



Economía del conocimiento y crisis de la *communitas*: una introducción a las perspectivas comunitaria y comunicativa en las organizaciones de trabajo

Rafael Ávila González

ravila@correo.cua.uam.mx

José Alfredo Andrade García

afredo@hotmail.com

Universidad Autónoma Metropolitana

La teoría no se da ya por adelantado a la historia ni se plantea ya como patrón de lo real, sino que acepta entrar realmente en la historia y ser sacudida y juzgada por ella.

Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*.

Pero, ¿de qué modo la verdad estaría desde ahora *presente*, o vendría a la presencia, si la constitución de un sentido común, y del ser-común del sentido, está abandonada sobre su límite?

Jean Luc Nancy, *La comunidad desobrada*.

Resumen

Este trabajo sugiere considerar las implicaciones lógicas que las ideas asociadas con la economía del conocimiento tienen para el estudio de la comunicación organizacional. Revisamos en consecuencia el lugar de los intangibles en la distinción histórica del también llamado capitalismo cognoscitivo (posfordista, en red, postorganizado, de la información), y sus efectos sobre la forma hegemónica de la organización productiva, la caída en crisis de la concepción general de las organizaciones como constructos comunitarios y, en última instancia, como derivación práctica, el eventual cuestionamiento de los rasgos tradicionales del objeto “comunicación organizacional”.





Finalmente, se interesa por el perfil de los sujetos organizacionales que resultan de las nuevas exigencias en la gestión, lo que da pie para repensar las claves de la organización, la comunidad y la comunicación en la nueva deriva histórica.

Palabras clave: *Economía del conocimiento, organización, comunidad, comunicación organizacional.*

Abstract

This paper proposes considering the logical implications of the ideas associated with the knowledge economy have for the study of organizational communication. Accordingly, we reviewed the role of intangibles in the historical distinction of also called cognitive capitalism (postfordist, networking, postorganized, informational society), and their effects on the hegemonic form of productive organization, the fall in crisis of general conception for organizations as communitarian constructs and, ultimately, as a practical result, the questioning of traditional features of the object "organizational communication". Finally, we are interested in the subject organizational profile resulting from the new management requirements, which induces a reevaluation of the key organizational, community and communication in the new historical drift.

Key words: *Knowledge economy, organization, community, organizational communication.*





Economía del conocimiento y crisis de la *communitas*: una introducción a las perspectivas comunitaria y comunicativa en las organizaciones de trabajo

Rafael Ávila González

ravila@correo.cua.uam.mx

José Alfredo Andrade García

afredo@hotmail.com

Introducción

Para situar este trabajo en su matriz epistémica y disciplinar viene bien hacer un par de precisiones. La primera es que no se trata de un ensayo sobre economía mundial, o que tenga en el saber economista su principal criterio de demarcación teórica. Hacemos uso de algunos instrumentos suyos para caracterizar brevemente el momento estructural conocido como economía del conocimiento, así como sus peculiaridades y discontinuidades respecto a la economía industrial o momento fordista, pero no nos circunscribimos a sus límites discursivos sino que nos interesamos por las consecuencias que esa potencial ruptura pueda tener sobre la concepción comunitaria de las organizaciones formales.

La segunda precisión consiste en el alcance de esa misma ruptura pero con respecto a la comunicación organizacional, su régimen discursivo y su construcción disciplinar.

Consideramos que para su construcción la comunicación organizacional ha dependido principalmente de las formas en que el análisis de las organizaciones ha concebido la gestión del trabajo (en el ámbito de la producción y los servicios) y la circulación de mercancías (en la esfera del consumo) según el modelo taylorista-fordista. Admitimos también que en su desarrollo ha asumido, casi a título de contrapunto, un énfasis integrador del factor trabajo representado por la escuela de las relaciones humanas y





sus derivados, lo mismo que por la concepción sistémica desde Parsons hasta Luhmann. De esta manera, lo que aparece como problema *ex post* es hacer compatible una forma racional y de interés de tipo taylorista para la *gestión técnica* de la producción, con una *gestión soft*, de naturaleza simbólica, de los operarios y cuadros administrativos. El resultado fue un debate inconcluso entre las exigencias productivas y la demanda de bienestar humano como condición de eficiencia en las organizaciones de trabajo. Y en el medio la comunicación organizacional intentando armonizar racionalidades divergentes: por un lado comprometiendo su legitimidad profesional con las exigencias formales de la organización (resultados funcionales), y por otro procurando atender la tradición humanista y social de la que surgió como campo de estudios.

Pero un debate así no se resuelve sin antes reconocer las implicaciones técnicas y discursivas que suponen ambas fuerzas, de ahí que lejos de haberse cerrado, la controversia se ha ampliado con las recientes transformaciones del capitalismo cognitivo. ¿Cómo se actualiza el problema de la integración social que se presentó en las organizaciones de trabajo tipo fordista, en las nuevas estructuras, principios de gestión y relaciones de las organizaciones con sus entornos en la economía del conocimiento? ¿Cómo se afectan los esquemas normativos y de solidaridad organizacional en la concomitante economía red? Más aún, ¿sigue siendo válido hablar de integración social y ánimo comunitario (pertenencia intersubjetiva) en las nuevas condiciones de deslocalización e incertidumbre organizacionales?

Lo que presentamos aquí no puede ser sino un abordaje preliminar a estas cuestiones y forma parte de un trabajo de mayor alcance y complejidad. De hecho hemos tenido que recortarlo a fin de que conservara algo de su sentido. Baste por ahora para presentar estas temáticas como parte de los objetos de interés de la comunicación organizacional en condiciones estructurales cambiantes y fluidas. Las respuestas que se ofrezcan deben provenir, sin duda, también de la comunicación organizacional. No con



el fin primordial de consolidar un campo de interés epistémico, sino ante todo para reconocer en esos interrogantes desafíos ineludibles para su necesario *aggiornamento* en los contextos globales.

I. Las huellas de la comunidad

En su libro sobre la teoría del actor red, Bruno Latour escribió al intentar discernir el contenido de los fenómenos sociales: “el adjetivo ‘social’ designa dos fenómenos por entero diferentes. Es a la vez una *sustancia*, una especie de materia, y también un *movimiento* entre elementos no sociales. En ambos casos lo social desaparece. Cuando se lo toma como un sólido pierde su capacidad de asociar; cuando se lo toma como un fluido, lo social *desaparece* nuevamente porque destella sólo por un instante, justo en el momento fugaz en el que nuevas asociaciones están amalgamando lo colectivo” (Latour, 2008: 227).

