

¿Se puede evitar la trampa de la subjetividad? Sobre arqueología e interpretación

Can we avoid the trap of Subjectivity? On Archaeology and Interpretation

Felipe CRIADO-BOADO

Laboratorio de Arqueología del Paisaje. Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento-IEGPS, CSIC-XuGa
Rúa San Roque, 2. 15704-Santiago de Compostela
fcariado@cesga.es

Recibido: 04-05-2006
Aceptado: 24-05-2006

RESUMEN

Se parte de que el objetivo y el sentido de la investigación, en Arqueología y en ciencias humano-sociales, es identificar las relaciones de significación que se producen en la realidad y que de hecho la producen. Se hace notar cómo la crítica del positivismo clásico ha generado una situación paradójica, ya que la pretensión de descubrir las interrelaciones de la (falsa) objetividad con el sistema de poder moderno han abierto la puerta a la legitimación ideológica del neoliberalismo. Ante el dilema de que la objetividad no es posible y la subjetividad no es suficiente, se propugna un post-positivismo, con concomitancias entre la tradición analítica y la fenomenología, que muestra que la comprensión, diálogo y tolerancia intercultural son todavía posibles. Aunque se asume la necesidad de dar cuenta de la función activa del individuo en la sociedad, se reconoce que, desde lo individual, no se puede construir ni interpretar el mundo, por lo que es necesario seguir el camino de lo social a lo individual y no viceversa.

PALABRAS CLAVE: *Objetividad (falsa). Subjetividad. Post-positivismo. Individuo y sociedad.*

ABSTRACT

The main objective and sense of research in archaeology and human-social sciences is to identify the relationships of significance which constitute the reality. The critic of classic positivism has produced a paradoxical situation as the pretension of discovering the net of relationships of the (false) objectivity in the modern power system has opened the way to the ideological legitimacy of neoliberalism. In the presence of the dilemma in which objectivity is not possible and subjectivity is not enough, the author defends a post-positivism approach. This approach present concomitances with analytical tradition and phenomenology, and demonstrates that comprehension, dialogue and intercultural tolerance are still possible. Although it assumes the necessity of dealing with the active function of the individual in society, it is recognized that from the individual it is impossible the building and interpretation of the world. So we need to follow the way from the social to individual and not the reverse track.

KEY WORDS: *(False) Objectivity. Subjectivity. Post-positivism. Individual and social.*

SUMARIO 1. Introducción. 2. Objetividad-Subjetividad. 3. El método interpretativo. 4. Conclusiones.

1. Introducción

El objetivo de la investigación en Arqueología y en ciencias humano-sociales es, también, el sentido; identificar las relaciones de significación que se producen en la realidad y que de hecho la producen. El problema es que ese sentido, como ha demostrado el largo periplo de la epistemología desde la fenomenología de finales del siglo XIX hasta el postpositivismo de finales del XX, no se puede construir ni mediante la explicación ni desde la interpretación, ni con metodologías objetivistas, que no pueden dar cuenta del efecto humano o social, ni con metodologías subjetivistas, que apenas pueden dar más cuenta que de la dimensión individual o subjetiva.

La crítica del positivismo clásico (en su versión *neo* o *hempeliana*), de la creencia desmedida en la posibilidad de producir explicaciones universalmente válidas de los fenómenos reales, ha generado un efecto casi tan pernicioso como aquel que se procuraba superar: ha reificado al sujeto y la subjetividad porque la interpretación es siempre subjetiva pues, como dice C. Lafont (2003: 53), hablando de la hermenéutica de Heidegger, “mantiene el idealismo transcendental de Kant a través de la suposición hermenéutica de que el significado determina la referencia”. Esto es particularmente notorio, como se ha dicho muchas veces, en el postprocesualismo arqueológico que muestra los límites de una interpretación arqueológica *fundada en la subjetividad del intérprete* más que en la racionalidad interna de lo interpretado y que, por lo tanto, al final deviene mera retórica cuando no pura práctica literaria.

Así llegamos a una situación paradójica en la que los críticos que pretendían descubrir las interrelaciones de la (falsa) objetividad con el sistema de poder moderno y denunciaban que la función social del positivismo era servir de cobertor a la ideología de la producción y la maximización tecnocrática, han abierto la puerta (por mor del énfasis en una hermenéutica que sólo se puede comprobar por referencia constante a la propia subjetividad desde la que se construye) a la legitimación ideológica del neoliberalismo y los *neoon* al resituar al individuo como referencia esencial de todas las cosas. El saber aclara el ser del poder, y viceversa.

