Pacheco es que en Horkheimer asistimos a un interesante cambio: de la radicalización del primado de la praxis respecto de la teoría, en el primer Horkheimer, se pasa a la progresiva toma de conciencia de las contradicciones que este enfoque comporta, lo que le llevará a reivindicar una teoría, una utopía, con valor propio más allá de su viabilidad práctica. El punto de inflexión considera que es *Dialéctica de la Ilustración*, escrita junto a T.W. Adorno, y que supondrá distanciarse de las propias posiciones, más cercanas al marxismo, defendidas en la colección de escritos reunidos bajo el título *Teoría crítica*. A partir de *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer irá profundizando en las tesis ya expuestas con Adorno,

¹ En *Los límites de la razón* (1992) se ocupa de M. Horkheimer, T.W. Adorno, E. Bloch, H.G. Gadamer; en *Filosofía contemporánea I* (1996), Hernández-Pacheco, casi duplica el número de autores, añadiendo a la lista: H. Marcuse, M. Heidegger, P. Ricoeur. De este modo, se convierte en el primer volumen de su *Filosofía contemporánea*. En 1997, bajo el título ya de *Filosofía contemporánea II. Filosofía social*, incluirá nuevos nombres, todos ellos de primera importancia, y que vendrán a completar su proyecto de análisis y discusión de la Modernidad con los del primer volumen: K. Popper, J. Rawls, J. Buchanan, K. O. Apel y J. Habermas. Todo ello nos da una idea de la extraordinaria capacidad de trabajo del profesor Hernández-Pacheco, alentada por el ímpetu filosófico de buscar la verdad y, en este caso, discutir los límites y contradicciones del proyecto filosófico de la Modernidad.

y, sobre todo, a partir de su *Crítica de la razón instrumental*. (Hernández-Pacheco 1992 13).

El primer Horkheimer destacará el componente ideológico de la teoría tradicional, siguiendo la estela marxista, que en realidad servirá al sostenimiento de unas relaciones sociales de explotación. Por ello, subrayará el primado de la praxis, y este planteamiento será fundamental para entender luego el giro, la radical inversión que tendrá lugar en su pensamiento (Hernández-Pacheco 1992 17). En efecto, para Hernández-Pacheco, aunque no podemos decir que Horkheimer realizara una autocrítica de sus posiciones, se aprecia sin embargo un cambio de rumbo muy importante, a partir de tres obras fundamentales: *Vernunft und Selbsterhaltung*, *The eclipse of reason*, y sobre todo *Dialektik der Aufklärung*, esta última en coautoría con T.W. Adorno (Hernández-Pacheco 1992 20). La alianza de Hitler y Stalin, las matanzas de judíos, ya no podían explicarse apelando al paradigma marxista, por lo que era necesario un cambio de enfoque en el estudio de los problemas antropológicos y sociales. Lo que a Horkheimer le interesará ahora es analizar el modelo de racionalidad que ha servido de base a la cultura industrial contemporánea (Hernández-Pacheco 1992 21). Y el problema, en síntesis, será que la razón se ha entendido en términos instrumentales. Ello implicará la absolutización de lo útil y de los medios frente a la reflexión sobre los fines (Hernández-Pacheco 1992 25). Pero si la Ilustración tenía como meta la liberación del ser humano de todo aquello que lo subyuga, este devastador proceso acabará arrastrando a la Ilustración a un proceso de servidumbre y dominio tales que, concluirá Hernández-Pacheco, Horkheimer tomará plena conciencia de las contradicciones a las que el proyecto ilustrado ha arribado, pues al final del mismo no nos espera la liberación soñada, sino una dominación que ha cobrado unas magnitudes antes insospechadas. En definitiva, en lugar de la emancipación, el triunfo de la razón instrumental está en buena medida detrás del ocaso de la humanidad (Hernández-Pacheco 1992 32).

Obviamente, por razones de espacio, no podemos detenernos en los prolijos comentarios y análisis que va realizando Hernández-Pacheco, siempre insuperable en su capacidad para ejemplificar con extraordinaria viveza el pensamiento; pero sí iremos siguiendo el trazo que nos permita comprender el cambio de planteamiento en Horkheimer, que, a su vez, nos brindará una mayor comprensión de la cuestión religiosa en la etapa última de

su pensamiento. Y aquí creemos que las enseñanzas de Hernández-Pacheco tienen la virtualidad de ir trazando perfectamente el camino intelectual que desplegará Horkheimer, y es lo que pretendemos exponer sucintamente en esta primera parte de nuestro estudio.