La dificultad de semantizar lo social se duplica, en su forma colectiva paralela: la comunidad. Desde que Tönnies formulara su distinción clásica entre *gemeinschaft* y *gesellschaft*, estos vocablos han venido asentándose en el lenguaje de las ciencias humanas y sociales, si bien su trayectoria, en la que no profundizaremos aquí, es desde luego mucho más venerable. En todo caso, las dificultades que surgen al intentar demarcar ambos tipos de colectividades sirven de motivo para intentar explorar la naturaleza de los fenómenos sociales entre los que contamos a las organizaciones formales. Y con ellos, la raíz ética, y no sólo política, de la vida *en común* (si bien ambas dimensiones son impensables una sin la otra).

Ese era ya el problema de la vida buena en Aristóteles, para quien el ser humano debe vivir de acuerdo con la recta razón que la prudencia y las virtudes intelectuales hacen reconocible. Es también en Kant el conocimiento teórico y la voluntad práctica de vivir con apego al bien supremo ordenado por la Ley moral y el respeto al ser humano como





fin en sí mismo que debe hacerse digno de la felicidad mediante la determinación moral de una libertad genuina que se realiza en el deber. Pero digamos que en este momento lo que nos interesa es esa respuesta de Spinoza a una necesidad más básica, de hecho originaria: la de vivir juntos. Los seres humanos, dice Spinoza, nos necesitamos para brindarnos mutuo servicio pues el esfuerzo aislado no es suficiente para que cada uno obtenga los satisfactores indispensables para vivir, de ahí que “a los hombres les es útil, antes que todo, establecer relaciones entre ellos y ligarse con los vínculos más aptos para que todos ellos se hagan uno; y, en general, hacer cuanto les sirva para afianzar las amistades... Las cosas que engendran la concordia son aquellas que se refieren a la justicia, la equidad y la honestidad” (Spinoza, 2000: 235).

Hacerse uno, ser común, ser comunidad. A este respecto tenemos varias posibilidades de abordaje, destacadamente la que se refiere a *koinos* como raíz griega de comunidad y comunicación: participación en lo común, en un sentido cercano a comunión o al acto de comer, de compartir el alimento. De ahí que el latín *communis* se comprenda como lo común, lo mutuamente participado, y *communicare* como el acto de compartir. El “con” de *koinos* se convierte en el “cum” de *communis* y, de ahí, en la participación en comunidad, en la relación comunitaria en la que ya se está, y en la comunicación o puesta *en común*. Inclusive se llamaba *koiné* al idioma que se compartía y servía para interactuar y *comunicarse*.

Hagamos un paréntesis y antes de presentar el segundo acercamiento a la noción de comunidad mencionemos lo que dice Latour acerca de la voz “social”, que desde luego se emparenta mucho más con el concepto de *sociedad*: “hay una tendencia etimológica clara en las variaciones sucesivas de la familia de palabras de ‘social’... La raíz es *seq*, *sequi*, y el primer significado es ‘seguir’. El latín ‘*socius*’ denota un compañero, un asociado. A partir de los diferentes idiomas, la genealogía histórica de la palabra ‘social’ se entiende primero como seguir a alguien, luego como enrolarse y aliarse, y finalmente tener algo en común” (Latour: 20). A pesar de utilizar los términos de





manera ambigua, nos parece que a eso se refería también Cicerón cuando al hablar de las virtudes aristotélicas señaló que “la de más extensión es aquella que tiene por objeto la sociedad, o, por decirlo así, la comunidad de los hombres y de la vida” (Cicerón, 1977: 167).

Vida colectiva, vivir entre los hombres: *inter homines esse*, como recuerda Hannah Arendt siguiendo también a Aristóteles, para quien hay dos clases de comunidades o espacios de *inter esse*: la comunidad política y la doméstica. “Toda ciudad se ofrece a nuestros ojos como comunidad; y toda comunidad se constituye a su vez en vista de algún bien” (Aristóteles, 1992: 157). La ciudad es la comunidad política, compuesta por municipios, los que a su vez se constituyen por familias, esa clase de “comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días”. De entre ellas, sólo la comunidad política, la ciudad, es la que ha llegado a ser autosuficiente y en consecuencia es la comunidad suprema, el colectivo donde encarna el telos comunalista o tendencia de los seres humanos a formar asociaciones duraderas y, una vez alcanzada esa cúspide por el *zoon politikon*, cualidad y privilegio de los ciudadanos para atender los asuntos propios de la polis (el espacio público).

Pero la ciudad se constituye como comunidad política porque, como enfatizó Arendt, el hombre se define ante todo como ser vivo capaz de discurso, *zoon logon ekhon* (Arendt: 45). El *zoon* humano es político sólo y en la medida en que es capaz de hablar (*legein*), de comunicarse por medio de la palabra (*lexis*). En la Política se lee que “el hombre es entre los animales el único que tiene palabra, [la cual] está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo justo y lo injusto... y la participación común en esas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad” (Aristóteles: 159). De modo que el habla, incardinada en el *inter esse*, actúa como apertura del mundo en los procesos de interacción y, de ese modo, lo humaniza y hace posibles los procesos de entendimiento. La palabra y la comunicación fundan la comunidad, la vida en común.





Ambas clases de comunidad, familia y ciudad, no son, sin embargo, intercambiables o deducibles entre sí. La polis es el cuerpo de ciudadanos facultados para participar del poder de la ciudad por medios deliberativos o judiciales, mientras que la familia se desarrolla en el espacio doméstico, el oikos, espacio para la convivencia cotidiana, sí, pero también dominio de la administración racional de bienes necesarios para la subsistencia del grupo. La comunidad política está vinculada al ocio y la libertad que la propiedad permite, y se caracteriza por la pluralidad de sus miembros, quienes tienen en común una legislación, un lugar y una capacidad deliberativa; la comunidad familiar, doméstica, es unidad de fines y de mandatos (o como dice Aristóteles, una relación fija de imperancia entre quien manda y quien obedece), y su materia es la buena disposición de los medios por parte del administrador. “Oikonomía significa administración del oikos (es decir, de la casa), y de modo más general, gestión, management... No se trata de un paradigma epistémico sino de una práctica, de una actividad práctica que debería, poco a poco, atender a un problema o una situación particular” (Agamben, 2011: 254). Por tratarse de dominios tan diferentes, aquella es actividad liberal y ésta otra una actividad servil cuya atención directa el ciudadano pleno debe procurar evitar.

No cabe entonces esperar que la comunidad política posea la misma cualidad unitaria que la comunidad doméstica, pero hemos de reconocer que tampoco se hace claro qué es lo específicamente distintivo de ambas formas de colectividad. Si volvemos a la palabra “familia” en vez de “casa” (oikos), tenemos que se trata de un régimen de relaciones: unas de señorío sobre el esclavo, y otras de gobierno sobre la esposa y los hijos; todos ellos mediados por la propiedad de bienes necesarios para la subsistencia y sus formas de adquisición y administración domésticas. De modo que el oikos designaría el lugar (locus) donde se ejerce la actividad de administración para asegurar la subsistencia del grupo vinculado por relaciones conyugales, consanguíneas y de



propiedad. Unidad elemental de la *polis* entendida como comunidad suprema, el espacio doméstico es la base para su permanencia por vía de la reproducción material.

