

El hiato de los objetos sociales: inscripción e imitación como condición de posibilidad del hiato frente a la ontología social de Searle

Gaizka Valencia Carneiro. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU, España)

Recibido 29/01/2026 • Aceptado 04/06/2026

Resumen

El presente artículo interpreta la ontología social de John Searle como un intento de explicar un hiato producido por la tensión entre la génesis subjetiva y la estructura independiente —respecto de los sujetos— característica del estatus ontológico de los objetos sociales. El trabajo examina los límites internos de la propuesta de Searle y defiende que su regla constitutiva (*X cuenta como Y en C*) resulta insuficiente para dar cuenta de ciertos objetos sociales como los denominados «*freestanding Y terms*», cuya relevancia aumenta con la explosión digital de los objetos sociales. El artículo propone una alternativa fundamentada en lo que Maurizio Ferraris denomina «inscripción» y en su transmisión posibilitada por la imitación. Esta propuesta no solo ofrece una alternativa al planteamiento de Searle, sino que también va más allá y muestra que el hiato no es un obstáculo explicativo, sino la condición de posibilidad de los objetos sociales.

Palabras clave: ontología social, John Searle, Maurizio Ferraris, objeto social, hiato explicativo, inscripción.

Abstract

The hiatus of social objects: inscription and imitation as the condition of possibility of the hiatus in relation to Searle's social ontology

This article interprets John Searle's social ontology as an attempt to explain a hiatus produced by the tension between the subjective genesis and the independent structure —relative to the subjects— that characterizes the ontological status of social objects. The paper examines the internal limits of Searle's proposal and argues that his constitutive rule (*X counts as Y in C*) is insufficient to account for certain social objects, such as the so-called «*freestanding Y terms*», whose relevance has increased with the digital explosion of social objects. The article proposes an alternative based on what Maurizio Ferraris terms «inscription» and its transmission enabled through imitation. This proposal not only offers an alternative to Searle's approach but also goes further, showing that the hiatus is not an explanatory obstacle but the condition of possibility of social objects.

Keywords: social ontology, John Searle, Maurizio Ferraris, social object, explanatory hiatus, inscription.

El hiato de los objetos sociales: inscripción e imitación como condición de posibilidad del hiato frente a la ontología social de Searle

Gaizka Valencia Carneiro. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU, España)

Recibido 29/01/2026 • Aceptado 04/06/2026

§ 1. Introducción

Una de las cuestiones centrales en la ontología social concierne al estatus ontológico de los denominados «objetos sociales». Se trata de objetos como contratos, leyes, matrimonios o un perfil en una red social. Estas entidades tienen una condición particular: se nos aparecen como ontológicamente independientes de nosotros y, al mismo tiempo, no existirían sin sujetos. En otras palabras: dependen de nosotros pero no pueden reducirse a objetos meramente subjetivos. Esta condición de los objetos sociales se explica porque hay una dependencia genética respecto de los sujetos, pero no una dependencia estructural. Pues hay «un antes y un después del registro del acto que los constituye» (Ferraris, 2023: 120). La dependencia genética respecto de los sujetos que caracteriza a estos objetos explica que su creación dependa únicamente de ellos. Asimismo, su independencia estructural permite aclarar por qué una vez creados dejan de necesitar de los sujetos y son objetivos. Esta idea muestra por qué depende de los sujetos que haya dinero o contratos sin que estos objetos sean subjetivos. Esta condición de los objetos sociales constituye un hiato que exige un análisis que permita comprender el estatus ontológico de este tipo de objetos.

El objetivo de este artículo consiste en ofrecer una explicación de este hiato en el que se encuentra el estatus ontológico de los objetos sociales: dependencia genética de los sujetos, pero independencia estructural y no subjetiva. Pese a que la pregunta por el estatus de estos objetos haya atravesado toda la ontología social, John Searle ha sido el primer autor en ofrecer una propuesta que permite dar cuenta de aquello que en este artículo se ha denominado *hiato*. Para esta tarea Searle parte de su concepción

materialista del mundo y defiende un realismo respecto de los objetos sociales. Este realismo no implica postular que los objetos sociales son entidades independientes como los objetos físicos, ni tampoco renunciar a su dependencia genética de los sujetos. En otros términos: Searle no niega el hiato. No obstante, él mismo afirma que «vivimos exactamente en un mundo, no en dos, o en tres, o en diecisiete. Hasta donde sabemos, los rasgos más fundamentales de ese mundo están descritos por la física, la química y el resto de ciencias naturales» (Searle, 1997: 19). Bajo esta concepción monista, Searle va a explicar el hiato de los objetos sociales sin renunciar a la realidad ontológica de estos objetos.

Sin embargo, aunque el planteamiento de Searle suponga el primer gran intento por explicar este hiato, su propuesta se enfrenta a limitaciones internas. Este artículo elabora una crítica a dichas limitaciones y posteriormente ofrece una alternativa a su planteamiento que permita explicar el hiato sin caer en las limitaciones de su propuesta. De esta manera, el artículo presenta la siguiente estructura: primero, se presenta la ontología de John Searle como una posible explicación del hiato. A continuación, se muestran las limitaciones de su propuesta, las cuales pueden dividirse en dos: los problemas de lo que Searle denomina «intencionalidad colectiva» y los problemas de los llamados *freestanding Y terms*. Una vez mostradas las flaquezas de la propuesta de Searle, el siguiente apartado propone una alternativa positiva para explicar el hiato. Este apartado también se divide en dos partes y cada una de ellas sustituye uno de los puntos débiles de Searle: la imitación frente a la intencionalidad colectiva y la llamada «inscripción» frente a los problemas derivados de los *freestanding Y terms*. Además, cada una de estas resuelve una de las partes que conforman la tensión propia del hiato. La imitación permite dar cuenta del carácter genético de los objetos sociales y su dependencia de los sujetos, mientras que la inscripción permite explicar la estructura independiente de dichos objetos. Finalmente, en las conclusiones se mostrará cómo el hiato no es solo una condición particular de los objetos sociales, sino que es una condición esencial que los posibilita y la alternativa muestra cómo.

