

CIENCIA Y RELIGIÓN. DE FRAZER Y WITT- GENSTEIN AL NEOINTELECTUALISMO

Alejandro Blanco

“El trabajo del filósofo es compilar
recuerdos para una finalidad determinada”
(WITTGENSTEIN 1958: § 127)

RESUMEN: Esta comunicación recoge una serie de recuerdos antropológicos y filosóficos variados, con unos orígenes que se remontan a los trabajos de Frazer y el Wittgenstein del *Tractatus*, con la intención de alcanzar una doble finalidad. Su primer objetivo es el de hacer explícitos los antecedentes históricos más relevantes que subyacen al intelectualismo neofrazeriano de Robin Horton y ofrecer una contextualización adecuada de su tesis de la equivalencia entre las religiones tradicionales africanas y la ciencia occidental. El segundo es el de abrir una vía crítica para dicha tesis, abordándola desde una perspectiva filosófica que retoma algunos aspectos esenciales de las concepciones lingüísticas del Wittgenstein de las Investigaciones filosóficas y de W.v.O. Quine.

Mediado el siglo XX, parecía haberse generalizado la idea de que las creencias mágicas y religiosas son de una naturaleza distinta a la de las creencias científicas. Parecía, por tanto, haber pasado el tiempo en que se podía suponer, como había hecho Frazer (1922), que la magia y la religión son medios erróneos de adquirir conocimiento y control sobre el entorno. Como muchos otros, Wittgenstein (1967) también se había pronunciado claramente en contra de esta visión intelectualista de las creencias mágico-religiosas. Él pensaba que lo característico de esas actividades reside en su aspecto ritual, por lo cual consideraba un sinsentido interpretarlas como si fuesen representaciones falsas de la física de las cosas (62-63).

En realidad, los problemas de la racionalidad de las creencias mágicas y religiosas habían empezado a ser desligados de la racionalidad de las creencias asociadas con las actividades más apegadas al mundo directamente experimentado, cuando Malinowski informó de la normalidad con la que a su juicio se desenvolvían los habitantes de las Trobriand en la vida diaria. Desde entonces, el recurso de muchos antropólogos para explicarse que los pueblos no occidentales se manejasen en los asuntos ordinarios de modo aparentemente muy semejante a como lo hacemos los occidentales y que a la vez expresasen unas creencias tan dispares en otros dominios, empezó a consistir en postu-

lar la existencia de dos ámbitos de apreciación de la realidad, uno íntimamente relacionado con el control de los fenómenos cotidianos, en el que las creencias se habrían forjado empíricamente, y otro en cuya naturaleza diferían notablemente las interpretaciones de las distintas escuelas y tendencias. En cualquier caso, el ámbito de la experiencia ordinaria, al suponerse ampliamente compartido, parecía ser una salvaguarda mínima del alcance universal de la racionalidad del sentido común.

Hacia la mitad del siglo, sin embargo, el postulado de una racionalidad ordinaria universal empezó a ser puesto en entredicho, viéndose paulatinamente incrementado durante las décadas siguientes el número de quienes dudaban de su existencia o de quienes decididamente la negaban. Aunque la idea de que no existen criterios de racionalidad universalmente compartidos se desarrolló en diferentes líneas argumentales, aquí he de remitirme -por razones que se pondrán de manifiesto más adelante- a las que tienen su origen en los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein (1958) y en el relativismo ontológico y el holismo del significado como se exponían en la filosofía de Quine (1951, 1953).

La cuestión es que apenas habían comenzado a ejercer su influencia esas corrientes filosóficas, cuando se levantó, prácticamente en solitario, la voz de un antropólogo empeñado en reivindicar la validez del enfoque frazeriano. Me refiero a Robin Horton, antropólogo británico asentado en Nigeria desde los años cincuenta, quien ha venido defendiendo durante cuatro décadas que las creencias mágico-religiosas de los pueblos africanos subsaharianos persiguen los mismos objetivos que las teorías de la ciencia y que se rigen por los mismos criterios de racionalidad, por lo que sus propuestas respectivas podrían ser neutralmente evaluadas.