Desde luego, no intentamos hacer un recorrido filológico exhaustivo sobre la comunidad entre *comunidad* y *comunicación* (sic), sino enunciar algunas huellas que puedan auxiliarnos en su comprensión. Para encarar este desafío semántico echaremos mano de algunos elementos de la sociología clásica para retornar después a otros planteamientos filosóficos. En primer lugar, Max Weber:

Llamamos *comunidad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social –en el caso particular, por término medio o en el tipo puro– se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de *constituir un todo*.

Llamamos *sociedad* a una acción social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en la *compensación* de intereses por motivos racionales (de fines o de valores), o también en una *unión* de intereses con igual motivación. La sociedad de un modo típico, puede especialmente descansar (pero no únicamente) en un acuerdo o *pacto* racional, por declaración recíproca (Weber, 2002: 33).

El énfasis es del propio sociólogo alemán. La comunidad se funda en el sentido de pertenencia a una totalidad, en tanto que la sociedad tiene su base en compromisos de interés para facilitar el intercambio social y de recursos que son objeto de competencia, lo que correspondería al término *socius* que indicaba Castoriadis, y que se aviene con la relación de protección y ayuda (clientela, *cliens*) de un romano hacia otro a cambio de su lealtad y servicios. Pero Weber reconoce que no basta compartir un lugar ni sentirse parte de un colectivo para que haya comunidad. Se trata más bien de una orientación, de un sentido de la acción: “*comunidad* sólo existe propiamente cuando sobre la base de ese sentimiento la acción está recíprocamente *referida* –no bastando la acción de todos frente a la misma circunstancia– y en la medida en que esta referencia traduce el





sentimiento de formar un todo (...) [Por el contrario,] el mercado y la economía de cambio fundada en él es el tipo más importante de una influencia recíproca de la acción por la pura y simple situación de intereses, cosa característica de la moderna economía” (Weber: 34-35).

Esta distinción no fue desarrollada así por otro gran referente del pensamiento sociológico. Émile Durkheim optó por caracterizar a la sociedad como si estuviera *ab origine*, formada por individuos, quienes se vinculan al grupo por lazos sociales o relaciones de solidaridad que permiten la integración y cohesión de la colectividad.

Para Durkheim, el desarrollo histórico se ha conducido por caminos de diferenciación creciente entre los “segmentos” constitutivos de lo que primero fue un agregado de semejantes (la horda, homogénea, indefinida y sin formas de organización); después el clan y sus “sociedades segmentarias”, que por regla general constituyen simultáneamente unidades familiares y políticas (sin que necesariamente medien lazos de consanguinidad para regular la inclusión, la herencia y los compromisos de protección mutua); y finalmente las sociedades diferenciadas en función de haber alcanzado su plenitud la división del trabajo. Esto es el punto fundamental para su distinción entre las formas mecánica y orgánica de solidaridad. “Hay pues una estructura social de naturaleza determinada a la cual corresponde la solidaridad mecánica. Lo que la caracteriza es que la constituye un sistema de segmentos homogéneos y semejantes entre sí. Otra es completamente la estructura de las sociedades en que la solidaridad orgánica es preponderante. Están constituidas no por una repetición de segmentos similares y homogéneos, sino por un sistema de órganos diferentes, cada uno con su función especial y formados, ellos mismos, de partes diferenciadas” (Durkheim, 2007: 195-196).

Diferenciación creciente y predominio de la división del trabajo. Ambas explican que en la solidaridad orgánica prevalezca la interdependencia entre los integrantes de la sociedad en vez del sometimiento puro al colectivo “comunitario” de que se forma





parte. Diríamos que en términos de Weber, para proseguir el diálogo entre ambos sociólogos, esa diferenciación se acompaña de una creciente racionalización de las relaciones de intercambio económico, lo que da lugar en la organización de la *vida en común* formas mucho más sociales (*societas*) que comunales (*communitas*). Hay que decir que para Weber sociedad y comunidad son tipos puros de relación social y, como tales, son constructos teóricos, de manera que en ambas pueden aparecer empíricamente, en grados variables, características de la otra. Así por ejemplo, un grupo familiar puede ser “sentido como sociedad” por algunos de sus miembros si orientan su acción racionalmente con arreglo a fines y, a la inversa, en una “sociedad”, que enfáticamente se dirige a la consecución de fines determinados (como las organizaciones formales), es perfectamente posible que en el transcurso del tiempo surjan atributos de tipo comunitario, con sus “fundamentos emotivos, afectivos y tradicionales” que desborden los limitados propósitos de la sociedad gracias al *sentido de integración* de “un todo” único que adquiere calidad subjetiva por contraste continuo de los miembros del colectivo “frente a terceros”.

El sentido de comunidad, entonces, se teje en la asunción subjetiva de pertenencia a una totalidad orgánica pero, lo que es sin duda muy importante, no se trata de una categoría meramente perceptiva o reflexiva, sino que es también una categoría “activa” pues las acciones de sus miembros deben tener como referencia ese “sentimiento de formar un todo”.

Con sus obvios matices, es casi lo que afirmó Durkheim respecto a que la división del trabajo presta no sólo un servicio económico, sino que “su verdadera función es moral” pues permite la solidaridad entre los individuos al establecer formas activas de cooperación:

La sociedad sólo puede hacer sentir su influencia si está en acto, y sólo lo está si los individuos que la componen están reunidos y **actúan en común**. Es mediante la acción común como cobra conciencia de sí misma y se asienta;





antes que nada, es una **cooperación activa**. Incluso las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a movimientos exteriores que los simbolizan (...) No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y fortalecer a intervalos regulares los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que configuran su personalidad. Pues bien, esta reconstrucción moral sólo puede obtenerse mediante reuniones, asambleas, congregaciones, en las que los individuos en estrecha cercanía reafirman sus sentimientos comunes” (Durkheim, 2012: 464 y 472, negrillas nuestras).