De manera que en la interpretación de Hernández-Pacheco, la razón instrumental, en su avasallador triunfo, sólo podrá ser contrarrestada, según Horkheimer, por la razón contemplativa; una razón de corte socrático-platónico, cuya vinculación teórica con los genios clásicos el propio Horkheimer no se atrevió a reconocer expresamente. Y de aquí que Hernández-Pacheco no dude en reprochárselo, pues frente al relativismo que imprime a todo la razón instrumental elevada a absoluto, Horkheimer defenderá verdades inalienables, esto es, eternas y absolutas (Hernández-Pacheco 1992 39). Y llegados a este punto de su exposición es cuando estamos en condiciones de entender su justificación del giro religioso en el pensamiento del último Horkheimer:

Sólo desde el planteamiento expuesto no es de extrañar –lo que sería el caso desde cualquier otro– que Horkheimer termine su obra con una, si bien vacilante, no menos cierta recuperación de la dimensión trascendente y teológica de todo pensamiento verdaderamente crítico y humanista (Hernández-Pacheco 1992 40).

Hernández-Pacheco ha entendido perfectamente que por la vía a la que nos lleva *Dialéctica de la ilustración*, es decir, el mero señalamiento de las contradicciones a las que acaba llegando la razón racionalista instrumental, continuar la crítica y la búsqueda del sentido son caminos intransitables. Y esto, como lector de Horkheimer, sabe detectarlo y señalarlo; y de aquí la importancia de la vía religiosa en el último Horkheimer. El propio Hernández-Pacheco nos lo sintetiza así:

Decir que, más allá del curso inmediato de los acontecimientos en los que la praxis se desenvuelve, hay un reino de metas irrenunciables, significa abrir un dominio de validez absoluta, de una verdad que no se ve mermada por los errores prácticos en los que no se realiza. Y aquí es donde Horkheimer “se ve obligado” a hacer un recurso transhistórico: “la verdad como

algo enfático, como algo que sobrevive al error humano, no se puede separar del teísmo en cuanto tal. De otra forma sería válido el positivismo” [Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, 227]. Es decir, tendríamos que reconocer un carácter definitivo a los hechos fácticos, por muy negativos que estos fuesen contra nuestras mejores aspiraciones. “Es vanidad querer salvar un sentido incondicionado sin Dios” [Ibid], pues “a la vez que Dios, muere también la verdad eterna” [Ibid] (Hernández-Pacheco 1992 40).

Y un poco más adelante concluye:

¿Por qué?, podemos preguntar. ¿Qué es lo que lleva a Horkheimer, procediendo, como es el caso, de una tradición laicista, cuando no abiertamente antirreligiosa, a recuperar para la teoría antropológica y social la idea de una trascendencia religiosa? La respuesta sería que sin Dios, principio último de lo definitivo, todo sería relativo, y por tanto tendría razón el pragmatismo moderno cuando relativiza de hecho toda realidad en funciones prácticas, negándose a reconocer, ni siquiera en la vida humana, un valor absoluto. De hecho – señala Horkheimer –, la decadencia del espíritu teológico ha acompañado a la emergencia de una universal sistematización del hombre, en la que éste se ve reducido desde la autoconciencia de su dignidad al número que representa su función como pieza, tan útil como intercambiable [Ibid., 352]. (...) Por más que en estas citas Horkheimer se exprese con una vacilante ambigüedad, sí parece claro que su intención es ponerse al lado de la tradición cristiana en defensa de la dignidad humana, considerando precisamente el carácter absoluto de ésta [Ibid., p. 353], que se queda sin sustento en la medida en que no haya un Cielo al que podamos clamar por su atropello. (...) Sin embargo, sosteniendo lo hasta ahora dicho, en absoluto pretendo afirmar que Horkheimer sea un autor cristiano. Su teoría, por usar un término apologético, pertenece a lo que se denomina “preambula fidei”; es decir, a lo que “apunta” en la dirección de la fe cristiana. No es extraño, en este sentido, que en la propia

vida personal de Horkheimer su acercamiento a la religión no llegase a materializarse en una conversión rotunda. Y lo mismo vale de su posición frente a los grandes pensadores de la filosofía clásica (Hernández-Pacheco 1992 40 43).

Alcanzado este punto, creemos que hemos llegado al núcleo de la propuesta interpretativa de Hernández-Pacheco en lo relativo al cambio de rumbo filosófico-religioso en el segundo Horkheimer, justificándolo así. Pero es precisamente aquí cuando el desarrollo de su exposición se detiene, tal vez porque ha alcanzado lo esencial: la comprensión del giro horkheimeriano, su anhelo de lo absolutamente Otro, como un paso necesario para continuar la crítica y estar en condiciones de poder encontrarle a la misma un sentido.