Aunque Horton mostró muy temprano su cadencia neointelectualista, no sería hasta 1967 cuando consiguiese una formulación completa y sistemática de su tesis de la equivalencia entre el pensamiento mágico-religioso tradicional y el pensamiento científico, bajo el supuesto de la presencia universal de dos niveles de pensamiento y discurso, uno básico y primario, al que denominaba "sentido común", y otro especulativo y secundario, al que denominaba "teoría". De estos dos niveles de pensamiento, el primero vendría a constituir un auténtico núcleo duro de racionalidad, ampliamente compartido por todos los seres humanos, que serviría para situar las cosas en un contexto causal adecuado para su explicación, predicción y control. Sin embargo, suele haber, según Horton, circunstancias en las que el sentido común no consigue dar cuenta de ciertos fenómenos enigmáticos, y por tanto no es de esperar que pueda predecirlos ni controlarlos. Es en estos casos cuando se produce el salto al pensamiento de segundo nivel, con el que se busca trascender las limitaciones del pensamiento causal ordinario mediante la formulación de "teorías explicativas" que ayuden a situar las cosas en un contexto causal más amplio que el facilitado por el sentido común.

La formulación de una teoría explicativa supone, siempre según Horton, la elaboración de un esquema de entidades o fuerzas (sean espíritus, dioses, átomos o moléculas) que operan "por detrás" o "dentro" del mundo de las observaciones y que están regidas por un número limitado de principios generales. La característica básica de estas entidades es que son percibidas como "ocultas", en contraste con las entidades de la experiencia ordinaria, que se suponen "dadas" directamente a los sentidos. Una vez construido el esquema de entidades y procesos del mundo subyacente, éste se vincula al mundo de los fenómenos mediante un procedimiento, semejante a la traducción, en el cual se identifican los acontecimientos de la vida diaria con otros acontecimientos que tienen lugar en el mundo oculto de la "teoría" de manera que los fenómenos de la experiencia ordinaria

pasen a ser considerados manifestaciones superficiales de las entidades y procesos del mundo oculto.

De ahí que la manida diferencia entre el aspecto antropomórfico de las "entidades teóricas" a las que aluden las religiones africanas y el austero aspecto impersonal de las entidades teóricas de la ciencia resulte ser un rasgo superficial. Pues sucede, simplemente, que las teorías se formulan mediante analogías que parecen adecuadas para conseguir los fines explicativos, por lo que los elementos para componerlas se suelen extraer de las áreas de la experiencia más fuertemente asociadas con acontecimientos regulares y ordenados: el área de la experiencia en la que más regularidad perciben los pueblos tradicionales africanos es la correspondiente a la esfera de las relaciones sociales, mientras que la experiencia relacionada con lo inanimado, a ellos les parece bastante impredecible; en Occidente, por el contrario, la esfera de las relaciones sociales es considerada inestable e impredecible, en tanto que el mundo inanimado nos parece mucho más regular. Esto vendría a provocar, según Horton, que los patrones de regularidad elegidos para la formación analógica de los modelos teóricos procedan de la esfera social en los contextos tradicionales y de la esfera de lo inanimado en Occidente, y por consiguiente no es de extrañar que sus teorías aparezcan fuertemente personalizadas mientras que las nuestras presentan ese aire altamente impersonal.

Pero lo más importante es que, aun cuando el sentido común y el pensamiento teórico desempeñen funciones complementarias, la base de todos nuestros procesos cognitivos y el fundamento de todos nuestros criterios de racionalidad se encuentran, según Horton, profunda y universalmente enraizados en el primero de ellos. Y ya que el pensamiento teórico no cuenta con unos recursos propios e independientes, sino que depende para todo de los ya tenía disponibles al nivel del sentido común, no existe ninguna posibilidad de que las "teorías" explicativas puedan ser aceptadas si no se ajustan a los criterios de la racionalidad ordinaria, que al ser universales garantizarían la neutralidad evaluativa de cualquiera de sus manifestaciones. Esto tendría que ver tanto con el control de la coherencia de las teorías como con el control de su adecuación empírica a través de sus implicaciones para el mundo de los hechos observables.