Esta problemática es mucho más vasta que lo

que podemos considerar en estas líneas. Que, además, no persiguen revisar ni el debate historiográfico entre positivismo y hermenéutica ni su fundamentación filosófica (ver al respecto la síntesis de Cruz 2002 y, sobre la historia de la hermenéutica en particular, Ferraris 2000). Apuntan directa y llanamente a plantear en qué condiciones la interpretación arqueológica es todavía viable.

A perfilar esas condiciones contribuyeron diferentes posiciones (la *hermenéutica* de Gadamer 1977, la *interpretación débil* de Vattimo 1995, o los *límites de la interpretación* de Eco 1992). Todas ellas nos dan pistas para nuestro problema. Y habrían resuelto el tema si no fuera porque ellas mismas siempre tienen un límite muy claro: precisan de qué forma la interpretación es posible, ... dentro de un mismo horizonte lingüístico o cultural. Si hablamos la misma lengua (es decir, pensamos con los mismos conceptos y claves, conocemos los lugares comunes y tenemos una comprensión intuitiva de la totalidad), si compartimos la misma cultura (es decir, conocemos los problemas principales y las soluciones arquetípicas, participamos de los mismos códigos de conducta y respuesta), si (en todo caso) no conociendo ni una ni otra, observamos a los sujetos lingüísticos que debemos interpretar (como ocurre con la Antropología), podemos en gran medida generar *interpretaciones verdaderas*, entendiendo por tales enunciados generados interpretativamente que son consistentes con el referente, que se corresponden con lo real a lo que se refieren. Pero ése no es el caso de la Arqueología, al menos de la prehistórica, que tiene por objeto el estudio de realidades socio-culturales cuyo contexto, cultura y lengua no conocemos en absoluto. Dicho de otro modo, en el mejor de los casos podemos otorgar que la Hermenéutica avanzada ha logrado resolver el problema de la interpretación (su subjetividad inherente), pero no el de la interpretación arqueológica.

Estaríamos entonces en un callejón sin salida al que nos han conducido las fases segunda y tercera de la evolución del pensamiento arqueológico: el funcionalismo positivista y su método hipotético-deductivo no dan cuenta de la dimensión subjetiva de lo real (el efecto humano), pero el culturalismo posprocesual y su ‘método’ hermenéutico no dan cuenta de la dimensión objetiva de lo humano (las bases reales de la cultura).

2. Objetividad-Subjetividad

Si la objetividad no es posible y la subjetividad no es suficiente ¿qué nos queda?

Hay que buscar una *tercera vía*. Entiéndase por favor el eco irónico y descreído de esta denominación, pues después del hundimiento práctico de la tercera vía británica en las arenas irakíes (el hundimiento teórico y social de la misma se había evidenciado antes), es obvio que nadie puede creer en los cantos de cisne de las “terceras vías”. Por eso utilizamos esa expresión.

La tercera vía consistiría en *producir interpretaciones objetivables u objetivadas*, algo así como enunciados objetivos con peso subjetivo, o enunciados subjetivos con peso objetivo. Para obtener ese ‘peso’, la Hermenéutica avanzada apela a la intersubjetividad: aquellas interpretaciones que son válidas porque lo son para más de uno (y de dos y de muchos, lo son porque funcionan socialmente, como las metáforas, por ejemplo). Wylie (1993) se las arregla para discriminar entre interpretaciones posibles. C. Roldán y T. Ausín (del Instituto de Filosofía del CSIC) apelan a la racionalidad argumentativa (que entronca con una tradición ilustrada heterodoxa) como operador para reconstruir el consenso comunicativo y la racionalidad consensuada entre sujetos plurales. Cristina Lafont (2003 y 2004) apela a *a priori* contextual para establecer el estatuto del conocimiento sintético *a priori*.

Pero ¿a qué apelaremos nosotros? Pues esas soluciones sólo lo son dentro de un mismo horizonte lingüístico, que es precisamente lo que no tenemos cuando estudiamos la *Otredad* profunda desde la experiencia antropológica o desde el remoto pasado.