Cooperación activa, acción en común. La solidaridad que une al individuo con el cuerpo social se caracteriza, distintivamente, como solidaridad mecánica si la conciencia individual coincide cualitativamente con la *conciencia colectiva* (entendida como las “creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una sociedad”), en cuyo caso la personalidad individual queda prácticamente anulada; u orgánica, producto de la división del trabajo y que, debido a la interdependencia que instituye, amplía el margen individual de acción y de iniciativa frente a la conciencia colectiva, e incluso frente a los segmentos diferenciados funcionalmente y que “desbordan”, dice Durkheim, esa conciencia colectiva (de ahí que la excesiva especialización pueda conducir a estados de anomia). Puede inferirse que esa conciencia colectiva, ya sea del término medio o de espacios diferenciados, cuyos miembros, no obstante, comparten a su vez sentimientos y creencias, equivale aquí a la identidad comunitaria o sentido “activo” de la unidad. No se trata, pues, de que el contenido del concepto “sociedad” se estire de acuerdo con el nivel de semejanza o diferencia entre el individuo y la conciencia de una colectividad cualquiera, sino que es en la semántica de lo “social” de Durkheim donde ocurre la mixtura de los elementos subjetivos (representaciones y conceptos lingüísticos) y objetivos (normas e instituciones) que integran, juntas, la vida colectiva como superposición entre



comunidad y sociedad. O más bien, en un caso y en otro, como espacios estructurales de predominio de la uniformidad y la diferenciación funcional.

La comunidad es algo que se comparte o más bien, unidad de que se “siente” formar parte y que, por ello, se experimenta intersubjetivamente, reconociéndose en esa unidad recortada por las prácticas y las representaciones de la colectividad. Así lo expresó Nisbet: “Cuando digo comunidad quiero significar algo que excede la mera comunidad local... Abarca todas las formas de relación caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo. La comunidad es una fusión de sentimiento y pensamiento, de tradición y compromiso, de pertenencia y volición” (Nisbet, 1990: 71-72).

Hasta aquí esta categoría de lo social se erige sobre la identidad colectiva y el espíritu de unidad, que tienen en la integración y la cohesión sus caracteres distintivos. Sin embargo, hay un desarrollo diferente en pensadores como Roberto Esposito, Jean Luc Nancy y Giorgio Agamben, quienes pasan revista a lo que sería el lado menos explorado de la “comunidad”: la integración como malestar y el fenómeno de la, quizá, comunidad imposible.

Para Esposito el peso excesivo de la comunidad sobre el individuo puede hacerlo desaparecer en una cohesión que, al ser forzada, es mucho más perniciosa que la jaula de hierro de la burocracia. En su expresión límite, suprime la diferencia en formas autoritarias e incluso fascistas pues “fascismo significa también etimológicamente *unión, concentración*” (Esposito, 2006: 305).¹ Monocefálica es, dice, la teología política de esos regímenes que procuran la reductio ad unum, la sacralización de lo que es

¹ “Con todo, tampoco hay que dejar de subrayar la disimetría entre, por una parte, los fascismos, que proceden de una afirmación sobre la esencia de la comunidad, y por otra los comunismos, que pronuncian la comunidad como praxis y no como sustancia: esto marca una diferencia que ninguna mala fe puede suprimir —lo cual no es una razón para olvidar el número de víctimas... (ni las proposiciones sustancialistas, comunitarias y racistas, disimuladas por aquí y por allá en el comunismo llamado «real»”. Nancy, 2002: 8.





común. No significa, empero, que haya sido mancillada la armoniosa forma originaria del hombre en sociedad, sino que pertenencia y conflicto son formas cooriginarias de la sociabilidad. Siguiendo el pensamiento de Bataille sobre este tema, señala:

Justamente la presencia del otro –es decir la ausencia, la diferencia, la clara separación– crea comunidad... Ella no está formada por una serie de sujetos sino por su exposición a la pérdida de la subjetividad. Lo que se comparte es exactamente esta pérdida que hace del sujeto –de su intención inevitablemente apropiadora– simple existencia. Existencia compartida, *partagée*, en su finitud. Y aún más, *partage* de existencias. Si hay un sujeto, en el sentido del origen, de la comunidad, éste es el *partage*” (Esposito: 316-317).

Comunidad como modalidad de tener algo en común, ser algo común, no como vínculo ni como lazo intersubjetivo o lingüístico, sino algo compartido. ¿Pero compartir qué? En Bataille, la inmanencia de la comunidad sólo puede ser trascendida por la muerte sabida, anticipada, en la comunidad que así es, llanamente, comunidad *dispuesta* en dirección a la muerte. En contra de las tradiciones que conciben a la comunidad como perduración y seguridad, y en consecuencia muestran una fuerte nostalgia por la comunidad perdida o que sobrevendrá, la obra de la comunidad sería, precisamente, el sujeto, pero un sujeto al borde del vacío.

La comunidad de la cual se tiene nostalgia (frente al pasado y al futuro) es aquella inmanente de la absoluta presencia de sí misma: un cosmos cerrado en el que cada miembro pueda identificarse con el otro a través de la identificación de todos en la comunidad común. La plenitud inmanente a que lleva esta identificación protege a aquellos miembros de lo que mella su “condición absoluta” de individuos, es decir, de su finitud mortal. [Pero] la comunidad no trasciende a sus propios miembros como una hipóstasis colectiva capaz de rescatar su finitud en la propia inmortalidad. Por el





contrario, es el trámite a través del cual aquella finitud puede constituir los seres que en su diferencia la componen, es decir, que la componen no en la modalidad del vínculo, sino de *alteridad en común*, de la alteridad *compartida*. Lo que se comparte no es una presencia, sino una ausencia de ser”. (Esposito, 2006: 314-315).

El término “comunidad” no designa aquí un agregado social con características singulares, ni una relación “comunitaria” del tipo empleado por Kant (*coordinación y determinación recíproca* entre las partes de un todo, según su tabla de categorías),² sino, en el fondo, una condición existencial, en este caso “desalentada” en virtud de la capacidad destructiva mostrada por los distintos órdenes de dominación, pero especialmente en la guerra como radical expresión supresora. Jean Luc Nancy fue sensible a esta postura cuando escribió con evidente malestar: “Que la obra mortal — que de hecho oculta la propia muerte, su dignidad, en la aniquilación— haya sido realizada en nombre de la comunidad —ya sea la de un pueblo o de una raza autoconstituida, ya sea la de una humanidad autotrabajada— es lo que puso término a toda posibilidad de reposar sobre cualquier dato del ser común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica o mística). A decir verdad, incluso es lo que puso término a la posibilidad de pensar un ser común bajo cualquier modelo de un «ser» en general. El estar-en-común, allende el ser

² “La palabra *Gemeinschaft* [“comunidad”] es equívoca en alemán. Puede significar tanto *communio* como también *commercium*. La usamos aquí en el último sentido, en el de una comunidad dinámica sin la cual jamás podríamos conocer empíricamente ni la misma comunidad local (*communio spatii*). Es fácil de observar desde nuestra experiencia que sólo los influjos continuos en todos los lugares del espacio pueden conducir nuestro sentido desde un objeto a otro... Sin comunidad, toda percepción (del fenómeno en el espacio) se hallaría desgajada de las demás... En cuanto incluidos en una posible experiencia, todos los fenómenos tienen que estar en nuestro psiquismo insertos en una comunidad (*communio*) de apercepción, y en la medida en que los objetos han de ser representados según un lazo que ligue su coexistencia, tienen que determinar entre ellos su posición temporal de modo recíproco... Esto es precisamente un influjo recíproco, una comunidad real (*commercium*) de las sustancias...” Kant, 2006: 238-239.



pensado como identidad, como estado o como sujeto; el estar-en-común que afecta al ser mismo en lo más profundo de su textura ontológica” (Nancy, 2002: 8).