Por supuesto, Horton admite que existen algunas diferencias entre ambos tipos de teorías, pero siempre las ha considerado meramente de grado. En 1967, Horton explicaba la existencia de diferencias a partir del supuesto de que las sociedades tradicionales africanas son sociedades "cerradas" en las que la ausencia de partidos teóricos rivales no fomenta la importancia de los criterios cognitivos intersubjetivos como elementos centrales de control de las teorías, idea que desarrollaba al hilo de algunas sugerencias sociológicas procedentes de Evans-Pritchard y, sobre todo, de Karl Popper.

Como vemos, en la medida en que Horton mantenía la idea de la existencia de dos niveles de apreciación de la realidad, de los cuales uno se relaciona directamente con la experiencia ordinaria y constituye un núcleo de racionalidad ampliamente compartido, no estaba sino defendiendo una postura que ya se había hecho tradicional dentro de la antropología más ortodoxa de la época; pero en tanto que consideraba que las creencias mágicas y religiosas persiguen la explicación, predicción y control de los fenómenos de una manera semejante a la de la ciencia occidental, Horton estaba rompiendo con la corriente general de la antropología de su época para volver de un modo nada recatado a esas tesis del intelectualismo victoriano que ya entonces se creían definitivamente superadas.

Consecuente con su posición, Horton se ha negado siempre a dar algún crédito a las críticas dirigidas contra el intelectualismo, incluidas, por supuesto, las del propio

Wittgenstein contra Frazer, y se ha enfrentado con pasión a la visión antropológica segundo-wittgensteiniana encarnada por Peter Winch (e.g. HORTON 1976). Pero lo paradójico del caso es que Horton (1982:208) ha venido a situar a Wittgenstein a la cabeza de un numeroso y nada homogéneo grupo de filósofos y antropólogos a los que califica de "oposición devota", cuando en otro sentido mucho más profundo y sutil, su tesis de 1967 era deudora indirecta de la filosofía del primer Wittgenstein.

A ninguno se nos escapa la gran influencia que ejerció el *Tractatus* sobre el *Círculo de Viena* ni se nos escapa la manera en que esa influencia sobrevivió al empirismo lógico en la tradición filosófica de la ciencia que se dio en llamar *La Concepción Heredada de las Teorías*. Pues bien, resulta que el desarrollo de la visión neointelectualismo y anti-relativista de Horton en 1967 se asentaba directamente en una concepción de la ciencia completamente afín a la que mantenía *La Concepción Heredada* y al hilo de la cual él iba haciendo encajar los aspectos de los sistemas de pensamiento mágico-religioso africano que mejor le servían para establecer su tesis de la equivalencia entre ambos tipos de "teorías".

La tesis de Horton establecía un contraste agudo entre los "hechos observables" y la interpretación que de esos hechos se hace en términos referentes a "entidades inobservables" al nivel de la teoría. Para salvar el espacio que se abría entre los dos niveles de apreciación de la realidad, Horton, al igual que los filósofos de *La Concepción Heredada*, apelaba a la existencia de unas "Reglas de Correspondencia" que ponían en relación directa los sucesos observables con otros sucesos acontecidos en el esquema de entidades y procesos inobservables postulado por la teoría. Por lo que, no obstante el carácter hipotético de las teorías, los datos empíricos con los que se las vinculaba a través de las "Reglas de Correspondencia" eran datos objetivos y en consecuencia constituían un espacio neutral para evaluar su eficacia en el terreno explicativo.