Nuestra alternativa no tiene nada que ver con la alternativa de la derecha posmoderna. En oposición ‘política’ con ella, critica el exceso hermenéutico (abocado a la entropía) de la actualidad. Acepta de acuerdo con el ‘giro lingüístico’ que la postmodernidad es hermenéutica (Lafont 1999). Pero toma de la Ilustración la necesidad de buscar horizontes intersubjetivos de referencia para la interpretación y de conferir a la práctica interpretativa su auténtica dimensión social. Recupera del positivismo tardío la exigencia de contrastar hasta donde sea posible las interpretaciones. Y vuelve al pensamiento postestructural para buscar referencias, metodologías y garantías para la interpretación.

De este modo, situándonos entre las dos alternativas epistemológicas clásicas de la Modernidad,

optamos por producir un conocimiento que en un cierto sentido es *narrativo* (pues sólo puede darse como narración, ya que *se construye narrativamente y se expresa en forma de relato*), pero en vez de estancarnos en una pulsión hermenéutica sin fin en la que unas interpretaciones simplemente conducen a las siguientes y éstas sin embargo no son más válidas que las anteriores, optamos por controlar la interpretación y producir sentido mediante su objetivación, contextualización y contrastación. Esta ‘inteligencia del sentido’ requiere un ‘método’, una fórmula para *objetivar la subjetividad y contrastar la interpretación*. Moviéndose entre objetivismo y subjetividad, se arriesga a explorar *alternativas para la interpretación arqueológica* conciliando conceptos irreducibles entre sí (subjetividad y método, interpretación y comprobación, hermenéutica y objetividad) y convergiendo con la necesidad de buscar un ideal de rigor y método en la investigación social, algo que constituye una herencia (positiva) del proyecto positivista en humanidades y que diferentes autores y disciplinas coinciden en demandar en los últimos años como algo necesario y posible.

Hablar de **método interpretativo** es profundamente contradictorio, pues la interpretación no sabe de métodos y el método (o sea: el procedimiento mediante el cual sabemos si un enunciado es cierto o no) no quiere a la interpretación. En nuestro caso el método tiene que desubjetivizar lo interpretativo, superar los resquicios de un subjetivismo excesivo en el que la subjetividad se extravía; para ello hay que contextualizar lo narrativo y domesticar la interpretación mediante la conjunción de un *método para contrastar la validez de las hipótesis interpretativas* completado a continuación por un *método para interpretar esas interpretaciones* en el que se descodifica, traduce o significa esa hipótesis, se descubre qué quiere decir.

3. El método interpretativo

El método interpretativo que propugnamos tiene dos fases. Una primera de enunciación de interpretaciones (de comprobación sobre la coherencia e integridad de una interpretación, que consistirá generalmente en determinar si el enunciado interpretativo se corresponde con lo real), y otra segunda de interpretación de las interpretaciones (de elucidación de su sentido real, que consistirá en de-

terminar qué quiere decir el enunciado interpretativo, que nos permite conocer sobre la racionalidad de lo real que antes no conociéramos). Puede parecer paradójico interpretar una interpretación, pero en realidad es una operación para objetivar la interpretación: los postulados interpretativos son válidos sólo en relación con el contexto subjetivo en el que se enuncian, pero eso no quiere decir que sujetos externos a ese contexto no puedan comprender y participar de su significación.

Lo primero se puede hacer examinando si la regularidad o estructura descrita por la hipótesis interpretativa reaparece en otros escalas, ámbitos, fenómenos o códigos de la misma formación cultural analizada; así tendría que ser en aras del principio teórico (de raigambre materialista-estructural) que preconiza la compatibilidad estructural entre los códigos de una misma cultura y del hecho de que los códigos expresivos de una cultura son, por fuerza, limitados, de tal modo que si uno tiene que ordenar su entorno posiblemente lo hará con categorías transferidas de un ámbito próximo y, con seguridad, aplicando un único y mismo concepto de espacio, que es el que el sistema de saber en el que está embebido le suministra. Esta **recurrencia estructural** funciona en nuestro método como *motor* de hipótesis y mecanismo de comprobación de las mismas. Esta comprobación no es de carácter explicativo, pues no da cuenta del principio o ley a la que responde el fenómeno. Podríamos decir que es una comprobación *débil*, pues lo único que se contrasta es si la hipótesis es correcta viendo si la regularidad que propone se documenta en otros casos.