3 • El anhelo de lo totalmente Otro

Es necesario expresar “la duda”. Las confesiones deben seguir existiendo pero no como dogmas, sino como expresión de un anhelo. Pues todos nosotros debemos estar unidos por el anhelo de que lo que sucede en este mundo, la injusticia y el horror, no sea la última palabra, el anhelo de que existe un Otro, y de ello nos aseguramos en lo que denominamos religión. Debemos estar unidos en la conciencia de que somos seres finitos. No debemos renunciar al concepto de Infinito que ha desarrollado la religión, pero no debemos hacer de él un dogma, sino reconocer que conservamos y prolongamos determinadas costumbres del pasado para mantener vivo ese anhelo (Horkheimer 2000 119 120).

Hernández-Pacheco nos ha dibujado, extraordinariamente, el horizonte problemático de la filosofía horkheimeriana, proporcionándonos el marco teórico idóneo para adentrarnos ahora en la cuestión religiosa, tal y como creemos que es abordada por M. Horkheimer.

El pensamiento de M. Horkheimer está atravesado por la experiencia del dolor, del fracaso y del desencanto ante la crisis de la razón moderna y sus trágicas consecuencias; pero también encontramos en ella la esperanza, la

expresión del anhelo de lo totalmente Otro, que lo será de la justicia.

En su escrito “*Über den Zweifel*”, sobre la duda, Horkheimer toma como punto de partida la crisis de la religión (Horkheimer 1976a 2). La secularización del mundo moderno ha desplazado a la religión a un segundo plano; incluso los que la toman en serio, la relegan a su tiempo libre. (Horkheimer 1969 216). Pero el retroceso de la religión conlleva el riesgo de la pérdida del anhelo (*Sehnsucht*) de lo absoluto; anhelo que posibilitará dudar enfáticamente sobre el carácter definitivo de lo existente (Horkheimer 1976a 25). La crisis de la civilización occidental se refleja en la crisis del marxismo y de la religión actual, porque implica en gran medida el olvido de toda aspiración a una realidad mejor. Esta crisis empieza a incubarse en la Reforma. Ante el progreso de la ciencia, la religión va quedando relegada al ámbito más estrecho de la fe, y en muchas ocasiones se acaba aceptando por rutina, por conformismo, o, simplemente, como motivo para los días festivos. Ha perdido espacio en el horizonte del sentido de la existencia de los individuos. El plexo de valores de la cultura consumista, propulsado por los mecanismos de propaganda de la sociedad industrial avanzada (*Kulturindustrie*), ha ocupado el lugar que antes tenía la religión, que ahora deviene, en gran medida, superflua. Pero para Horkheimer, la religión que ha entrado en crisis es aquella concepción que se apoya en el dogma, y que, en ocasiones, entra en conflicto con la ciencia (Horkheimer 1976a 26 30).

Ante esta situación, Horkheimer considera necesario mantener el pensamiento teológico como contrapunto crítico a la *Kulturindustrie*. Pero, como decíamos, es necesario un pensamiento teológico que tenga como eje no el dogma, sino el anhelo; dicho de otro modo, nos propone reconducir la duda en favor precisamente de ese *anhelo* de absoluto², alentando la esperanza en una realidad radicalmente otra. Por ello, para Horkheimer, el anhelo de justicia, así como de la bondad de Dios, habrá de ir acompañado por una

² En sus propias palabras: “Cuando la tradición, las categorías religiosas, en especial la justicia y la bondad de Dios no se presentan como dogmas, como verdad absoluta, sino como el anhelo de aquellos que son capaces de sentir una verdadera tristeza, precisamente porque las doctrinas no pueden ser demostradas y la duda forma parte de ellas, entonces es cuando puede conservarse el pensamiento teológico, al menos, su base, en forma adecuada. No me es posible explicar aquí las medidas que para semejante cambio se requieren en las universidades y escuelas. El introducir la duda en la religión constituye un factor de salvación de la misma”. (Horkheimer 1976a 30).

verdadera solidaridad universal (Schmidt 1974 137 142), que vaya más allá de la solidaridad proletaria de Marx³.