§ 2. «X cuenta como Y en C»: la explicación de Searle

El proyecto de John Searle para explicar el hiato consiste en fundamentar toda la ontología social sobre los objetos físicos. Para lograrlo utiliza dos elementos que le

sirven como puente para pasar de los objetos físicos a los sociales: la asignación de funciones y la intencionalidad colectiva. La asignación de funciones es la capacidad humana para asignar funciones a objetos que intrínsecamente no las tienen. Decimos que una silla es para sentarse o que el corazón es para bombear sangre. Este último caso sirve para mostrar cómo para Searle algunas de estas funciones corresponden a funciones que no requieren de ningún agente y por eso las llama «funciones no agentivas». En cualquier caso, Searle considera que «las funciones nunca son intrínsecas y se asignan según los intereses de los usuarios y los observadores» (Searle, 1997: 37). En otras palabras, a su juicio la asignación de funciones no descubre una teleología intrínseca a la naturaleza y siempre es asignada por los sujetos.

El segundo elemento es el de la intencionalidad colectiva. Searle defiende que, si bien «toda mi vida mental está dentro de mi cerebro» (Searle, 1997: 43), es posible formar colectivamente un «nosotros pensamos». Searle matiza qué entiende por *intencionalidad colectiva* para poder distanciarse del uso que hacen otros autores de esta noción¹. Para él la intencionalidad colectiva no es un «yo pienso y creo que tú también piensas/él piensa/vosotros pensáis» producido por varios sujetos y que daría por resultado una intencionalidad colectiva, sino más bien un «nosotros pensamos» en la mente de más de un sujeto que produce una intencionalidad colectiva. Searle afirma que todos los intentos de reducir la intencionalidad colectiva a la individual están condenados al fracaso debido a que «la intencionalidad colectiva es un fenómeno biológico primitivo que no puede ser reducido a, o eliminado en favor de, otra cosa» (Searle, 1997: 21).

La asignación de funciones y la intencionalidad colectiva le permiten a Searle formular su regla constitutiva: «X cuenta como Y en C». Esta regla sostiene que un objeto físico X, cuenta como un objeto social Y, en un contexto determinado C. Para

¹ Searle define la intencionalidad colectiva alejándose de otras concepciones alternativas y críticas de esta noción. Entre ellas se encuentra la de Bratman (1992: 330), que trata de explicar lo que llama la *Shared cooperative activity* a partir de intencionalidades individuales coordinadas; la de Tuomela y Miller (1988), quienes entienden la intencionalidad colectiva como el resultado de intenciones individuales acerca del resto de agentes del grupo: «yo creo X y creo que tú crees...»; y, finalmente, la de Margaret Gilbert, que sostiene que la intencionalidad colectiva surge cuando se satisfacen ciertos requisitos como el acuerdo comunicado que establezca una meta para un grupo o lo que denomina «el derecho a reprender» (Gilbert, 1990). Searle mismo menciona en una nota a pie de página que existe un disenso en la concepción de esta noción (Searle, 1997: 43) y subraya que a su juicio la intencionalidad colectiva es un fenómeno biológico primitivo que surge simplemente como «nosotros creemos».

Searle esta regla constitutiva permite dar cuenta de la contraparte material sobre la que se sostienen los objetos sociales. Por ejemplo: el papel físico con una forma y color determinado (X) cuenta como dinero (Y) en España a 2025 (C), levantar la mano (X) cuenta como pedir la palabra (Y) en una conferencia (C).

Gracias a esta regla constitutiva Searle puede fundamentar los objetos sociales materialmente y explicar el hiato por el cual estos objetos son dependientes de los sujetos genéticamente pero no estructuralmente. Esta estrategia le permite a Searle no abandonar el realismo y otorgar un estatus ontológico a los objetos sociales como objetos físicos a los que, en determinado contexto, se les asigna ciertas funciones por la intencionalidad colectiva. La ontología social de John Searle constituye un gran hito al lograr dar cuenta del estatus ontológico de los objetos sociales y, al mismo tiempo, ofrecer una explicación del hiato desde un punto de vista naturalista y aparentemente sólido. Pese a que las siguientes líneas estén dedicadas a extraer las flaquezas de este planteamiento, no puede negarse que Searle marca un punto de inflexión y que la alternativa defendida en este artículo encuentra sus raíces en su regla constitutiva.

§ 3. Problemas en la ontología social de Searle

Una vez expuesta la propuesta de Searle, este apartado tiene como objetivo examinar sus puntos débiles. El análisis del apartado presente distingue dos momentos: primero, los problemas de la intencionalidad colectiva; segundo, los problemas del objeto físico y los denominados *freestanding Y terms* en la regla constitutiva de Searle. El primer momento trata una cuestión epistemológica y el segundo una cuestión ontológica. Además, el primero concierne a la parte genética, y dependiente del sujeto, del hiato del objeto social y el segundo momento a la parte estructural y no subjetiva.

3. 1. Problemas de la intencionalidad colectiva

La intencionalidad colectiva ha sido un eje de objeciones a la teoría de Searle tanto en relación a la noción misma, como a la interpretación que él hace respecto a otras concepciones de dicha noción. En cualquier caso, el enfoque de este artículo se centra

en las limitaciones de la intencionalidad colectiva como elemento explicativo del hiato y en las críticas que rechazan este concepto en este contexto. En este marco, Ferraris ha subrayado los problemas de individuación que surgen al aceptar una entidad como la intencionalidad colectiva y sostiene que se trata de una entidad sin identidad y «sin residencia» (Ferraris, 2023: 240). No obstante, esta crítica resulta insuficiente puesto que Searle no postula la intencionalidad colectiva como una entidad, sino como un fenómeno. Searle considera que la intencionalidad colectiva «existe en cada cabeza individual y tiene la forma “nosotros intentamos”» (Searle, 1997: 43). Si bien esta intencionalidad colectiva es distinta a la intencionalidad individual, ello no implica necesariamente una independencia ontológica y, a juicio de Searle, del hecho de que mi vida mental esté limitada a mi cerebro «no se sigue que toda mi vida mental tenga que ser expresada en la forma de una frase nominal singular referida a mí» (Searle, 1997: 43).

El desacuerdo de fondo reside en que Ferraris considera que eso implica que la intencionalidad colectiva debe ser concebida como una entidad distinta de la intencionalidad individual y, por ello, señala los problemas de individuación que se derivan de ello. De lo contrario, sostiene, «sería mucho más difícil responder la pregunta acerca de dónde puede hallarse la intencionalidad colectiva que está en la base de la construcción de la realidad social» (Ferraris, 2023: 240). A pesar de ello, esta objeción presupone que la intencionalidad colectiva no puede ser un fenómeno que ocurre en la intencionalidad individual. Searle defiende esto último y además considera que esta tesis no implica que la intencionalidad colectiva pueda reducirse a la intencionalidad individual.