Pero este no era el único préstamo que acusaba la tesis de Robin Horton en su versión de 1967. Como he insinuado más arriba, Horton hacía depender toda la segunda parte de su trabajo, en la que exponía las diferencias que se dan a su juicio entre el modo de pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental, de una demarcación radical entre dos tipos de sociedades, "abiertas" unas y "cerradas" las otras, tal y como Popper (1945) las había dibujado más de veinte años antes. Y, aunque Horton (1967:55) decía no compartir ciertas implicaciones de los predicamentos "abierto" y "cerrado" de Popper, y aunque aderezaba la distinción popperiana con otras observaciones de Evans-Pritchard, la idea básica encarnada en esa dicotomía le parecía correcta. Es más, si reparamos en la visión que de la actividad científica presentaba Horton en aquel trabajo, sobre todo en la actitud destructiva de los científicos hacia las teorías establecidas, encontramos que en ella resuenan con claridad los ecos del falsacionismo popperiano (v. 168).

Desafortunadamente para Horton, tanto *La Concepción Heredada de las Teorías* como el falsacionismo ingenuo popperiano y la dicotomía abierto/cerrado habían caído ya en desgracia cuando apareció el artículo de Horton. No obstante, se trataba de un escrito bastante original y bien argumentado, por lo que durante los años inmediatamente posteriores a su publicación fue ampliamente comentado en los círculos antropológicos y sociológicos británicos e incluso por algunos filósofos, aunque casi siempre de forma crítica. Los reproches que se lanzaron contra él podían ser agrupados en dos conjuntos, según el aspecto de la tesis que atacaban: a) los que se dirigían principalmente contra la equivalencia entre las creencias mágico-religiosas tradicionales con la ciencia occiden-

tal;¹ y b) los que se dirigían principalmente contra la radicalidad de la dicotomía entre sociedades abiertas y sociedades cerradas.² Horton tomó buena nota de las críticas del tipo b), pero nunca ha cedido ante el empuje de las críticas del tipo a).

En realidad, después de la publicación del artículo de 1967, Horton se pasó quince años disputando intensamente sobre estas cuestiones con antropólogos, sociólogos y filósofos de distinto signo, hasta que en 1982 ofreció una reformulación de la tesis que había presentado *in extenso* por primera vez en aquel artículo. En este nuevo escrito, Horton renunciaba absolutamente a seguir manteniendo la dicotomía entre sociedades "abiertas" y sociedades "cerradas", y proponía una nueva manera de explicar las diferencias entre las "teorías" mágico-religiosas tradicionales africanas y las teorías de la ciencia, basada en la presencia de dos síndromes (tradicionalista, uno, y modernista, el otro) con un marcado aire lakatosiano. Pero lo más relevante es el ahínco con el que Horton ha seguido defendiendo la validez del enfoque intelectualista y la estrecha equivalencia que siempre había visto entre el pensamiento mágico-religioso tradicional y el pensamiento científico.

No obstante, una novedad interesante del artículo de 1982 residía en que daba por buenas las razones ofrecidas en el capítulo primero del *The Structure of Scientific Revolutions*, de Mary Hesse, para aceptar la imposibilidad de eliminar la carga teórica de los enunciados observacionales. Por lo que Horton accedió a reconocer que no existe algo así como un dominio universal de conocimiento basado en una clase de datos objetivos dados directamente a los sentidos. A pesar de todo, a lo que Horton no renunciaba (ni ha renunciado después) es al postulado de la existencia de una brecha o corte que divide al pensamiento en primario y secundario. Así que en 1982 optó por proponer el empleo del término "teoría primaria", para designar al discurso relacionado con el nivel de pensamiento más directamente ligado a la experiencia, y del término "teoría secundaria", para designar al discurso de segundo nivel, en el que, según su tesis, se formulan las teorías explicativas.