En otro texto, “*Kritische Theorie genstern und heute*”, vuelve a plantear la necesidad de vincular las ideas religiosas de la justicia y bondad de Dios no al dogma, sino al anhelo de que el horror y la injusticia de este mundo no sean definitivos (Horkheimer 1976a 61). La finitud humana sirve, así, de fundamento a la solidaridad universal, guiada por la esperanza en una realidad totalmente otra; por el anhelo de justicia absoluta, frente a la idea de que el dolor y la injusticia tengan la última palabra. (Horkheimer et al. 1976b 102). Horkheimer, sacudido por el horror del que ha sido testigo en el siglo XX, toma de Schopenhauer la idea pesimista, pero necesaria, del pecado original⁴. En este sentido, para Horkheimer, vivir significa ser culpable con relación a todo lo horrible (Horkheimer 1988 333).

No han faltado interpretaciones que, dado el innegable componente pesimista schopenhaueriano, presente en Horkheimer, a nuestro juicio no han sabido reconocer su virtualidad crítica, que sí hemos visto, en cambio, corroborada en la lectura de Hernández-Pacheco, y cuya línea interpretativa

3 Como afirma Horkheimer: “Finalmente, quisiera recordar tan sólo la supresión realmente necesaria del concepto de solidaridad que Marx quiso reducir exclusivamente a los proletarios. En la restricción es donde tal concepto ha fracasado. Al extenderse a todos los hombres, pueden convertirse en una verdad productiva, en el sentido, adecuado a la realidad, del amor al prójimo. Como ser finito, cuya comunidad habría de consistir en el miedo ante el dolor y la muerte, en la lucha por mejorar y alargar la vida de todos, nacería la verdadera solidaridad, que uniría en sí la religión y la gran filosofía. La ciencia no sería su adversario, sino su instrumento más importante”. (Horkheimer 1976a 31).

4 En efecto, en su texto “*Pesimismus heute*” [“El pesimismo en nuestros días”] nos dirá Horkheimer, a propósito de esa idea: “(...) hoy en día, la existencia tranquila se debe al horror de lo que ha sucedido y aún sigue sucediendo. Schopenhauer admitió la doctrina del pecado original como una verdad profunda. Esa verdad se ve confirmada a diario por el comportamiento del hombre en muchos sectores de la vida. Pensemos tan sólo en la política y en la diplomacia, que son sintomáticas de muchas esferas de la sociedad progresista. Ministros de países occidentales estrechan amistosamente la mano a los colegas de sistemas fascistas de izquierda y derecha, a sabiendas que son asesinos de masas. Se trata de saludarlos sonriendo ante la multitud, en tanto que debería horrorizarse todo individuo que conozca la historia contemporánea. Sin embargo, tales escenas constituyen un ejemplo de que tanto la colectividad como los individuos son inseparables del pecado original; la vida agradable presupone la maldad pasada y presente (Horkheimer 1976a 228).

nos parece más acorde con un pesimismo que, sin embargo, no cede al derrotismo⁵. En efecto, creemos que se confirma el *giro* que Hernández-Pacheco apreciaba en la filosofía de Horkheimer, al analizar el potencial crítico que la religión puede desempeñar, cuando ya no es ni dogma ni opio del pueblo, sino anhelo de un mundo definitivamente trascendente, de un mundo totalmente Otro, en el que la mentira, el dolor y la injusticia no tengan la última palabra⁶. Y aquí, el pesimismo schopenhaueriano de Horkheimer actúa como dinamizador del anhelo de justicia. Pero, en primer lugar, Horkheimer

5 En esta línea interpretativa pesimista y derrotista, e incluso resignada y conservadora, frente al curso de una historia que parece ya inexorable, parecen encuadrarse los estudios de (Muñoz 1978 307); (Molinuevo 1988 115); Estrada (1986 52; 1987 257; 1987 257; 1989 55; 1991); Ponsetto (1981 327), entre otros, y que son cercanos en el tiempo a la interpretación, completamente diferente de Hernández-Pacheco (1992), que suscribimos. En esta línea también han avanzado interpretaciones como las de (Perlini 1976 139); (Menéndez Ureña 1973); (Sánchez Meca 1986 73); (Raulet 1986 249); (Ehrlich 1986 239); Cortina (1985). Estos autores tratan de aunar en su interpretación el marxismo y el judaísmo de Horkheimer, ingredientes esenciales en su indeclinable anhelo de justicia.