El “con” de comunión y comunicación, el “cum” de *communitas*, *communicatio*, *commercium*, nos orienta en determinada dirección, nos pone de vuelta “en algún sentido”, nos pone con y entre otros (Nancy, 2012). Pero esos otros ya no son “dados en algún punto”, sino que son posibilidades de sentido, de circulación y desplazamiento. Son un “respecto” (como cuando decimos que pensamos tal cosa respecto a algo o alguien).

Así se entiende que *communitas* se interprete como ser en común o, nuevamente, inter homines esse. Pero no solamente un “entre” que haga las veces de un todo comunitario o de un bien esencialmente valioso que haya que proteger o recuperar. *Communitas*, de acuerdo con el análisis filológico de Esposito, conecta directamente con el término *munus*, el cual tiene en primer lugar la acepción de deber u obligación.

En efecto, tenía razón Durkheim en cuanto al carácter moral de la solidaridad. Así también el deber que se establece “mediante” el *munus*, posee valor moral pero también político y racional, como en Aristóteles. De *munus* deriva, por ejemplo, *officium*, cargo o función; pero también se desprende que *communis* en su origen significara llevar una carga o un encargo. En consecuencia, *communitas* sería una colectividad “que comparte un deber o una deuda” (Esposito, 2012: 25 y ss). Ese deber es el *munus*, que funda una relación de dominio y servidumbre (*onus*) entre quien lo otorga y quien lo recibe, de modo equivalente al intercambio de dones que estudió M. Mauss. Quien ha recibido ese don tiene el deber de retribuirlo y queda, *ipso facto*, en posición de subalternidad. Su contrario es la *immunitas*, aplicable en una relación social a quien está eximido (dispensado) de compensar el don recibido o de “pagar” la deuda contraída.

Esta esfera de significación problematiza anteriores oposiciones simples como público/privado y comunidad/sociedad. ¿Qué cosa, se pregunta Esposito, comparte una



comunidad, es una cosa, es un bien, un interés? “El *munus* que la comunidad comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es por ende... una falta. Un ‘deber’ une a los miembros de una comunidad (en el sentido de ‘te debo algo’ pero no ‘me debes algo’), que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad ‘más propia’, es decir su subjetividad” (Esposito, 2012: 30-31). La comunidad no “coincide” con el sujeto pero lo expone a la deuda y no sólo a la mirada. Le inhibe su subjetividad y lo pone entre los otros como un otro in-diferente. “En la comunidad los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar.

No encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento, que los hace ausentes a sí mismos: ‘donantes a’, en tanto ellos mismos ‘donados por’... No sujetos, o sujetos de su propia ausencia” (31).

Se comprende que la comunidad persista en denominaciones lingüísticas semejantes al “nosotros”. En este sentido, si bien para Nancy el hombre obtiene su humanidad de la relación, el *en* (el *cum* latino) no designa ningún modo determinado de la relación si ello significa un nexo entre términos previamente definidos; “designaría más bien un ser *en cuanto relación*” (168). Ser *en cuanto* es el ser que se hace evidente en la existencia, en el vivir *en*, más que *por* la comunicación opaca y plana del sentido común o de la comunicación carbonizada. “El espacio libre es abierto, está liberado, por el hecho mismo de que está constituido o instituido por las trayectorias y los pasos de las singularidades lanzadas a la existencia”, las que espacian su “ser en común” mediante desplazamientos, choques y desenlaces sin espacios ni trayectorias predefinidas (Nancy, 1996: 87).

Una idea parecida ha postulado Agamben al nombrar al ser que viene (en este caso a la comunidad) como “cual-sea”. No se refiere ni a una indiferencia ni a una moralidad,





sino a una singularidad expuesta. “La traducción habitual en el sentido de “no importa cuál, indiferentemente” es desde luego correcta, pero formalmente dice justo lo contrario del latín: *quodlibet ens* no es “el ser, no importa cuál”, sino “el ser tal que, sea cual sea, importa” (Agamben, 2006a: 9). Hay pertenencia de esa singularidad respecto al todo, pero se trata de una totalidad indeterminada que no confina al *ser tal* singular por un límite que sutura, sino por un umbral que une con el exterior, en cuyo caso el umbral “es, por así decirlo, la experiencia del límite mismo” (43-44). La comunidad se experimenta como un simultáneo estar adentro y afuera, como imposibilidad de una representación. Al menos como ambigüedad, que es lo que sucede en con los esquemas del tipo presentación-pertenencia y representación-exclusión, donde la pertenencia se acercaría a la *communitas* y la representación (política) a la *societas*.

Como Agamben mostró, en estos casos siempre hay lugar para la excepción que conmueve, desde su centro, el esquema mismo de totalidad representable y, menos aún, vivible en cuanto tal (Agamben, 2006b: 38-39). “Hay que tener siempre presente esta doble cara de la *communitas*. Es al mismo tiempo la más adecuada, si no la única, dimensión del animal ‘hombre’, pero también su deriva, que potencialmente lo conduce a su disolución” (Esposito, 2012: 33). En esa ambivalencia, lo radicalmente distintivo se evapora y deja en su lugar residuos momentáneos y fumosos de una vida en común “cual sea”, por ahora, y eventualmente “cual se quiera”.

II. Efectos de la economía del conocimiento: ¿crisis de la comunicación organizacional o surgimiento de nuevas formas identitarias?

Cada régimen productivo tiene necesidad de originar su propio tipo de trabajador. Así fue en la temprana economía manufacturera, y así también en la economía industrial plenamente desarrollada. Lo sabía Bertrand Russell (1936) y lo sabía Max Weber (1994).





En su estudio empírico acerca de las exigencias laborales de la gran industria, este último se preguntaba por las cualidades intelectuales, psíquicas y físicas que deberían contar entre los trabajadores de acuerdo con el progreso del sistema de producción industrial.³ Le interesaba determinar “el modo de vida” de los obreros en función de las tareas y demandas de esos espacios laborales, su adaptación al sistema de trabajo y su rendimiento o rentabilidad económica.