Lo segundo se puede hacer incorporando horizontes de subjetividad diferentes sobre los que contextualizar la interpretación arqueológica y sustituir a la *racionalidad perdida* que subyacía a los fenómenos estudiados. Aunque el conocimiento arqueológico es tan limitado que comprobar que algo responde a la misma estructura que otra cosa análoga o aparentemente distinta supone notable contribución a la inteligencia arqueológica, en realidad la *debilidad* de la anterior fase metódica hace imperativo pasar a esta segunda fase (cuando se pueda). En ella se trata ahora de producir comprensión, auténtica inteligencia arqueo-lógica. El significado se introduce no a partir de nuestra subjetividad sino de un **modelo contextual** que buenas razones (teóricas y empíricas) animen a pensar que está justificado aplicar. La crítica que aquí hemos hecho de la interpretación nos impele a adoptar como referen-

cia interpretativa (como horizonte de inteligibilidad de la interpretación) un *modelo de racionalidad que sea el del contexto original de lo interpretado* o, dada la imposibilidad práctica en Arqueología Prehistórica de acceder a este horizonte perdido, *se aproxime a él*, y que funcionará como instancia subjetiva *externa* (meta-subjetiva) para constituir la interpretación.

El primer procedimiento permite *enunciar hipótesis interpretativas* y *contrastar a continuación la validez y congruencia de las mismas*, pero no interpretar esas hipótesis. Propiamente hablando constituye (sólo!) un **método de gestión de hipótesis** que posibilita saber si son lícitas, coherentes, legítimas y verosímiles, entendiéndolo por ello si se corresponden con la realidad empírica observable. En todo caso, a partir de él, si la operación de construcción y comprobación de interpretaciones culmina con éxito, se genera en realidad una *interpretación débil*; que es débil en el doble sentido de que no llega muy allá ni implica una carga subjetiva fuerte por parte del intérprete.

La primera fase es un formalismo; también podríamos decir que es una recuperación del método comparativo ordenado en sus orígenes (el método del estructuralismo, de la primera lingüística indoeuropea o del estudio de las religiones y mitos; como ejemplo del mismo ver García Quintela 1999), despojándolo de todo el ruido que la perversión posterior del método comparativo introdujo; aplica procedimientos quasi-lógicos y metodologías de carácter formal. En definitiva se trata de 'gestionar conocimiento' con la menor interferencia posible por parte del agente (nosotros) que lo gestiona. Se trata de describir sin describirse, de ordenar sin predeterminar, de categorizar sin sustantivar, de clasificar desde abajo que no desde arriba.

El segundo procedimiento permite, correlativamente, interpretar los enunciados hipotéticos de naturaleza interpretativa, en suma: *interpretar las hipótesis*. Hablando con propiedad es (nada menos!) un **método de recuperación de la razón perdida**, de la razón o lógica prístina a partir de la cual se podría comprender la realidad estudiada que previamente hemos reducido a enunciados hipotéticos, (y decimos 'comprender' en su sentido profundo de advenimiento de sentido dentro de una comunidad hermenéutica). En cualquier caso implica de hecho una *interpretación fuerte*, en el doble sentido de que va más allá que la anterior (tiene mayores pretensiones interpretativas), y po-

see simultáneamente una carga subjetiva mayor.

De este modo podemos inaugurar un **nuevo tipo de explicación**. La *explicación* puede ser de diferentes tipos: nomotética, deductiva, causal, estadística (probabilista), descriptiva..., y no todos ellos se ajustan precisamente al modelo hempeliano de explicación. El método que proponemos genera un tipo de explicación que no es la causal-estadística, pero que se aleja del mero saber narrativo, construido-fundado-legitimado subjetivamente. Se basa en una 'interpretación objetiva' (objetivada o contrastada) que sería aquella hecha desde dentro del horizonte de subjetividad al cual pertenece el fenómeno interpretado, en vez de basarse en la pura subjetividad del intérprete. La interpretación se hace desde dentro del propio horizonte de subjetividad al que pertenece el fenómeno interpretado.