En cualquier caso, Ferraris sostiene que, si se asumiese que la intencionalidad colectiva se encuentra en las mentes individuales, el problema sería explicar cómo esto puede «constituir un puente entre lo individual y lo social» (*idem*). Es decir, «por qué una diferencia puramente formal con la intencionalidad individual sería suficiente para completar el prodigio del tránsito de lo individual a lo social» (*id.*). Esta objeción sí presenta un gran problema a la teoría de Searle y muestra sus límites a la hora de explicar el hiato. Si se asume que el estatus ontológico de los objetos sociales depende de una intencionalidad que se encuentra subjetivamente dispuesta, aunque sea colectivamente, no se puede inferir de ello una independencia estructural. Si bien en

un principio parecía que los objetos garantizaban la independencia estructural de los objetos sociales, lo cierto es que en la medida en la que dependen de la intencionalidad colectiva, estos objetos no pueden adquirir una independencia estructural y su sentido siempre está sujeto a la mente de los individuos.

La intencionalidad colectiva es presentada por Searle como «un fenómeno biológico primitivo» (Searle, 1997: 55) que no necesita de ningún aparato cultural. Como ejemplo el autor muestra cómo las hienas se mueven en jauría para dar muerte a un león sin ningún aparato lingüístico o cultural que intervenga. Este ejemplo pretende mostrar que no hay varias intenciones individuales a modo de: «yo pienso qué, y pienso que tú piensas qué», sino que simplemente «nosotros pensamos». En el párrafo anterior se ha anticipado la función de la intencionalidad colectiva como puente entre lo individual y lo social, ahora se muestra como la intencionalidad colectiva es también el puente entre el objeto físico y el social. Pese a que la regla constitutiva de Searle ofrezca una herramienta valiosa para explicar el hiato del objeto social, atribuir a la intencionalidad colectiva el paso de la *X* a la *Y* encuentra limitaciones aplicadas y no permite dar cuenta de todos los objetos sociales. Por ejemplo, desde actividades como jugar a las cartas hasta las normas de circulación requieren un proceso de aprendizaje y una transmisión de normas que no son reducibles a la intencionalidad colectiva y en ningún caso se entiende que se aprendan como resultado de un fenómeno biológico primitivo. Incluso si se acepta la validez del ejemplo de las hienas, esto no significa que todos los objetos sociales funcionen como tal. De hecho, este ejemplo que usa Searle para explicar la intencionalidad colectiva no responde a la explicación de un objeto social y no satisface la regla constitutiva de «*X* cuenta como *Y* en *C*», pues la contraparte física queda indeterminada y no hay ningún *X* que cuente como *Y*.

En este apartado se han mostrado las dificultades que encuentra la intencionalidad colectiva dentro de la ontología social de Searle. Las objeciones principales responden al papel que Searle otorga a la intencionalidad colectiva como el elemento que permite pasar del objeto físico al social y, además, hace que su estatus ontológico no sea el de puramente subjetivo. En otros términos, la intencionalidad colectiva es usada por Searle para explicar la transmisión del significado de los objetos sociales y responde a la parte genética del hiato. Una vez mostrados los problemas derivados de la transmisión genética de los significados vinculados a la intencionalidad colectiva, el

siguiente apartado se centra en las cuestiones estructurales del hiato en Searle. Para ello, se analiza la contraparte física de los objetos sociales como garantes de su independencia ontológica.

3. 2. ¿Puede haber objetos sociales sin soportes físicos?

Este apartado revisa el intento de Searle por fundamentar los objetos sociales sobre soportes físicos con su regla «X cuenta como Y en C». Esta regla parecía explicarnos el estatus ontológico de los objetos sociales. Sin embargo, presenta una limitación al observar que existen objetos sociales que aparentemente carecen de soporte físico. A estos objetos Barry Smith los llamó «*freestanding Y terms*» (Smith, 2008: 43) y señaló que, en casos como el saldo de mi tarjeta o seguir a alguien en una red social, se trata de objetos sociales que rompen con la regla de Searle puesto que existen únicamente como representaciones de los objetos sociales y aparentemente carecen de una contraparte física.

La explosión digital y su auge en las últimas décadas constituye una reconfiguración de la ontología social y de sus objetos, en la que la regla constitutiva de Searle queda cada vez más desplazada. Desde los correos electrónicos hasta las NFT (token o vale no fungible), las criptomonedas o las redes sociales; todo ello da cuenta de una parte importantísima de la ontología social en la que su regla no puede aplicarse a causa de la ausencia de una contraparte física X determinada. Si bien uno puede pensar que siempre hay algún soporte físico que posibilita al objeto social, difícilmente puede defenderse que para un objeto social como «seguir a alguien en una red social» existe un X que cuente como Y en C. En defensa de Searle, uno podría defender que hay paquetes de datos en algún *data center* (X) que cuentan como seguir a alguien (Y) en el contexto de una red social (C). Sin embargo, esta visión encuentra dos problemas. En primer lugar, no hay un paquete de datos estable que sea un soporte físico que cuente como seguir a alguien en una red social. Seguir a alguien en una red social es un objeto social replicado en miles de servidores, cachés y CDN (*content delivery network*/red de distribución de contenidos) simultáneamente que cambian y se reescriben millones de veces por segundo. Esta volatilidad hace imposible establecer

una contraparte física determinada, por muy pequeña que fuese, a un objeto social de este tipo.

En segundo lugar, se podría pensar que uno de estos elementos materiales, o la suma de todos ellos, constituye la contraparte física. Empero, no parece natural decir que el paquete de datos, repleto de ceros y unos o de impulsos eléctricos que duran milisegundos, cuentan como Y por asignación de funciones a esos impulsos mediante una intencionalidad colectiva. Y aunque lo fuera, el propio funcionamiento del mundo digital imposibilita que haya un conjunto de moléculas determinado como X que cuente como un determinado objeto social Y en un contexto C . La razón estriba en que ese conjunto de moléculas no puede estar correlacionado directamente con el objeto social. Esto es, nadie piensa por una asignación de funciones de la intencionalidad colectiva que un determinado impulso eléctrico cuenta como seguir a alguien en una red social. Además, en este caso hay que tener en cuenta que un mismo objeto físico puede corresponder a diversos objetos sociales y no solo porque difiera el contexto, sino también por la propia disposición de las herramientas digitales.