6 Sin duda es una cuestión compleja, en la que algunos autores han hablado de cierta *ambivalencia* sobre este asunto en Horkheimer (Nagl-Docekal 2020). En efecto, no han faltado estudios recientes que insisten en la importancia de los elementos teológicos en el pensamiento de Horkheimer (Del Valle, 2010). Para Del Valle, el elemento teológico en Horkheimer no surge como un giro inesperado, asociable a un conservadurismo de vejez (Del Valle 2010 56), frente a interpretaciones como las de Estrada (1990), o Molinuevo (1988), sino que viene incubándose ya en su juventud. Contrariamente a lo que ha planteado Habermas (2001 122 134), Horkheimer no incurriría en una postura metafísica conservadora con su giro teológico. Más aún, Del Valle expone, muy certeramente, cómo hay en Horkheimer una propuesta teológica, de carácter negativo, que sienta las bases para una política radical, anclada en el anhelo de justicia y en la lucha contra la dominación de la naturaleza (Del Valle 2010 2009). En esta dirección, también Fraga (2017) ha mostrado la importancia de diferenciar una primera etapa, hasta mediado de los años cincuenta, en la que veríamos a un Horkheimer más crítico con la religión, y una segunda etapa, a partir de esta fecha en la que cabría apreciar un giro teológico, pues aquí Horkheimer sabe extraer la virtualidad crítica y solidaria, a la vez que esperanzada, presente en lo religioso. Su teología política sería, por supuesto, de carácter negativo, pues no es posible nombrar lo absoluto, pero sí cabría el anhelo y con todo su potencial crítico. De manera que para Fraga habría, en efecto, rupturas y continuidades, en el sentido de que el segundo Horkheimer sabría conectar su concepción de la Teoría crítica de la sociedad con aquello que la religión puede aportar, a partir del anhelo de lo totalmente otro, como anhelo de justicia.

quiere que seamos plenamente conscientes de que la civilización actual es el resultado de un pasado horroroso (Horkheimer 1976a 61). Sólo la conciencia de esta responsabilidad y culpa pueden justificar aquel anhelo de justicia del que venimos hablando. Sin embargo, nos dirá Horkheimer, no podemos definir lo absoluto. Al igual que en el Antiguo Testamento se nos decía que no podemos tener una imagen de Dios, tampoco podemos representar el absoluto Bien. Pero esto no nos impide señalar el mal y denunciarlo. Horkheimer huye, así, de las soluciones finales, de los paraísos perfectos, y, de este modo, se distancia de todo reino de Dios en la tierra. Este es el judaísmo de su pensamiento, con una clara vocación crítica y emancipadora. Así pues, cuando trata de resumir las dos ideas centrales que atraviesan su Teoría crítica, una será la antes aludida de la culpa universal; otra, la idea de que no debemos representar lo absoluto:

La otra es una frase del Antiguo Testamento: ‘No debes hacer para ti ninguna imagen de Dios’. Por ello entendemos: ‘No puedes decir lo que es el absoluto Bien, no puedes representarlo’. Con esto vuelvo a lo que ya dije anteriormente: podemos señalar el mal, pero no lo absolutamente correcto (Horkheimer 1976a 62).

En efecto, si hubiéramos asumido conscientemente esa culpa y responsabilidad universal, a la vez que esta segunda idea, la imposibilidad de representar lo absoluto, se habrían evitado pasajes de horror como los que un día protagonizaron dos ejemplos de lo que sí es el mal absoluto: el horror perpetrado por Hitler y Stalin. Y por ello, se conectan el judaísmo de su pensamiento con la crítica política al nacionalismo, sea del signo que sea, y cuyo final trágico todos conocemos:

El ‘líder’, se llame Stalin o Hitler, designa su nación como lo supremo; afirma saber lo que es lo bueno absoluto, y los demás son lo malo absoluto. Contra esto debe volverse la Crítica, ya que nosotros no sabemos lo que es lo Bueno absoluto, pero seguramente no es la propia nación ni ninguna otra (Horkheimer 1976a 62).

La Teoría crítica, nos dirá Horkheimer, no puede permanecer muda frente a la tortura o a las condiciones horribles en que las personas han tenido que vivir y siguen viviendo (Horkheimer 1976a 63). Y mientras tanto,

insistirá, no es posible afirmar nada sobre lo absoluto, ni aún representarlo. (Horkheimer 1976b 105). La religión y la Teoría crítica de la sociedad tienen un importante punto en común y una función compartida: contribuir a que el ser humano tome conciencia de su finitud y vulnerabilidad; pero, al mismo tiempo, no rendirse ante la idea de que la muerte y el sufrimiento han de ser definitivos (Horkheimer 1976b 110). Por ello, la Teoría crítica, la de ayer como la de hoy, no está desligada de lo teológico, sino todo lo contrario. Cuando le preguntaron a Horkheimer si en la Teoría crítica se ocultaba una teología, su respuesta no pudo ser más clara: “La Teoría crítica encierra, al menos, un pensamiento que tiende hacia lo teológico, que va hacia lo otro” (Horkheimer 1976b 116). Precisamente porque para Horkheimer, como para la tradición judía, Dios no puede ser representado es por lo que constituye el objeto del anhelo, y éste permanece siempre vivo. Y es aquí donde, sin lugar a dudas, se entronca la componente religiosa de la filosofía horkheimeriana con el *pathos* de la Teoría crítica.