Esa operación se cumple activando modelos de racionalidad cultural alternativos, tomados fundamentalmente del saber antropológico, pero también del histórico o del sociológico. Esos modelos son de naturaleza teórica, lo que quiere decir que no podemos pretender encontrarlos 'tal cual' en el mundo empírico, aunque se deben corresponder con éste. La Historia, la Arqueología, la Etnología (en cuanto disciplinas) y, más en general, el documento histórico, el registro arqueológico y el registro etnográfico (ie: el Patrimonio Cultural en cuanto síntesis que reúne esos conjuntos empíricos) necesitan **horizontes de subjetividad diferentes sobre los que contextualizar la interpretación**. Estos horizontes no siempre estarán disponibles, pues a fin de cuentas los sujetos lingüísticos que los hablaron (y que habrían podido dar cuenta de ellos) hace tiempo que están muertos. Sin embargo, es posible construir modelos sustitutorios de la razón perdida basándonos en la teoría de la historia, la Etnología, la antropología estructural..., que ha sido en nuestro caso la fuente esencial (sin ser la única) de derivación de esos modelos.

Sin despreciar otros modelos que también usamos, nuestra investigación se ha centrado en la *Antropología Estructural* de Lévi-Strauss y en la *Antropología Política* de P. Clastres para derivar de ellas unos modelos que permitan hacer inteligibles los fenómenos prehistóricos y producir así inteligencia arqueológica. El *pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss y la *sociedad primitiva* de Clastres se pueden 'prehistoriar': en la medida en que son sendas construcciones dialécticas que implican su contrario (ie: el pensamiento domesticado y la so-

ciudad dividida), se pueden desdoblar en una serie de modelos teóricos sucesivos que, desplegados en la prehistoria, aportan un marco interpretativo que hace presente la razón ausente y permite repensar la racionalidad y la sociología prehistórica. No se trata de basar en ellos una nueva periodización de la prehistoria, sino de utilizarlos como esquemas de inteligibilidad para una Arqueología.

Pero hay otros modelos y fuentes teóricas también utilizables para fundar este quehacer interpretativo. Se pueden tomar de contextos históricos o protohistóricos más o menos próximos a la situación arqueológica estudiada (p.e. ésta sería la potencialidad de 'volver a' lo indoeuropeo para comprender la protohistoria europea que hasta donde se nos alcanza es mayoritariamente indoeuropea) o basados en teorías sociales (p.e. la teoría de los modos de producción, sobre todo incorporándole aquellas cosas que en las formulaciones marxianas originales no estaban desarrolladas: el modo de producción doméstico, el germánico o *heroico* o el tributario). En la actualidad nuestro grupo de investigación está interesado en el uso del modelo indoeuropeo como fuente de significación; a pesar de la suspicacia habitual de los arqueólogos y algunos historiadores a esta referencia, en nuestro caso no pretendemos con ello recuperar una historia esencialista y de identidades intemporales (como propugnaban y propugnan las posiciones celtistas, por ejemplo), sino movilizar una Antropología Histórica basada en lo mucho que se sabe sobre la lengua, cultura, mitología, valores y conceptos del mundo indoeuropeo para poder interpretar los hechos y datos arqueológicos (al modo de García Quintela y Santos Estévez 2004).

Las dos fases del método que hemos descrito no tienen que ir siempre unidas. Se puede aplicar una de ellas sin la otra. Sin embargo el procedimiento normal (y más riguroso) es servirse primero del análisis formal para observar una regularidad material, enunciar una hipótesis interpretativa y contrastar su validez examinando si aparece en otros ámbitos, y utilizar después los modelos interpretativos para descubrir su sentido.

4. Conclusiones

Al final esta propuesta sigue siendo positivista en los dos sentidos finales que hacen vano pretender huir del positivismo: está orientado por una

voluntad de rigor científico, de aplicar método a una práctica que no se deja domesticar por la ciencia positiva, de generar un saber postpositivo que sin embargo produzca certezas y posibilidades positivas; y promueve un saber productivo (aplicable, útil, rentable incluso) para el sistema, definición última del positivismo en sagaz observación de Lyotard (1984: 34).

Propugna una solución positiva a los dos dilemas del saber y la sociedad en la Modernidad Final: el **dilema del Presente** (generar *metodologías de acción positiva* en el presente, dentro de un contexto social y teórico que es *post-positivo*) y el **dilema de la Razón** (reconocer que *la Razón se configura subjetivamente* y sin embargo *la subjetividad no constituye la Razón*). Ambos se concretan (y resuelven) en el **dilema de la Interpretación** (encontrar una *metodología subjetiva* de representación del mundo que se pueda *aplicar objetivamente* para *actuar positivamente* sobre el mundo) que permita responder en este roto inicio del siglo a la pregunta clave: cómo transformar el mundo con la interpretación sin incurrir en la mera transformación o (incluso peor) reificación de los estados subjetivos individuales.