Otra posibilidad para tratar de salvar la teoría de Searle consistiría en subrayar la representación física de los objetos sociales digitales. De esta manera, cuando antes llegaba una factura a casa se podía decir que ese papel, con cierta tinta dispuesta de tal manera, servía como contraparte física y se le asignaba una función colectivamente. Ahora, en cambio, se defendería que cuando llega esa factura por correo electrónico el soporte físico de la factura sería la composición de millones de píxeles o luces que se iluminan de cierta forma y que cuentan como factura en cierto contexto. Con todo, esta tesis sigue cayendo en los problemas descritos, pues la composición de los píxeles que forman la factura es volátil. Basta con hacer *zoom*, deslizar la pantalla o abrirla en otro dispositivo para que la contraparte física cambie por completo. Incluso si se quisiera considerar la contraparte física como la suma de todas las constataciones posibles de la factura sobre un soporte digital, en ningún caso hay unas moléculas determinadas que cuentan como el objeto social que es la factura en el correo electrónico. Si se aceptase que el conjunto de estados posibles constituye la contraparte física del objeto social, este dejaría de ser un objeto físico que, en un determinado contexto, cuenta como un objeto social. En su lugar, pasaría a entenderse como un conjunto de estados

posibles difícilmente determinable ya que no habría un objeto físico que cuente como social, sino solo estados que potencialmente podrían llegar a contar como tal.

Esta objeción pone sin duda en jaque la regla constitutiva de Searle. Incluso cuando Smith presentó los *freestanding Y terms*, Searle respondió a las objeciones bajando sus pretensiones y defendiendo que su teoría no da cuenta de todos los objetos sociales. A pesar de ello, según Searle, el error de Smith consistiría en creer que su teoría pretendía explicar un concepto real y suficiente de los objetos sociales y, también afirma sobre Smith, que «su segundo error consiste en que él piensa que mi fórmula X cuenta como Y en C pretende ser parte de la definición de los objetos sociales»² (Searle y Smith, 2003: 300). Searle se percató de que su teoría no podía explicar ciertos objetos sociales; si asumiese la posibilidad de un objeto social Y sin contraparte física X, entonces su teoría dejaría de ofrecer una explicación del hiato y por consiguiente los objetos sociales perderían aquello que permitía garantizar su independencia respecto de los sujetos. El soporte físico, la X en su regla, constituía la parte estructural que permitía que un objeto social dejase de ser subjetivo y tomase un estatus ontológico independiente. Sin soporte físico se pierde el núcleo de toda su ontología realista respecto a estos objetos y, por lo tanto, el elemento central que le permitía explicar la parte estructural del hiato de los objetos sociales. De esta manera, si se pretende mantener la visión realista que propuso Searle, y no rechazar el hiato, es necesario encontrar un elemento ontológico que garantice una independencia estructural respecto de los sujetos.

Este apartado dedicado a la ontología social de Searle ha examinado e identificado dos insuficiencias para explicar el hiato: la intencionalidad colectiva y los *freestanding Y terms*. La primera ha mostrado la debilidad de la intencionalidad colectiva como elemento que posibilita la transmisión del objeto social y su significado. La segunda ha mostrado las aporías derivadas de suponer que todo objeto social tiene una contraparte física determinada o, en otras palabras, que hay un conjunto de moléculas específicas que cuentan como un objeto social en un contexto determinado. El siguiente apartado tiene el objetivo de ofrecer una alternativa positiva a la propuesta de Searle para poder explicar el hiato.

² Todas las traducciones de las citas cuyos originales no han sido publicados en español son propias. En los casos en que existe versión castellana, se ha seguido la traducción indicada en la bibliografía.

§ 4. Una alternativa explicativa del hiato

Para cumplir con el propósito de este apartado deben solventarse las dos flaquezas encontradas previamente para poder exponer una alternativa que permita explicar el hiato. Este apartado se ocupa de la primera de las tareas y se divide en dos partes: primero, se ofrece una explicación alternativa a la transmisión del significado de los objetos sociales sin apelar a la intencionalidad colectiva, es decir, una génesis epistemológica y dependiente de los sujetos; en segundo, se expone el elemento garante del estatus ontológico de los objetos sociales como objetivos, es decir, una estructura ontológica que permita establecer cierta independencia de los sujetos.

4. 1. *La imitación como transmisión genética del objeto social*

Tras analizar la insuficiencia de la intencionalidad colectiva como el fenómeno que posibilita la transmisión del sentido de los objetos sociales y garantiza su carácter social, es decir, el elemento que permite dar cuenta del aspecto genético del hiato, en este apartado se presenta una alternativa para explicar dicho aspecto del hiato sin acudir a la intencionalidad colectiva. Para ello, se procederá en dos momentos: en primer lugar, mediante el análisis de un ejemplo particular que permita mostrar cómo se transmite el sentido de un objeto social; en segundo, utilizando dicho ejemplo para inferir una regla que permita explicar la parte genética del hiato y pueda ocupar un lugar equivalente a la intencionalidad colectiva.

Al final del apartado dedicado a la intencionalidad colectiva se mencionó el juego de cartas y las normas de circulación como ejemplos que la intencionalidad colectiva difícilmente podría explicar. Ambos casos, en realidad, contienen en sí mismos una gran multiplicidad de objetos sociales: desde los naipes y los diferentes juegos, cada uno con sus reglas, hasta las muchas señales de tráfico y normas de circulación. Puede tomarse como ejemplo un objeto social determinado: la señal de «ceda el paso». Esta señal se presenta físicamente como un triángulo invertido en el suelo o, como una señal vertical, y significa que debe cederse el paso. Ciertamente, hay una parte física: el triángulo invertido, que asociamos automáticamente con el objeto social: el deber de ceder el paso. Si se aplica la regla constitutiva de Searle esto se explica del siguiente

modo: un triángulo invertido pintado (X) cuenta como ceder el paso (Y) en la circulación (C). Desde la perspectiva de esta regla, el paso de la X a la Y se explica porque al triángulo invertido se le asigna una función que es socialmente comprendida mediante la intencionalidad colectiva. Sin embargo, una vez descartada la intencionalidad colectiva —y el propio ejemplo permite observar las limitaciones de esta explicación— la cuestión central pasa a preguntarse cómo se transmite el sentido de este objeto social sin acudir a dicho concepto y pudiendo explicar el hiato. En otras palabras, ¿cómo es posible que un triángulo invertido en la carretera sea comprendido colectivamente como la obligación de ceder el paso? La respuesta a esta pregunta apunta directamente a la alternativa que se defenderá en las siguientes líneas.