En este punto conviene recordar lo que ya nos apuntaba en su interpretación Hernández-Pacheco, al hablar de la teoría en Horkheimer. Horkheimer, recordando cómo surgió la Teoría crítica de la sociedad, y cómo evolucionó después, dejaba clara su demarcación con la teoría tradicional. Para Horkheimer, la teoría tradicional de la ciencia estaba preocupada por la corrección científica, sin cuestionarse los motivos que la impulsan, por ejemplo, hacia la conquista de la Luna, y no hacia el bien de la humanidad. Por el contrario, la Teoría crítica asumía el momento de la autorreflexión, y su propósito era lograr una sociedad mejor, siendo así como surgió en los años veinte (Horkheimer 1976a 56). De este modo, la Teoría crítica denunció la sociedad reinante, que produjo el horror del fascismo y del comunismo terrorista, a la vez que tenía puestas las esperanzas en una sociedad que se organizase por el bien de todos -tal y como hoy es posible-, y depositó todas sus esperanzas en la revolución (Horkheimer 1976a 57). Pero los miembros del *Instituto para la investigación social* en Fráncfort, del que él era el director, a pesar de que luego abandonarían esta esperanza revolucionaria, ya habían comprendido algo que no olvidarían jamás: la idea de que la sociedad correcta no puede determinarse de antemano (Horkheimer 1976a 58).

Más adelante iría forjándose la sospecha de algo que marcaría un cierto distanciamiento entre la Teoría crítica de ayer y la de hoy, a saber, la progresiva toma de conciencia de que la revolución, esperada por Marx, no

era posible ante la intervención estatal en materia económica, que reducía los riesgos de crisis económicas graves; a la vez que la clase trabajadora había mejorado notablemente, y ya no era la de tiempos de Marx, sino que se había aburguesado (Horkheimer 1976a 58). Por consiguiente, nos dirá Horkheimer, la Teoría crítica de hoy ya no defiende la revolución?; pero no por ello abandona la esperanza, que mantiene un cierto lazo con lo religioso, en el sentido ya apuntado. Así lo reconoció el propio Horkheimer, y por ello sostuvo, sin titubeos, la importancia, para la actual Teoría crítica, de las ideas ya comentadas: la doctrina del pecado original de Schopenhauer, entendido como el necesario reconocimiento de la culpa universal, en la que todos tomamos parte, apelando así a la responsabilidad y solidaridad universales; y la idea judía, en una llamada a la necesaria tolerancia religiosa frente a la barbarie de los nacionalismos, sobre la imposibilidad de representar a Dios o a lo absoluto (Horkheimer 1976a 61). Y por esto es por lo que Horkheimer no dudaría en afirmar que “(...) debemos en cierto modo conservar la religión” (Horkheimer 1976a 63). La Teoría crítica, como la religión crítica, desligada del dogma, estrechando vínculos con la vulnerable finitud humana, y el anhelo de justicia, no se resigna frente al carácter definitivo de la muerte, el sufrimiento y la injusticia.

Por ello, no nos sorprenderá que, en esta misma línea, y muy significativamente, Horkheimer trate de entender la fe religiosa del hombre Kant:

Si tuviera que explicar por qué Kant perseveró en la creencia en

7 Horkheimer explicó así el tránsito de la primera Teoría crítica, la de ayer, a la de hoy: “Había, pues, dos ideas básicas en la primitiva Teoría crítica: en primer lugar, la de que la sociedad aún se había vuelto más injusta que antes por medio del fascismo y del nacionalsocialismo, y que un sinnúmero de personas tenían que sufrir terriblemente sin necesidad de ello, y que nosotros teníamos esperanzas en la revolución, porque en la guerra no nos atrevíamos a pensar entonces (...). Ahora debo describirles a ustedes cómo se llegó de la Teoría crítica de entonces a la Teoría crítica de hoy. Aquí el primer motivo lo constituye la idea de que Marx estuvo equivocado en muchos puntos. (...) a la clase trabajadora le va ahora mucho mejor que en tiempos de Marx (...), las crisis económicas graves son cada vez menos frecuentes. En gran parte pueden impedirse mediante intervenciones de tipo económico-político. (...) nuestra Teoría crítica más moderna ya no defiende la revolución, porque, después de la caída del nacionalsocialismo, en los países de Occidente, la revolución se convertiría de nuevo en un terrorismo, en una nueva situación terrible” (Horkheimer 1976a 59).