El objetivo último de la encuesta no es el análisis de cuestiones morfológicas, como la organización de la producción y de las ventas, o la estructura interna de la empresa según sus condiciones económicas o técnicas... Lo que interesa en esta encuesta comienza más bien con preguntas como las siguientes: ¿hasta qué punto existe entre esas unidades de producción [“fábricas”] un intercambio de mano de obra, un “avancement” de unas a otras –estén separadas unas de otras o relacionadas desde el punto de vista de la producción–, de la contabilidad o de su ubicación física?, o ¿existe, por el contrario una separación más o menos estricta?, o ¿tiene la separación entre ellas alguna consecuencia desde una perspectiva social o en la comunicación dentro de la empresa? (Weber, 1994: 29).

A cien años de distancia, estas preguntas nos parecen relevantes (en especial, desde luego, la última de ellas, por sus implicaciones disciplinares) por su poder heurístico en la comprensión de la sociedad industrial, pero también porque permite, con los desplazamientos del caso, hacer lo propio con la sociedad posindustrial y la economía del conocimiento. En su trabajo sobre la modernización reflexiva, Scott Lash, ha propuesto un movimiento de ese tenor: ¿“Qué ocurre cuando la modernización, entendiendo sus propios excesos y la espiral viciosa de destructivo sojuzgamiento (de

³ El estudio se refiere a la “Encuesta de la Asociación de Política Social (*Verein für socialpolitik*) sobre selección y adaptación de los obreros en las grandes fábricas”, desarrollada en 1908 en Alemania y cuyos resultados se publicaron entre 1910 y 1915.



la naturaleza interna, externa y social) comienza a tomarse a sí misma como objeto de reflexión?... Sería una condición, en un cierto punto histórico, del desarrollo de prerequisites funcionales para una ulterior modernización... A finales del siglo XX, si la modernización como crecimiento económico ha de ser posible, la masa laboral tiene que adquirir capacidades sustanciales de procesamiento de la información y, por lo tanto, tiene que estar muy formada. El marco de resolución de problemas, planteamiento de interrogantes, etc., que implica este proceso de formación es también una condición de la adquisición de ese tipo de conocimiento que puede volverse como crítica racional del propio ‘sistema’. Si la modernización presupone una creciente individualización, entonces esos individuos –menos controlados por la tradición y la convención– también serán más libres de situarse en posición heterodoxa a las consecuencias distópicas de la modernización”. (Lash, 2008: 140).

El foco de de la Ilustración, desde la pregunta que explícitamente formulara Kant acerca de ella (pero no nada más a partir de esa concepción) fue ese proceso de individualización que consistía en pensar por uno mismo y “por encima” de la tradición, de modo que el reino de los fines se aproximaba al ejercicio de la libertad como precondition del sujeto moral. Traducía a términos filosóficos la gran transformación estructural que se desarrollaba mientras tanto en los dominios de la producción y la circulación de capital. ¿Diríamos que se ha cumplido ese plus de autonomía individual en la nueva organización de la economía y la sociedad, por la vía del distanciamiento con los marcos convencionales que menciona Lash, o hay que tomar en cuenta el ejemplo weberiano para determinar el sujeto del trabajo que ha originado el sistema posindustrial?

En la economía del conocimiento (“de flujo”) le llaman Lash y Urry (1998), se experimenta no sólo el desarraigo de los sujetos, sino que gracias a la presencia irrecusable de las tecnologías de la información son posibles los sistemas de producción de tal modo flexibles que se desterritorializan y dejan de depender de la





clase del trabajo de un solo lugar para hacerse producción en red, con procesos coordinados entre el diseño y su manufactura. Además hay un elemento de producción y apropiación de intangibles nunca antes visto, ni en su forma ni en su magnitud (diseño intensivo, conocimiento especializado, información almacenable, software, redes, *copy right*, derechos de propiedad intelectual). “Dos procesos han erosionado este orden antiguo: el primero es la desintegración del núcleo anterior, en el que las funciones de finanzas, distribución, propiedad, servicios e investigación y desarrollo conservaban su autonomía. El segundo es la formación de un nuevo núcleo donde ‘la cola posindustrial del orden anterior empieza amover efectivamente al perro fordista e industrial’. El nuevo núcleo se agrupa en torno de la información, las comunicaciones y los servicios avanzados para el productor, y otros servicios como telecomunicaciones, aerolíneas y sectores importantes del turismo y el ocio... Por su importancia económica, la mayor novedad en la localización es lo que llamaríamos ‘localización globalizada’” (Lash y Urry, 1998: 35-36).

Esto en cuanto a lo que sociológicamente llamamos sociedad de la información. En términos estrictamente económicos, como decía Weber, las necesidades técnicas de producción y la estructura orgánica del capital. Esto resulta fundamental si atendemos que “la nueva economía es una economía de las comunicaciones. No tanto una economía de acumulación de capital o información, sino una economía de flujos” (Lash, 2005: 341). Intentemos resumir en cuatro puntos las principales características de la economía del conocimiento, tomando en cuenta que estaríamos, hipotéticamente, frente a una nueva fase de desarrollo capitalista. “Llamamos capitalismo cognoscitivo a un sistema de acumulación que asocia el modo de producción capitalista a un régimen de acumulación, favoreciendo el conocimiento y la creatividad, y un modo de regulación caracterizado (...) por comportamientos orientados hacia la innovación, la novedad y la división de los derechos correspondientes” (Dieuaide, 2007: 74).

i. Un incremento del capital variable (representado por el trabajo) en la composición orgánica del capital, contrario a la tendencia en la economía industrial, donde el capital fijo (representado por maquinaria y equipo) era claramente mayor. Esta característica es favorecida por una masa crítica de trabajadores cualificados y especializados que se pueden contratar en distintos lugares del mundo para el desarrollo “fragmentado” de productos.

ii. Un predominio del sector informático-electrónico cuyo producto principal son intangibles relacionados con la información. Esto hace posible la proliferación de redes y la coordinación a distancia del aparato productivo, además de la circulación de la información en tiempo real. Asimismo, se eleva la presencia de intangibles como parte de la actividad económica con mayor tasa de ganancia, revirtiéndose la tendencia marginal decreciente de la etapa industrial.

iii. La transformación del conocimiento en información para hacer factible su acumulación y ulterior procesamiento (Rivera, 2007: 55) El énfasis en la esfera de la circulación, antes que en la de la producción, gracias a la inversión intensiva en diseño y la coordinación entre éste y la manufactura, con la posibilidad de desarraigar la actividad económica de territorios previamente definidos.

iv. Una contradicción entre la reserva privada de la información por parte de sus productores y el uso social de la misma, lo que ocasiona nuevas formas institucionales para su regulación. “La cuestión de los derechos de propiedad, la dimensión espacial de la localización (lugar en las redes), las alianzas, la gestión de los proyectos, son factores institucionales y organizativos de primera importancia en estos procesos” (Dieuaide: 75).