La solución es realmente simple: uno entiende que debe ceder el paso al ver un triángulo invertido porque se le ha enseñado en la autoescuela, porque cuando era niño preguntó a sus padres por los triángulos invertidos en las carreteras o porque simplemente observó que cada vez que se pasaba por uno los conductores cedían el paso. Todas estas formas de transmisión de los objetos sociales resultan conceptualmente más simples que la apelación a una intencionalidad colectiva como un fenómeno biológico primitivo que, a través de un «nosotros pensamos», infiere que debe cederse el paso. La explicación alternativa es mucho más simple y sostiene que la transmisión del objeto social se da mediante la repetición, educación e imitación, entre otros, de normas, valores, reglas o ideas.

El sociólogo Gabriel Tarde sostuvo que el motor de la sociedad era la imitación en tanto que era el medio por el que todo lo social podía difundirse y, además, acumularse. Se imitan prácticas, tradiciones, normas, inventos, ritos, etc. Todo ello con un contenido que se transmite y acumula a través de diferentes individuos y generaciones que posibilitan el paso de lo individual a lo social. «En resumen, todo lo que es social y no vital o físico en los fenómenos de las sociedades, tanto en sus semejanzas como en sus diferencias, tiene por causa la imitación» (Tarde, 1997: 71). Si bien existe la originalidad y hay lugar para la invención, se da sobre un gran suelo constituido por la imitación y su alcance es muy limitado. Por lo tanto, los objetos sociales explicarían su lado genético y dependiente de los sujetos a través de la imitación. Ferraris toma esta tesis de Tarde, aunque no sea muy explícito con ello, y utiliza la imitación para dar cuenta de su importancia en la constitución de los objetos

sociales. Debe subrayarse que por imitación no se entiende la mera emulación, sino que se pretende dar cuenta de algo mucho mayor y que explica la adquisición y el aprendizaje de convenciones, de la tradición, de las normas y de costumbres. «En lo que respecta a nosotros actuamos por imitación; esta se inscribe en nuestras mentes a través de la educación y la cultura» (Ferraris, 2017: 50). La imitación atraviesa toda la esfera de los objetos sociales: desde el uso de determinado lenguaje en determinado contexto, hasta la comprensión más fundamental de las relaciones humanas.

Frente a esta idea podría objetarse que la imitación solo es posible en la medida en la que previamente ha habido invención, es decir, que solo se imita aquello que en algún momento fue original. Si bien esto es cierto, aunque la capacidad inventiva sea muy limitada, esta idea realmente también permite dar cuenta de la tendencia natural a la imitación. En los casos en los que el objeto social aparece de forma genética por invención, se observa una tendencia a establecer reglas y normas para facilitar la imitación. Así ocurre, por ejemplo, cuando se inventa un nuevo juego de mesa o cuando se aprueba una nueva ley. Incluso en aquellos casos en los que no se establecen normas, hay una tendencia hacia la imitación que permite la transmisión del objeto social.

En este punto resulta interesante introducir aquello que Kant denomina «juicios reflexionantes» y entiende como aquellos juicios en los que solo lo particular es dado y de ello se infiere una regla. Pese a que Kant circunscribió este tipo de juicios al ámbito estético y teleológico, Hannah Arendt mostró cómo también se aplican a los juicios éticos —y también ontológicos— mediante la denominada «ejemplaridad»:

La mesa ejemplar («ejemplo» viene de *eximere*, 'distinguir un particular'). Este «ejemplar» es y continúa siendo un particular, que en su misma particularidad revela la generalidad que no podría determinarse de otro modo. El valor es como Aquiles, etc. [Arendt, 2003: 142]

En este sentido la imitación puede entenderse como el mecanismo que permite la reproducción y difusión de la ejemplaridad en el ámbito de los objetos sociales. Existen objetos sociales que son ejemplares y dan cuenta de esta tesis, por ejemplo: tirar un penalti a lo Panenka, la ley de Murphy o hacer un órdago. Estos ejemplos dan cuenta de casos concretos que acaban infiriendo una regla y constituyen un objeto social a través de la imitación del ejemplar. También existen casos en los que el ejemplar

original acaba por perderse y queda solo el objeto social que se transmite por imitación, véase: lanzar birretes en la graduación, brindar en las comidas, lanzar monedas a las fuentes y pedir deseos o levantar la mano para pedir permiso. Todos estos ejemplos muestran objetos sociales que, aunque tengan un origen particular determinado como ejemplares, a través de la imitación se ha transmitido su sentido más allá del ejemplar original. De esta manera, la imitación permite explicar la transmisión genética de los objetos sociales que es dependiente de los sujetos, sin apelar a la intencionalidad colectiva de Searle. El sentido de los objetos sociales es transmitido por costumbres, tradición, repetición... que permite la convención de los objetos sociales y constituye la parte epistemológica. No obstante, resta determinar el estatus ontológico de los objetos sociales de tal manera que pueda garantizarse su independencia estructural y con ello el hiato pueda ser explicado.

4. 2. *Las inscripciones como elemento estructural*

Tras haber dado cuenta de la imitación como el elemento genético del hiato que permite la transmisión del sentido del objeto social, queda por resolver la parte estructural. Respecto a esta cuestión, se mostró cómo para Searle la contraparte física del objeto social permitía garantizar su independencia de los sujetos. Al mismo tiempo, en líneas previas se ha expuesto cómo dicha contraparte física no podía dar cuenta de todos los objetos sociales en su regla constitutiva. La crítica de Smith parecía sugerir que los *freestanding Y terms* eliminaban cualquier relación entre los objetos sociales y una contraparte independiente a los sujetos; sin embargo, Smith tampoco sostuvo esa idea. Adoptar tal postura implicaría abandonar la explicación realista del hiato y abrir la puerta a objeciones como: «¿cómo se distinguen *de iure* cien táleros reales de cien táleros ideales? ¿cómo se distingue la representación de cien táleros de cien táleros puramente imaginados o soñados?» (Ferraris, 2023: 245). Esta idea de origen kantiano, y que Searle tan bien supo interpretar, lleva a la necesidad de fijar los objetos sociales sobre algún soporte que, independientemente de si necesita genéticamente de los sujetos, asegure una estructura ontológica independiente³.