El tema es tan importante que no es extraño (más bien es necesario) oír apelaciones a favor de volver a un positivismo reflexivo. Un post-positivismo, en el que cada vez más autores resaltan las concomitancias entre la tradición analítica y la fenomenológica, destacan su complementariedad y pugnan por su posible conciliación. El tema es importante, porque poner en foco esas posibilidades, no dejándolas ni a los naturalistas ni a los subjetivistas, permite mostrar que la comprensión, diálogo y tolerancia intercultural, son todavía posibles. A este proyecto también contribuyen la investigación y la interpretación arqueológicas, con lo que se refuerza su función social crítico-cognitiva.

Me preocupan todos los aspectos y temas que,

escuetamente, he comentado en estas líneas porque de hecho creo en la necesidad de dar cuenta de las funciones activas del individuo en sociedad (tal vez sea ésta el principal progreso real de la cultura moderna, ya que sobre esa base se ha construido la libertad, los derechos humanos, etc), en el potencial liberador y creativo de la interpretación y del sentido, en la capacidad emancipatoria de una práctica interpretativa que desgrana lo real para reconocer las fuerzas de significación que operan en las relaciones sociales y en la producción de la realidad misma. Pero esas creencias, en el fondo tan humanistas, se pueden convertir en una trampa sutil que nos desliza desde la emancipación al idealismo al transformar al individuo y su interpretación en la medida de todas las cosas, es decir, también de los restantes individuos. Por eso me preocupa más que el potencial de la hermenéutica, el control activo de éste. Aquel es tan fuerte, que se abrirá paso por encima de nuestros controles. Si no disponemos de las cautelas oportunas, esa fortaleza se convierte en totalización desde la subjetividad. Desde lo individual no se puede construir ni interpretar el mundo; para eso tenemos que seguir el camino contrario: de lo social a lo individual y no viceversa. En aquello podemos creer, pero nuestra tarea como “científicos” es pensar el método que domestique la interpretación y por lo tanto nuestra pulsión subjetivadora. Por eso, en la producción de un conocimiento no mundano ni analógico ni tradicional, sino que se pretende científico por orientarse hacia un ideal de cientificidad que se sabe difícil de alcanzar desde la Arqueología, no podemos aceptar las interpretaciones sin una dosis de nihilismo que *ex initio* deconstruya al intérprete, que impida su autoconstitución, no podemos aceptar las interpretaciones sin referencia ni contexto, las interpretaciones sin forma ni materia, las interpretaciones sin peso objetivo. Frente al frenesí hermenéutico, frente a la pulsión discursiva, *stop making sense*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CRUZ, M. (2002): *Filosofía contemporánea*. Taurus, Madrid.
- ECO, U. (1992): *Los límites de la interpretación*. Lumen, Barcelona (Milán, 1990).
- FERRARIS, M. (2000): *Historia de la hermenéutica*. Akal, Madrid (Milano: Bompiani, 1988).
- GADAMER, H.G. (1977): *Verdad y Método*. Edic. Sígueme, Salamanca (tercera edición, 1975; ed. orig. 1960).
- GARCÍA QUINTELA, M.V.; SANTOS ESTÉVEZ, M. (2004): From Rock Carvings to Celtic Weltanschauung in A Ferradura: A Sactuary of the Hillfort Culture in Northwestern Spain. *Journal of Indo European Studies*, 32: 319-336.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1999): *Mitología y Mitos de la España Prerromana III*. Akal, Madrid.
- LAFONT, C. (1999): *The linguistic turn in hermeneutic philosophy*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- LAFONT, C. (2003): Verdad y apertura del mundo. El problema de los juicios sintéticos a priori tras el giro lingüístico. *Azafea, revista de filosofía*, 5: 53-74.
- LAFONT, C. (2004): Moral objectivity and reasonable agreement: can realismo be reconciled with Kantian constructivism? *Ratio Juris*, 17 (1): 27-51.
- LYOTARD, J.F. (1984): *La condición postmoderna*. Edic. Cátedra, Madrid (Paris: Minuit, 1984).
- VATTIMO, G. (1995): *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona (Laterza, 1994).
- WYLIE, A. (1993): «A proliferation of new archaeologists: “Beyond objectivism and relativism”». En N. Yoffee y A. Sherratt *Archaeological theory: who sets the agenda?* Cambridge University Press, Cambridge: 20-6.