Desde luego, como refiere el último punto, estas transformaciones implican también fuertes procesos de desinstitucionalización y reinstitucionalización, lo que supone un cambio de regulación centrado esta vez en los mercados dominados por los grandes corporativos asentados en lo que llaman ciudades globales. Este nuevo proceso de

regulación y cambio institucional que “la gobernabilidad económica queda cada vez más bajo el dominio de las fuerzas de mercado, [lo que] puede constreñir la habilidad del gobierno para intervenir en el desempeño económico” (López, 2009: 328). Hacer inteligibles esos efectos en el dominio de la comunicación organizacional nos parece una tarea de primer orden, más aún para dar sentido y actualidad a los análisis que al menos desde los años 80 describían estos cambios paradigmáticos, procurando aclarar su significado en la dimensión organizacional y, desde luego, comunicativa:

El cambio en organización de acuerdo con los nuevos paradigmas:

<u>Paradigma dominante (desde)</u>	<u>Paradigma emergente (hacia)</u>
Lo simple / probabilístico	Complejo y diverso
La jerarquía	Heterojerarquía
Orden mecánico	Holográfico
Determinismo	Indeterminismo
Causalidad lineal	Causalidad recíproca
Ensamble [subsistemas]	Morfogénesis
Realidad objetiva	Perspectiva [construcción]

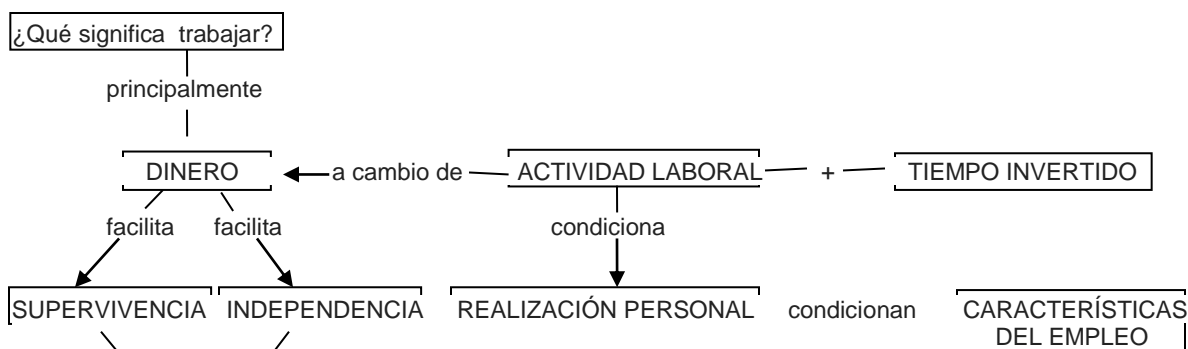
Fuente: Huff, 1985: 162.

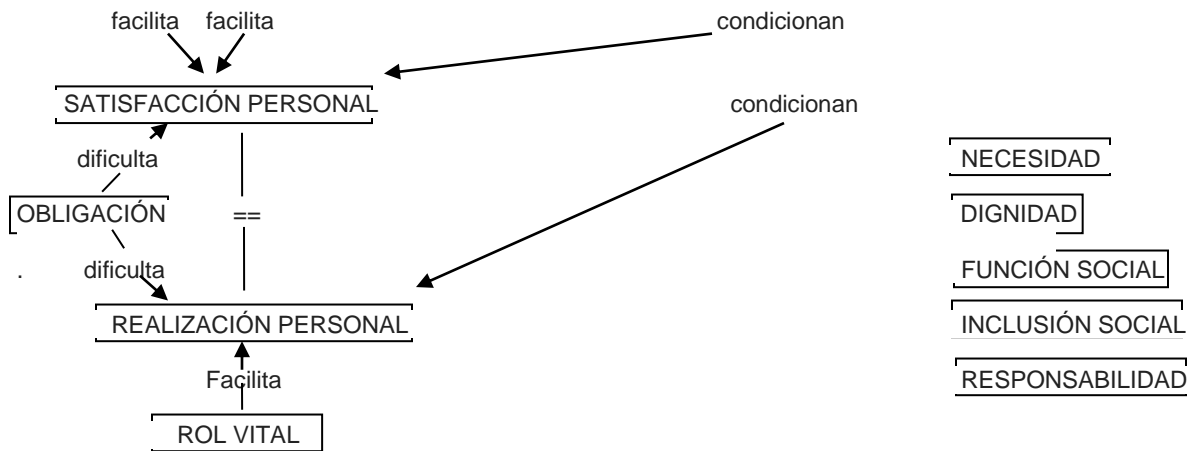
Sabemos que el movimiento hacia la relocalización/desterritorialización productiva y de servicios no ha venido solo al campo de interés de la Comunicación organizacional, donde se han producido respuestas centradas en la gestión de cuatro intangibles principales: marca, reputación y riesgo, responsabilidad corporativa y talento (Villafañe, 2010). En su conjunto puede reconocerse la erosión de las concepciones comunalistas en favor de otras mucho más cercanas a las formas orgánicas de solidaridad propias de las sociedades. Paradójicamente, este movimiento en el campo de la comunicación supone también un acercamiento continuo, en los últimos 25 años, a una suerte de renacimiento del *homo economicus* que las ciencias de la gestión intentaron mantener enjaulado.

En un giro que en primera instancia pudiera parecer sorprendente, haciendo uso del lenguaje y estrategias de esa corriente se insta a los empleados a mantenerse

automotivados para dar cumplimiento a la misión organizacional con la que, desde luego, han de sentirse identificados. Digo que sólo parece sorprender porque en realidad los sucedáneos de Mayo y compañía diseñaron un dispositivo de gestión de naturaleza discursiva que se orientaba enfáticamente a la regulación de los comportamientos de los cuadros medios y dirigentes de las organizaciones (McGregor, 1972; Lawrence y Lorsch, 1973). Términos como afiliación, realización, necesidades y motivación fueron moneda corriente durante varias décadas, en las cuales se hizo imperioso “crear las condiciones que permitan a los miembros de la organización llegar a la conclusión de que la mejor manera de servir a sus intereses personales sería polarizar sus esfuerzos hacia el éxito de la empresa. Si la teoría Y tiene razón, la cuestión práctica que debe plantearse es si pueden crearse tales condiciones y en qué escala” (McGregor: 62).