³ Sin embargo, esta independencia no debe confundirse con aquello que Karl Popper llama «tercer mundo» en *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. Si bien Popper define el «tercer mundo» como

De esta manera, la alternativa debe fundamentar su ontología social sobre alguna estructura independiente estable que permita dar cuenta de la parte objetiva del hiato de los objetos sociales. En esta dirección han apuntado varios autores y Smith mismo fundamenta los *freestanding Y terms* en representaciones físicas de objetos sociales. Por ejemplo, en el caso del dinero en el banco, en el que los paquetes de datos no cuentan como un objeto social, Smith sostiene que:

[...] estas señales en los ordenadores de los bancos solamente representan al dinero de la misma manera que las escrituras de tu propiedad solamente registran o graban la existencia tu posesión de la propiedad. Las escrituras no son lo mismo que la posesión de la propiedad y tampoco «cuenta como» tu posesión de la propiedad. [Smith, 2003: 26]

Smith construye esta tesis apoyándose en Hernando de Soto, quien había señalado la importancia de los documentos y explicó cómo el capital nace con la representación por escrito en un contrato, en un título, etc. Según de Soto, en el momento en el que nos fijamos en el documento de propiedad de una casa, y no en la casa misma, se da el paso del mundo material al mundo social. Smith menciona cómo de Soto, frente a los actos de habla, propone los «actos de documentos» y «hacer cosas con los documentos» (Smith, 2012: 182). De esta manera, debe comprenderse que la contraparte material está provista de una estructura que se mantiene invariante con independencia de las moléculas físicas que la constituye. Por eso mismo, los objetos

el mundo de «los contenidos de pensamiento objetivo, especialmente, de los pensamientos científicos y poéticos y de las obras de arte» (Popper, 2001: 106) y considera también que existe una dependencia genética pero no estructural respecto de lo que denomina como «segundo mundo», propio de los estados mentales y la conciencia, existe una diferencia que aleja su propuesta. Dicha diferencia se encuentra en la necesidad lógica atribuida a algunos objetos del «tercer mundo», precisamente los que más le interesan a Popper, una vez descubiertos. Según afirma Popper: «Podemos decir, pues, que hay una especie de tercer mundo platónico (o bolzanescos) de libros en sí mismo, teorías en sí mismas, problemas en sí mismos» (Popper, 2001: 115). Mientras que la independencia ontológica de los objetos sociales defendida en este artículo no responde a una necesidad lógica y es contingente, «el tercer mundo» de Popper establece una autonomía objetiva en la que se alcanza, aunque también a través de los sujetos, un conocimiento objetivo del que se derivan problemas autónomos. La diferencia se hace evidente con un ejemplo utilizado por Popper. Para este, los números naturales son una construcción humana, «pero aunque creemos la sucesión, esta crea a su vez sus propios problemas autónomos. La distinción entre números pares e impares no es creación nuestra [...] es obvio que ahí tenemos muchos hechos que descubrir» (Popper, 2001: 116).

sociales se fundamentan sobre documentos de algún tipo que garantizan una estructura ontológicamente independiente de los sujetos⁴.

Searle mismo se acercó a esta postura cuando, para responder a las objeciones de Smith, afirmó que una vez que «X cuenta como Y» la Y adquiere independencia respecto a la contraparte física, lo que subraya la relación genética pero no estructural, y recuerda que su análisis surge de los actos de habla cuyo propósito era mostrar que el acto de «prometer» creaba una obligación que se mantenía después de pronunciar la promesa. Searle afirma que esto mismo ocurre en la ontología social. Por lo tanto, no importaría tanto el X físico, como aquello que nos quiere decir en un contexto determinado (Searle y Smith, 2003: 305). La propuesta de Ferraris, pese a que él ha tratado de presentarla como una alternativa radical, toma este mismo camino.

Ferraris subraya las inscripciones como elemento fundamental de los objetos sociales. En cualquier caso, esta idea ya estaba de algún modo en Hernando de Soto (Soto, 2000), en Barry Smith y las reformulaciones de Searle también parecían apuntar en esa dirección. Pese a ello, es cierto que Ferraris logra sistematizar una alternativa al modelo de Searle introduciendo la noción de «inscripción». Lo que Ferraris entiende por inscripción atraviesa todos los objetos sociales y va más allá de lo que Smith entendía por «representaciones» y Soto había encontrado en los «documentos» (Soto, 200: 65). Para Ferraris: «las inscripciones son la quintaesencia de los objetos sociales, en el sentido de que están presentes, de modos diversos, en cada uno de ellos» (Ferraris, 2023: 127). Una inscripción es un «un registro idiomático» (Ferraris, 2008: 187), un grabado, una especie de huella que tiene una parte material y una social. Ahora bien, ¿cuál es exactamente la diferencia respecto a la regla constitutiva de Searle? A juicio de Ferraris, el error de Searle estriba en que «no se dio cuenta de que los verdaderos soportes físicos eran las inscripciones en las monedas y en los documentos, no en el metal de las monedas o el cuerpo de los profesores o de los caballeros medievales» (Ferraris, 2023: 247). Mientras que para Searle un objeto físico contaba como uno social bajo determinadas condiciones, Ferraris afirma «que es falso que un objeto social dependa de un soporte físico particular, pero que es cierto que

⁴ Otra diferencia evidente con la teoría de los tres mundos de Popper se encuentra en la necesidad de la inscripción. Si bien «el tercer mundo» de Popper necesita de inscripciones atendiendo al recorrido de este artículo, este no dio cuenta de la necesidad de un soporte en el que se inscriban los objetos del «tercer mundo».

todo objeto social depende genéricamente de algún soporte físico (una inscripción de algún tipo)» (Ferraris, 2023: 247). Pese a los esfuerzos de Ferraris por distanciarse de Smith al sostener que este último rebaja el estatus ontológico de los objetos sociales cuando los denomina como *representaciones* —el saldo bancario o un correo electrónico— lo cierto es que para Ferraris estas son suficientes si se asume una contraparte material en calidad de inscripciones.