Sin embargo, lo que más llama la atención es su manera de reenfocar la relación entre lo teórico y lo observacional en la versión rectificada. Como es bien sabido, la noción de carga teórica había sido defendida anteriormente en diferentes líneas argumentales, por lo que no deja de ser curioso que Horton nos remita al *The Structure of Scientific Inference*, de Mary Hesse, para ilustrar su opinión sobre el asunto, ya que ahí Hesse defendía esta idea desde una perspectiva muy próxima al relativismo ontológico y al holismo del significado, tal y como fueron acuñados por Quine, unida a otras propuestas lingüísticas propias del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. El problema que encuentro en todo esto es que las razones ofrecidas por Mary Hesse en ese escrito acarrearán algunas consecuencias que invalidarían otras razones aportadas por el propio Horton para defender su posición respecto a la división radical del pensamiento en dos niveles y a la pretensión de que el nivel más básico sigue sirviendo para garantizar la neutralidad de la evaluación entre las "teorías" de segundo nivel. Recordaré aquí única-

¹ Como ejemplos de estas críticas pueden verse PRATT 1972; BEATTIE 1973; SKORUPSKI 1973; GELLNER 1973.

² Críticas de este segundo tipo pueden encontrarse en BARNES 1969 y 1973; MARWICK 1973; HALLEN 1977. Una excepción a todo esto es la de FEYERABEND 1975:291 y ss.

mente cómo se desarrolla el argumento principal de Mary Hesse (1974) y después señalaré las implicaciones negativas de este argumento para la tesis de Robin Horton.

El argumento en cuestión parte del hecho elemental de que el aprendizaje y reutilización de cualquier predicado con referencia extralingüística se realiza en unas determinadas situaciones empíricas "en las cuales se establece una asociación entre algunos aspectos de la situación y cierta palabra", y dado que "cualquier situación física es indefinidamente compleja", la identificación de los aspectos asociados con la palabra implica, ciertamente, que pueden ser reconocidos "grados de similitud y diferencia física entre diferentes situaciones" (11-12). Sin embargo, según señala Hesse, de ahí no se sigue que el proceso primario de clasificación de los objetos nos provea de predicados de observación independientes, ya que las relaciones de similitud y diferencia *no* son *transitivas* y se establecen siempre a costa de alguna *perdida de información*. Durante el proceso de identificación y reidentificación de las ocasiones adecuadas para el uso de esos predicados por medio de la similitud física, se requiere el concurso de leyes generales ("las bolas son redondas"; "en verano las hojas son verdes"...) que complican el sistema lo suficiente para permitir la posibilidad de desajustes e incluso de contradicciones. Lo que preservan los ajustes y reajustes "dependerá siempre de qué sistema de leyes sea el más conveniente, más coherente y más comprensivo" (12-15). Es decir, que Mary Hesse argumenta, en definitiva, que "ninguna característica del paisaje total del funcionamiento de un predicado descriptivo se halla exenta de modificación bajo la presión de su entorno" (16).

Una consecuencia de todo esto es que, a pesar de que "no todos los reconocimientos primarios de similitud empírica pueden ser desautorizados por el interés de preservar una ley dada, ya que sobre la existencia de esos reconocimientos descansa la posibilidad íntegra del lenguaje con referencia empírica" (*Ibid*), tampoco se puede hablar seriamente de "niveles de observación más directos" y de mayores "grados de carga teórica, *excepto en el contexto de algún marco de leyes aceptadas*" (20). Lo que hay en todo caso, según pone de manifiesto Hesse, es "una red de predicados y relaciones a modo de leyes" (27), y "lo que en una teoría parece ser una ley experimental que relaciona 'observables', en otra puede ser un postulado teórico de alto nivel" (33).