Dios, no encontraría mejor referencia que un pasaje de Víctor Hugo. Lo citaré tal como me ha quedado grabado en la memoria: una mujer anciana cruza una calle, ha educado hijos y cosechado ingratitud; ha trabajado y vive en la miseria; amado y se ha quedado sola. Pero su corazón está lejos de cualquier odio, y presta ayuda cuando puede hacerlo. Alguien le ve seguir su camino y exclama: *ça doit avoir un lendemain*, esto debe tener un mañana. Porque no eran capaces de pensar que la injusticia que domina la historia fuese definitiva, Voltaire y Kant exigieron un Dios, y no para sí mismos. El bien Supremo en el más allá es la prolongación del objetivo que se habían propuesto lograr en este mundo (Horkheimer 1973a 212).

Pero entonces, si la Teoría crítica está penetrada de ese *anhelo de lo totalmente Otro*, y si este anhelo se alimenta de la imposibilidad de representar lo absoluto, y así se mantiene vivo⁸, hay que volver a plantear la cuestión del pesimismo de la Teoría crítica, y percatarse, más bien, de que no es legítimo confundir criticismo –por radical que sea– con pesimismo, pues aquél hay que leerlo en clave de esperanza. Solo desde esta perspectiva cabe entender la horkheimeriana expresión “pesimistas teóricos, optimistas prácticos”⁹, que

8 Horkheimer quiere insistir en esta idea, pues aunque no podamos decidir en qué consiste el Bien, si podemos permanecer unidos en la solidaridad frente al sufrimiento, y anhelar esa infinitud de la que nos vemos privados, cuidándonos siempre de no representar lo absoluto, y de permanecer en el anhelo de aquel. En este sentido es en el que Horkheimer sostiene que debe mantenerse la religión: “Las confesiones deben subsistir, pero no los dogmas, sino como expresión de un anhelo, ya que todos debemos unirnos por medio del anhelo de que lo que en este mundo sucede, la injusticia y el horror, no es definitivo, sino que hay otras cosas, y nos cercioramos de ello en lo que llaman religión. Debemos estar unidos en el saber que somos seres finitos. No podemos renunciar al concepto de la infinitud que ha desarrollado la religión, pero no debemos convertirlo en un dogma, y debemos reconocer que nosotros continuamos ciertos usos del pasado para mantener vivo aquel anhelo” (Horkheimer 1976a 61).

9 Resulta muy esclarecedor este punto en el que insiste el propio Horkheimer, para evitar toda tentación de confundir la Teoría crítica con derrotismo: “Permítanme, para finalizar, unas palabras todavía sobre la diferencia entre pesimismo y optimismo. Pesimista es, en realidad, mi idea sobre la culpa del género humano, pesimista en relación con la idea de hacia dónde corre la historia, a saber, hacia el mundo administrado; es decir, que lo que llamamos inteligencia e imaginación desaparecerá en gran parte. (...)”

pone a las claras, ante la dureza de una realidad inhumana, la exigencia de una filosofía que tiene que seguir haciéndose responsable frente a los desafíos que la realidad nos plantea. Renunciar a tal compromiso teórico acabaría conduciéndonos a lo que Horkheimer nunca se resignó: a dar por definitivos la mentira y la muerte, la barbarie y el dolor que ocasionan, y, en suma, a ceder ante la injusticia.