En cualquier caso, la inscripción permite explicar aquellos *freestanding Y terms* que colapsaron la regla de Searle. Anteriormente se ha mostrado como los objetos sociales digitales carecen de una contraparte física específica. Sin embargo, estos objetos se fijan esencialmente sobre inscripciones y cuentan con algo de materialidad, aunque no sean el objeto material mismo. Por este motivo, en ejemplos como «seguir a alguien en una red social», el dinero en el banco o la factura que llega por correo electrónico, no importan tanto las moléculas que conforman el objeto social como aquello que se inscribe sobre ellas. Los paquetes de datos o la memoria en la caché varían, pero siempre hay algo de materialidad inscrita como contraparte del objeto social. La inscripción da cuenta de la parte estructural del hiato; pero solo si se añade la imitación puede entenderse como, por ejemplo, viendo simplemente un dibujito en una pantalla uno puede saber que eso significa «determinada persona ha comenzado a seguirte» o que un corazón equivale a: «a determinada persona le ha gustado tu foto». Mientras que Searle puso su atención en la contraparte física: el paquete de datos de bits, cargas eléctricas, los píxeles encendidos... la inscripción pone su atención en el icono, los números, emoticonos, etc., como inscripciones comprendidas bajo imitación y con independencia del soporte en el que se muestre. Las inscripciones pueden entenderse como huellas que, en términos físicos, son una cosa, pero realmente remiten a otra. Esta alternativa puede dar cuenta de la parte estructural del hiato y permite explicar el estatus ontológico de los objetos sociales mejor que la teoría de Searle. Las inscripciones, en la medida en la que tienen algo de materialidad, son elementos con una estructura ontológicamente independiente que permiten una ontología social realista.

Alguno podría objetar que esta propuesta encuentra sus límites en la escritura y que la contraparte material entendida como inscripción acota los objetos sociales a objetos que pueden escribirse sobre algún soporte, sea este digital o no. Sin embargo, esta

objeción se origina de una comprensión muy limitada de la inscripción. Por inscripción se entiende cualquier materialidad de un acto que tenga como resultado un objeto social, lo que no implica necesariamente escritura. En una sección anterior se habló de objetos sociales originados a través de la imitación de ejemplares y se tomaron como ejemplos tirar un penalti a lo Panenka o hacer un órdago. Si bien uno podría creer que aquí no hay ninguna inscripción, lo cierto es que para que ambos objetos sociales se den debe haber algún acto que se inscriba de alguna manera. Sin balón y sin portería no hay penalti, de la misma manera que sin cartas, o sin cantar el órdago, este no existe. La inscripción necesita siempre de cierta materialidad, lo que no implica que una materialidad determinada sea ella misma la contraparte física del objeto social como creyó Searle. Las inscripciones son registros de actos que atraviesan todos los objetos sociales y dan cuenta de una tendencia que es propia en todos ellos en tanto que presentan una estructura independiente de los sujetos.

Una inscripción puede ser un documento, un «corazón» en una red social, un sello o el gesto de tirar un penalti al centro de la portería. Todas ellas no son solo inscripciones, sino que también conforman la parte estructural de los objetos sociales que permite otorgar un estatus ontológico independiente de los sujetos a este tipo de objetos. Las inscripciones conforman el aspecto ontológico de los objetos sociales y, aunque dependa de los sujetos que haya inscripciones, su estatus ontológico es independiente de nosotros. Searle utilizó los objetos físicos como contraparte de los sociales para garantizar la parte estructural del hiato, de lo contrario, no podría distinguirse el dinero real del imaginario o las leyes reales de las imaginarias. No obstante, si bien el elemento físico permite garantizar la independencia de los sujetos del objeto social, lo cierto es que encuentra limitaciones para dar cuenta de muchos objetos sociales.

Frente a estas limitaciones, las inscripciones permiten explicar esta parte estructural del hiato garantizando un estatus ontológico propio a los objetos sociales en el que no dependen de los sujetos. En otras palabras, las inscripciones hacen que una ontología realista y materialista pueda incluir los objetos sociales en ella sin tener que rechazar que su origen es puramente subjetivo.

§ 5. El hiato como condición necesaria para los objetos sociales

Estas líneas han tratado de exponer el estatus ontológico de los objetos sociales a partir de lo que se ha denominado como *hiato*: la tensión de los objetos sociales entre su dependencia genética respecto de los sujetos y su independencia estructural. Este artículo ha mantenido como hilo conductor un esfuerzo por ofrecer una explicación satisfactoria de dicho hiato y de cómo la inscripción —como vertiente ontológica y estructural—, y la imitación —en su función epistemológica y genética—, permiten fundamentar el estatus de los objetos sociales. Para ello, se comenzó mostrando cómo la ontología social de Searle consistía esencialmente en una explicación del hiato y, si bien rápidamente se pasó a señalar los problemas derivados de su ontología, se tomaron sus pretensiones teóricas para elaborar una alternativa. Esta alternativa se ha articulado en torno a las dos nociones desarrolladas que permiten explicar el hiato sin caer en los problemas de la teoría de Searle. La imitación permite explicar la transmisión del significado de los objetos sociales y las inscripciones fijarlos en algún soporte. Pese a ello, dos cuestiones quedan aún por resolver respecto a estas dos nociones y su relación. Primero, cómo se transmite la imitación para que sus significados no sean meramente subjetivos. Segundo, cómo se posibilita la significación objetiva de la inscripción. Pues bien, precisamente la imitación se transmite por medio de inscripciones y las inscripciones pueden fijar su significado gracias a la imitación.

En el apartado dedicado a la imitación se mencionó como hay una tendencia a facilitar su transmisión, un hecho que se hace evidente si se piensa en la tendencia a inferir normas, establecer reglas e instrucciones, etc. Todo esto ocurre ya que la imitación tiende a inscribirse y la transmisión misma de la imitación se produce a través de inscripciones. Esta tendencia no es casual, desde la tendencia a fijar las leyes o las instrucciones de un juego de mesa hasta los *tickets* de una compra o los significados de símbolos y gestos. Todos ellos dan cuenta de la tendencia a inscribir aquello que se imita haciendo que la transmisión del significado adquiriera cierta independencia. Este fenómeno ilustra cómo la imitación, que genéticamente depende de sujetos, se transmite mediante su fijación sobre inscripciones. Ello permite que

dicha imitación se fije sobre un soporte ontológicamente independiente aun cuando su significado depende de los sujetos en un sentido genético.