Independientemente de que el argumento de Hesse pueda parecer más o menos solvente, lo que exige nuestra atención ahora no es tanto su calidad demostrativa como el hecho de que si Horton lo aceptaba debía reconocer, en consecuencia, que de él se desprende: a) que la distinción "teórico/observacional" es una distinción de grado y que por lo tanto no se puede hablar propiamente de dos niveles diferenciados de apreciación de la realidad, o de dos niveles de pensamiento y discurso, al margen de lo que sea más o menos teórico o más o menos observacional en un contexto de referencia dado; y b) que al ser el contexto teórico como un todo el que marca la pauta en la interpretación de los datos empíricos, las divergencias entre las creencias pertenecientes a unos marcos de leyes que superen ciertos límites de desacuerdo se pueden considerar insalvables ante la falta de una parcela intocable de la experiencia a la que retirarse para alcanzar el consenso necesario sobre los criterios empíricos que habrían de permitir una valoración objetiva de las teorías. Evidentemente, esto arruinaría la pretensión hortoniana de que las creencias mágico-religiosas y las teorías científicas pueden ser neutralmente evaluadas.

Con todo, Horton (1979, 1982) seguía sin aceptar que esas divergencias entre distintos marcos teóricos pudieran superar el punto de lo que, él considera, es nuestra herencia biológica común, en la cual se hallarían predeterminadas todas las características

importantes del pensamiento humano, entre ellas una forma común de percepción de la realidad ordinaria y los criterios básicos de racionalidad. Aunque en el momento en que Horton planteaba esto se trataba todavía de una especulación sin apoyo empírico, la idea hoy puede resultar después de todo más plausible en algunos sentidos de lo que parecía hace quince años, debido sobre todo a los hallazgos de ciertas investigaciones realizadas en el terreno de la psicología que vendrían a imponer algunos límites al relativismo lingüístico. Pero a pesar de los resultados de esas investigaciones (a las que Horton 1993 tampoco acude en su favor en los comentarios realizados en esta reciente compilación de sus escritos más directamente relacionados con la tesis intelectualista que siempre ha defendido) y a pesar de su relevancia para la carga biológica del pensamiento más apegado a la experiencia ordinaria, particularmente en lo que respecta a la percepción de los objetos, no está claro que la preconfiguración hereditaria de algunas de nuestras capacidades cognitivas pudiera servir para garantizar la valoración neutral de las creencias religiosas africanas tradicionales y las teorías científicas. Después de todo, tanto las creencias mágico-religiosas tradicionales como las teorías de la ciencia se hacen intersubjetivamente manejables gracias a su formulación lingüística, y si algo pusieron de manifiesto las filosofías del segundo Wittgenstein y Quine es que compartir un lenguaje es compartir un sistema de relaciones lingüísticas y extralingüísticas asentadas por el uso, siendo una cuestión convencional qué clase de reglas se consideran relevantes en cada contexto.

Hesse (ARBIB y HESSE 1986) ha vuelto a llamar la atención sobre este hecho en otro de sus desarrollos de la que denomina concepción metafórica del lenguaje por oposición a la supuesta existencia de un lenguaje literal en el que la realidad se vería isomórficamente reproducida, y ha mostrado cómo esta concepción es tan válida para el lenguaje ordinario como para los lenguajes científico y religioso. Aquí Hesse hace ver, efectivamente, que cualquier dominio empírico puede ser objeto de múltiples metáforas lingüísticas, cada una de las cuales emplea distintos recursos clasificatorios, y por consiguiente se halla teóricamente cargada con sus propias clasificaciones implícitas. En este sentido, tanto la ciencia como la religión se limitan a producir modelos metafóricos que comparten la función de describir y redescubrir el mundo y que pueden representar o no algunos de sus aspectos, aunque ninguno de ellos lo reproduzca de manera directa. Por lo que visto así, no parece haber ningún inconveniente para admitir cierta equivalencia y continuidad entre el modo de construir los modelos científicos y otras formas de construir mundos metafóricos, como los de las religiones tradicionales africanas. Ahora bien, para hacer justicia, se habría de añadir a renglón seguido que también se percibe esa equivalencia y continuidad entre los modelos científicos y los mundos de la teología occidental, los mundos de la metafísica e incluso los mundos de pura ficción, como los de la novela o el drama.