4 • Conclusiones

A lo largo del presente estudio hemos pretendido desarrollar las ideas fundamentales del pensamiento de Javier Hernández-Pacheco, en su interpretación de la filosofía de Max Horkheimer. Los análisis de Hernández-Pacheco, cuya fuerza expresiva y potencial especulativo es imposible plasmar en un texto como este, son extraordinariamente idóneos para enmarcar y adentrarse de lleno en el corazón y nervio que atraviesa toda la obra horkheimeriana. En un segundo momento, hemos tratado de desgranar la evolución del pensamiento del francfortiano, centrándonos en el segundo Horkheimer, que diría Hernández-Pacheco, poniendo nuestra atención en lo relativo a la cuestión religiosa. Los análisis de Hernández-Pacheco han sido plenamente compartidos por nuestra lectura e interpretación de aquél, corroborando su *giro teológico*; aunque sólo podamos hablar de una teología negativa, que, en su interpretación, estaría en el umbral de lo que se denomina *preambula fidei*, mostrando un indudable potencial crítico, y enlazando este segundo Horkheimer con la pretensión igualmente crítica del primero, que nunca abandonó, sino más bien reforzó. En este sentido, el presente ensayo no sólo ha pretendido constatar la fecundidad teórica de los análisis de Javier Hernández-Pacheco, mostrando así la continuidad con aquellos, sino que, al mismo tiempo, ha querido rendir un afectuoso y justo homenaje a quien un día fue profesor, maestro y amigo, y cuyo recuerdo imborrable permanecerá con nosotros para siempre.

Pero ¿en qué consiste el pesimismo que comparto con Adorno, mi fallecido amigo? Consiste, a pesar de todo ello, en intentar realizar aquello que se considera como verdadero y bueno. Y así, nuestro lema fue ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos” (Horkheimer 1976 a 70).

5 • Bibliografía

- Cortina, Adela. *Crítica y utopía. La Escuela de Fráncfort*. Madrid: Cincel, 1985.
- Del Valle, Nicolás. “Justicia, teología y Teoría crítica en la obra tardía de Max Horkheimer. Reflexiones sobre política radical”. *Alpha* 31 (2010): 55-67.
- Del Valle, Nicolás. “Biopolítica, ecología y razón instrumental: consideraciones en torno a Max Horkheimer y Michel Foucault”. *Revista Pléyade, Centro de Análisis e Investigación Política* 3 (2009): 1-24.
- Ehrlich, Ernst-Ludwig. “Max Horkheimer et le judaïsme”. *Archives de Philosophie* 49 (1986): 239-248.
- Estrada, Juan Antonio. “Crítica de la razón instrumental. Una etapa significativa de la Escuela de Frankfurt”. *Diálogo filosófico* (1986): 44-52.
- Estrada, Juan Antonio. “La última Teoría crítica de Max Horkheimer”. *Pensamiento* 43 (1987): 241-257.
- Estrada, Juan Antonio. “Individuo y sociedad administrada”. *Diálogo Filosófico* (1988): 311-319.
- Estrada, Juan Antonio. “La prevalencia de Schopenhauer sobre Marx en la Teoría crítica de Horkheimer”. *Pensamiento* 45 (1989): 43-55.
- Estrada, Juan Antonio. *La Teoría crítica de Max Horkheimer (del socialismo ético a la resignación)*. Granada: Universidad de Granada, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001.
- Hernández-Pacheco, Javier. “Abstracción y negatividad: la crítica del idealismo en Th. Adorno”. *Thémata* 3 (1986): 59-72.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de la filosofía. La escuela de Fráncfort. La filosofía hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Barcelona: Seix Barral, 1973a.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur, 1973b.
- Horkheimer, Max. *Sociedad en transición*. Barcelona: Península, 1976a.
- Horkheimer, Max, et al. *A la búsqueda de sentido*. Salamanca: Sígueme, 1976b.
- Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften. Band 14. Nachgelassene Schriften, 1949-1972*. Frankfurt: Fischer, 1988.

- Horkheimer, Max. Prólogo. Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1989.
- Horkheimer, Max. *Anhele de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, 2000.
- Menéndez Ureña, Enrique. *La Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt*. Pensamiento 29 (1973): 175-194.
- Molinuevo, José Luis. "El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer". *Revista de Filosofía* 1 (1988): 115-126.
- Muñoz, Jacobo. *Lecturas de filosofía contemporánea*. Barcelona: Materiales, 1978.
- Nagl-Docekal, Herta. "Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 68: 659-688. Doi: <https://doi.org/10.1515/dzph-2020-0046>.
- Ponsetto, Antonio. *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*. Bologna: Il Mulino, 1981.
- Perlini, Tito. *La Escuela de Fráncfort*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1976.
- Raulet, Gérard. "L' evolution de Max Horkheimer vers le pessimisme?". *Archives de Philosophie* 49 (1986): 249-274.
- Sánchez Meca, Diego. "Horkheimer, Hebraísmo y Teoría crítica". *Análisis de Filosofía* 4: 73-96.
- Schmidt, Alfred. *Zur Idee der Kritischen Theorie*. München: Carl Hanser Verlag, 1974.

Thémata.

Revista de Filosofía