Piénsese en cualquier objeto social y se verá cómo su transmisión se produce por una imitación acompañada de inscripción. Un rey, aunque sea una persona, es también un objeto social y se constituye como tal mediante una inscripción paradigmática: la corona. No se es rey simplemente por ser imitado como tal, sino en la medida en que ese reconocimiento se fija ontológicamente en un acto y en un objeto inscrito. Los significados sociales asociados a la monarquía se transmiten por imitación, pero se estabilizan y se objetivan a través de la corona. De manera análoga, los rituales, que constituyen una gran parte de los objetos sociales, se transmiten por imitación y tienden siempre a fijarse en inscripciones: desde un bautizo cristiano, la firma de un documento para aceptar su contenido, las alianzas para un matrimonio o los diplomas para un reconocimiento, hasta indumentarias indígenas que toman determinados significados en rituales y funcionan como soportes sobre los que se inscribe aquello que transmite la imitación. Este último ejemplo pretende desvincular la idea según la cual las inscripciones serían algo propio de las sociedades con escritura, o al menos con cierto tipo de escritura, pues la inscripción va mucho más lejos.

En lo que respecta a la fijación de las inscripciones como independientes de los sujetos, es necesario distinguir dos niveles. En primer lugar, existe una independencia ontológica y estructural, garantizada por el hecho de que las inscripciones se fundamentan sobre algún soporte material. En este sentido, las inscripciones no dependen ontológicamente de los sujetos, aun cuando la génesis si lo haga. En segundo lugar, existe una independencia relativa al significado. Mientras que en la ontología social de Searle el paso de lo subjetivo a lo social no estaba mediado por una convención de los significados, la inscripción permite pasar de lo individual a lo social garantizando un significado objetivo. Esto es posible precisamente gracias a la imitación. Si bien la imitación explica la transmisión convencional de los significados, es su fijación sobre inscripciones la que les confiere estabilidad y normatividad. Las inscripciones, en la medida en la que vienen de la mano de la imitación, obtienen ya un significado que no puede reducirse al meramente objetivo. De esta manera, las reglas del ajedrez que son transmitidas por imitación, hacen posible distinguir las diferentes piezas no solo en un sentido físico (por ser distintas inscripciones) sino

también en uno social que no es meramente subjetivo. La transmisión de la imitación permite que haya cierta independencia estructural, aunque no genética, en las inscripciones cuando se considera que un alfil solo puede moverse en diagonal o cuando se puede distinguir entre dinero real y dinero falso.

Todo ello pone de manifiesto que la parte estructural y la genética del hiato están relacionadas entre sí. Aunque la imitación sea esencialmente epistemológica y la inscripción lo sea ontológica, ambas son necesarias para poder dar cuenta de la constitución de los objetos sociales. A diferencia de lo que ocurre con otro tipo de objetos, en los sociales la génesis del significado y su estructura ontológica están correlacionados. Los significados ontológicos tienen una dependencia epistemológica de los sujetos y estos significados epistemológicos se inscriben en soportes ontológicos que los estabilizan.

Por esta razón, no se puede comprender el objeto social si no se entiende su carácter genéticamente dependiente de los sujetos, pero ontológicamente independiente. El hiato que aparentemente suponía un problema a la hora de determinar el estatus ontológico de los objetos sociales, resulta ser su condición de posibilidad. Se comenzó sosteniendo que no podría haber objetos sociales si no dependieran de los sujetos, pero tampoco si fueran completamente dependientes de ellos. En este artículo no solo se ha mostrado por qué ocurre esto, también se ha expuesto cómo este carácter es precisamente aquel que permite garantizar el significado de los objetos sociales.

La imitación se transmite a través de inscripciones y las inscripciones adquieren su significado social e independiente de los sujetos por imitación. Observar las dos partes del hiato no es suficiente si no se observa su correlación. Los objetos sociales son un tipo de objeto en el que sí existe una correlación entre la ontología y la epistemología. A diferencia de lo que ocurre con otros objetos, que tienen un estatus ontológico anterior e independiente al epistemológico, los objetos sociales son objetos en los que la correlación, término que causa terror para hablar del mundo físico, pero necesario para hablar de los objetos sociales, es su condición de posibilidad: solo hay objetos sociales porque hay sujetos, pero no pueden reducirse a subjetivos.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Carmen Corral, trad.). Barcelona, Paidós [1982].
- Bratman, Michael E. (1992), «Shared Cooperative Activity», en *The Philosophical Review*, vol. 101, n.º 2, pp. 327-341, <<https://doi.org/10.2307/2185537>>, [27/12/2025].
- Ferraris, Maurizio (2023), *Documentalidad. Por qué es necesario dejar huellas* (Jimmy Hernández Marcelo y Paloma Vicente Moraleja, trads.). Gijón, Trea [2009].
- Ferraris, Maurizio (2017), *Movilización total* (Miguel Alonso Ortega, trad.). Barcelona, Herder [2015].
- Ferraris, Maurizio (2008), *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil* (Carmen Revilla Guzmán, trad.). Rubí, Marbot [2005].
- Gilbert, Margaret (1990), «Walking together: A paradigmatic social phenomena», en *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 15, pp. 1-14, <<https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1990.tb00202.x>>, [27/12/2025].
- Popper, Karl (2001), *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista* (Carlos Solís, trad.), 4.ª ed. Madrid, Tecnos [1972].
- Searle, John (1997), *La construcción de la realidad social* (Antoni Domènech, trad.). Barcelona, Paidós [1995].
- Searle, John y Smith, Barry (2003), «An illuminating exchange: The construction of social reality», en *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 62, n.º 1, pp. 285-309, <<https://doi-org.ehu.idm.oclc.org/10.1111/1536-7150.t01-1-00012>>, [27/12/2025].
- Smith, Barry (2012), «How to do things with documents», en *Rivista di Estetica*, n.º 50, pp. 179-189, <<https://doi.org/10.4000/estetica.1480>>, [27/12/2025].
- Smith, Barry (2008), «Searle and de Soto: the new ontology of the social world», en B. Smith, D. M. Mark, e I. Ehrlich (eds.), *The mystery of capital and the construction of social reality*. Chicago, Open Court, pp. 35-51.
- Smith, Barry (2003), *John Searle*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Soto, Hernando de (2000), *El misterio del capital* (Mirko Lauer y Jessica Mc Lauchlan, trad.). Lima, El Comercio [2000].
- Tarde, Gabriel (1997), *Las leyes de la imitación* (Alejo García Góngora, trad.). Madrid, Daniel Jorro [1890] <<https://trabajosocialunam.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/08/tarde-las-leyes-de-la-imitacic3b3n.pdf>>, [27/12/2025].
- Tuomela, Raimo y Miller, Kaarlo (1988), «We-intentions», en *Philosophical Studies*, vol. 53, pp. 367-389, <<https://doi.org/10.1007/BF00353512>>, [27/12/2025].