Podemos decir, por lo tanto, que el lenguaje científico resulta ser más semejante a los lenguajes mágicos y religiosos tradicionales africanos de lo que supone Horton, pero, eso sí, por unas razones distintas de las que él sugiere. Lo importante, sin embargo, sería determinar en qué medida son comunes los criterios que sirven para decidir qué clases de argumentos se consideran válidos y cuáles dejan de serlo dentro de cada uno de estos juegos de lenguaje. Y mucho me temo que sea en este punto donde la tesis de Horton falla estrepitosamente, pues si atendiésemos a las reglas constitutivas de cada uno de

ellos, seguramente nos encontraríamos con que responden a unos compromisos, convencionalmente adquiridos, que resultan ser incompatibles entre sí.³

REFERENCIAS

- ARBIB, M.A. y M.B. HESSE 1986. *The construction of reality*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press.
- BARNES, S.B. 1969. "Paradigms -Scientific and Social", *Man*, n.s., 4.
- BARNES, S.B. 1973. "The Comparison of Belief-systems: Anomaly versus Falsehood", *Modes of Thought*, Robin Horton y Ruth Finnegan, eds., Londres, Faber & Faber.
- BEATTIE, J. 1973. "Understanding Traditional African Religion: A Comment on Horton". *Second Order*, 2, 2.
- FEYERABEND, P. 1975. *Tratado contra el método*, Madrid, Editorial Tecnos, 1986.
- FRAZER, J.G. 1922. *La rama dorada*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1944, 8ª reimp. 1995.
- GELLNER, E. 1973. "The Savage and the Modern Mind", en *Modes of Thought*, Robin Horton y Ruth Finnegan, eds.
- HALLEN, B. 1977. "Robin Horton on Critical Philosophy and Traditional Thought", *Second Order*, 6, 1.
- HESSE, M. 1974. *The Structure of Scientific Inference*, Londres, Macmillan.
- HORTON, R. 1967. "African Traditional Thought and Western Science", *Africa*, 37.
- HORTON, R. 1976. "Understanding African Traditional Religion: A Reply to Professor Beattie", *Second Order*, 5, 1.
- HORTON, R. 1979. "Material-object Language and Theoretical Language: towards a Strawsonian Sociology of Thought", *Philosophical Disputes in the Social Science*, S.C. Brown, ed., Brighton, The Harvester Press.
- HORTON, R. 1982. "Tradition and Modernity Revisited", *Rationality and Relativism*, M. Hollis y S. Lukes (eds.), Oxford, Blackwell.
- HORTON, R. 1993. *Patterns of thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARWICK, M.G. 1973. "How Real is the Charmed Circle in African and Western Thought?", *Africa*, 1.
- POPPER, K. 1945. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Ediciones Paidós, 5ª reimp. 1992.
- PRATT, V. 1972. "Science and Traditional African Religion. A discussion of some of Robin Horton's views", *Second Order*, 1, 1.
- QUINE, W.v.O 1951. "Acerca de lo que hay", *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, reimp. Ediciones Orbis, 1984.

³ En "Ciencia y Brujería: El factor convencional de las creencias" (en preparación), desarrollo un análisis comparativo de los diferentes compromisos que encierran el modo de legitimación de las creencias mágico-religiosas tradicionales y el modo de legitimación de las teorías científicas respectivamente.

- QUINE, W.v.O 1953. "Dos Dogmas del Empirismo", en *La búsqueda del significado*, Valdés Villanueva, Luis M.L., ed., Universidad de Murcia y Editorial Tecnos, 1991.
- SKORUPSKI, J. 1973. "Lévy-Bruhl among the Scientists", *Second Order*, 2, 1.
- WITTGENSTEIN, L. 1922. *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, reimp. 1991.
- WITTGENSTEIN, L. 1976. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, 1992.
- WITTGENSTEIN, L. 1958. *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988.