Se sentaron así las bases para la representación lingüística de una comunidad imaginada pero imposible según esta luz. A la comunicación, sus profesionales y practicantes en esos espacios formalmente regulados, le correspondió la tarea de convertir la representación en experiencia, la idea en aspiración y praxis. Sin embargo, en lo que Beck llamó “economía de la incertidumbre y la inseguridad” se registra un lugar primordial del interés económico estrictamente hablando, tal como lo indica un estudio empírico realizado en Iberoamérica sobre la calidad laboral en el capitalismo flexible.





Fuente: Blanch, 2006: 89.

Es sintomático el lugar que ocupa la categoría “dinero” en esta figura sobre los resultados de la pregunta “¿en qué piensas cuando hablas de trabajar?”. “En comparación de lo que ocurría normalmente en décadas anteriores... la muestra actual no deja lugar a dudas, asignando a ‘dinero’ (y a sinónimos del mismo) el centro del campo semántico de ‘trabajar’, y relegando al estatuto de ‘periférico’ cualquiera de los otros tópicos invocados” (Blanch, 2006: 89).

Ahora que los lazos sociales tienden a ser más transitorios y fugaces, y que la confianza se ha erosionado hasta poner en crisis a las identidades colectivas duraderas e íntimas, dejemos que sea Bauman quien ponga el colofón a este trabajo (provisional y limitado, como se ha dicho). Los supuestos que constituían “el ‘fundamento epistemológico’ de la experiencia de la comunidad” están en jaque, pues “ningún agregado de seres humanos se experimenta como comunidad si no está estrechamente entretejido a partir de la biografía compartida a lo largo de una larga historia y de una expectativa todavía más larga de interacción frecuente e intensa. Es esta experiencia lo que hoy se echa de menos, y su ausencia se describe como ‘decadencia’, ‘muerte’ o ‘eclipse’ de la comunidad” (Bauman, 2003: 59). Esta postura la elabora Bauman desde la expectativa de una comunidad positiva y pasible de



reconstrucción. Como contrapunto tendríamos la manera en que Morris se previene de tradiciones comunales, sin abandonarlas del todo, con su concepto de comunicación: “en un sentido amplio, el término ‘comunicación’ incluye cualquier ejemplo en que se establezca comunidad, es decir, que se haga común alguna propiedad frente a un número de cosas... Limitaremos para nuestros propósitos la *comunicación* al empleo de signos con el fin de establecer una comunidad de significado; al establecimiento de una comunidad que no sea de significado (por signos o por otros medios, daremos el nombre *comunización*” (Morris, 2003. 147). En todo caso, digamos que la cuestión del *ethos* comunitario es por ahora la que planteaba Spinoza: es un hecho que nos necesitamos, incluso nos somos inevitables; ahora hay que ver cómo y de qué manera podemos vivir juntos.

“Puede conjeturarse que la tarea de volver genuina la libertad individual –prosigue Bauman– no llama a un debilitamiento sino a un fortalecimiento de los lazos de solidaridad entre los seres humanos. Si bien el compromiso a largo plazo que promueve la solidaridad robustecida parece ambivalente, también es la ausencia de compromisos, que hace de la solidaridad algo tan poco fidedigno como desenfadado” (Bauman, 2011: 127).

Puesto que la manera como formulemos la pregunta prefigura de algún modo su respuesta posible, nos parece que no se trata de elegir entre comunidad sí o comunidad no, entre interacciones fuertes y duraderas o débiles y transitorias, sino entre tradición y modernidad. La pregunta, nos parece, es más bien entre desfragmentación con justicia y autodeterminación, o integración a rajatabla, decretada por vía de los mercados laborales como única fuente de legitimidad.



Bibliografía

- Agamben, G. (2006a). *La comunidad que viene*. Pre-textos: España.
- (2006b). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, España.
- (2011). “¿Qué es un dispositivo?” *Sociológica*, año 26, núm. 73, mayo-agosto de 2011, pp. 249-264.
- Arendt, H. (1972). *La condición humana*. Seix Barral: Barcelona.
- Aristóteles (1992). *Política*. Porrúa: México.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI: Madrid.
- (2011). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. FCE: México.
- Beck U., et al. (2008). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza Universidad: Madrid.
- Blanch, J. M. (2006). “Estudio internacional sobre la calidad de la experiencia laboral en el capitalismo flexible”. En *Trabajo, identidad y vínculo social. Reflexiones y experiencias en el capitalismo flexible*, Universidad Diego Portales: Chile, pp. 75-98.
- Castel, R. (2010). *El ascenso de las incertidumbres*. FCE: Argentina.
- Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets: Argentina.
- Cicerón (1977). “Los oficios”. Cicerón y Séneca, *Tratados morales*. Cumbre: México.
- Dieuaide, P. et al. (2007). “Introducción al capitalismo cognoscitivo”. M. Á. Rivera. *Cambio histórico mundial, conocimiento y desarrollo*. UNAM: México.
- Durkheim, É. (2007). *La división del trabajo social*. Colofón: México.
- (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa*. FCE: México.
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Katz: Argentina.
- (2012). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu: Buenos Aires.



- Huff, A. (1985). “Managerial implications of the emerging paradigms”. Yvonna Lincoln (edit). *Organizational theory and inquiry. The paradigm revolution*. Sage: USA, pp. 161-183.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Taurus: México.
- Lash, S. y J. Urry (1998). *Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización*. Amorrortu: Argentina.
- Lash, S. (2008). “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”. Ulrich Beck et al. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza Universidad: Madrid, pp. 137-208.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial: Argentina.
- Lawrence, P. y Jay Lorsch (1973). *Organización y ambiente*. Labor: Barcelona.
- McGregor, D. (1972). *El aspecto humano de las empresas*. McGraw: México.
- Morris, Ch. (2003). *Signos, lenguaje y conducta*. Losada: Argentina.
- Nancy, J. L. (1996). *La experiencia de la libertad*. Paidós: Argentina.
- (2002). *La comunidad desobrada*. Arena: España.
- (2012). “Conloquium”. En R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu: Buenos Aires, pp. 9-19.
- Nisbet, R. (1990). *La formación del pensamiento sociológico 1*. Amorrortu: Bs. As.
- Rivera, M. Á. (2007). “Cambio histórico mundial, capitalismo informático y economía del conocimiento”. Ibid, *Cambio histórico mundial, conocimiento y desarrollo*. UNAM: México, pp. 25-68.
- Russell, B. (1936). *Organización y libertad*. Espasa Calpe: Madrid.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta: Madrid.
- Villafañe, J. (2010). *La comunicación empresarial y la gestión de los intangibles en España y Latinoamérica. Informe anual 2010*. Pearson: Madrid.
- Weber, M. (1994). *Sociología del trabajo industrial*. Trotta: Madrid.



----- (2002). *Economía y sociedad*. FCE: España.

