

Zygmunt Bauman

***La Cultura como Praxis*, Barcelona, Paidós**

Studio, núm. 154, 2002, 374 p.

Miguel Ángel Adame Cerón*

El libro reseñado aquí se convirtió en el libro que apuntaló a Zygmunt Bauman como un teórico social serio. En la edición de 1999, Bauman escribió una larga "Introducción" que se agrega al texto original, con ésta se convirtió en un libro interesante para las ciencias de la cultura, ya que un cambio significativo en el contexto histórico, político y cultural, media la escritura y los planteamientos del mismo autor.

La "Introducción" llena huecos y hace revisiones a la edición original. En 1969, Zygmunt Bauman veía a la cultura desde la perspectiva de Durkheim como "hecho social" objetivo, dentro del proceso que llevó a la "culturalización" de las ciencias sociales. Se trataba de dilucidar el concepto de cultura planteando su carácter de "paradoja endémica" [Bauman, 2002:19] o a la manera de Simmel, "tragedia" [*ibid.*:31]; las preguntas eran —y quizá sigan siendo— ¿se podrán reconciliar sus oposiciones o borrar sus ambigüedades? A saber, voluntaria y regulada normativamente, creativa y rutinaria, etcétera.

La respuesta va en el sentido de que la idea de cultura en la "modernidad" encierra "la determinación autodeterminada", y de ahí su "atractivo intelectual", pues se basa simultáneamente en la "libertad y en la falta de ella". Encuentra esos mismos significados de la categoría *cultura* que están relacionados dentro de su ambigüedad inherente a su condición histórica "moderna", que la hace "tan fructífera" [*ibid.*:21], pero no como meras oposiciones, sino como oposiciones de lógica (¿dialéctica?) que reflejan la contradicción social. "Un único concepto debe subsumir, conciliar, superar y obliterar la oposición genuina entre las condiciones de legislar o ser legislado, de gestionar o ser gestionado, de poner las reglas o seguirlas". Sin embargo, el autor limita la posibilidad de su real superación al expresar:

Sin embargo, inseparable de la idea de un orden erigido por el hombre se halla el postulado según el cual la libertad debe desembocar al final en el establecimiento de una realidad

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

que no requiere su ejercicio, es decir, la libertad se despliega y desarrolla al servicio de su propia anulación [*ibid.*:22].

Esa dinámica circular, se plasma como un “universal” en la cultura, como propiedad y paradoja igualmente universal de todas las formas de vida humana. Las ambigüedades y contradicciones de la cultura que había señalado como históricas de la “modernidad”, las convierte en transhistóricas de “todas las formas de vida humana”, autonomía y fragilidad, poder e incapacidad, abundancia y escasez; en suma, una libertad “mixta”, “ambivalente”, una libertad que no progresa y que no podrá llegar a ser auténticamente libre, ¿Bauman 30 años después sucumbe a la visiones posmodernas? ¿O se queda atrapado en medio de dos discursos burgueses enfrentados? El que plantea la cultura en cuanto actividad del espíritu libre, la sede de la creatividad, autocrítica y autotranscendencia (el discurso de la “alta cultura”), el que ve a la cultura como un instrumento de continuidad al servicio de la rutina, la tradición y el orden (el discurso de las antropologías que prevaleció casi todo el siglo xx en las ciencias sociales).

En la “Introducción”, Bauman desea reformular la paradoja de la cultura en términos más posmodernos que modernos, al señalar que el modelo (moderno y antropológico ortodoxo) prevaleciente de la cultura, ahora tiene que ser socavado por los “antimodelos” (posmodernos), es decir, por el acelerado dinamismo de formas y modelos (modernos-posmodernos) que traspasan fronteras y hacen hablar del fin de la geografía (O’Brien-Virilio), de “la liberación de los significantes de los significados”, de la “instantaneidad del dentro/fuera”; en suma, de la comunicación rápida y espacio cibernético o del proyectado por la tecnología. Por ello es que se lanza a sostener el concepto levistraussiano de *cultura* como *matriz* —en vez de la concepción cerrada de cultura como *sistema*— basado en los tipos variados de interacciones humanas y en la continuidad (cultural) como inacabables e incompletas cadenas de permutaciones e innovaciones o *cultura iterativa* [*ibid.*:46y s]. Para el autor esto no quiere decir la anulación de las identidades distintivas pues la cultura es “simultáneamente la fábrica y el refugio de la identidad” [*ibid.*:51]. Además, “tener una identidad parece ser una de las necesidades humanas más universales” [*ibid.*:53].

Empero, la cuestión sería ¿qué identidad y qué filosofías de la identidad reivindicar en medio de la matriz de permutaciones e innovaciones iterativas de la cultura posmoderna que desarraiga y vulnera las identidades existentes en el mercado? Zygmunt Bauman se enfrenta a tres posturas culturales-identitarias semejantes en sus particularismos y en su “sistematismo”, la comunitarista, la dominadora de la cultura nacional, y la del multicomunitarismo sistémico totalizador. Las tres intentan mantener totalidades imaginadas “homogéneas”, “cerradas” o “sistémicas”. Zygmunt Bauman las enfrenta porque él considera que son posturas culturales que no son universalistas sino particularistas, y para él las comunidades se convierten

en intolerantes y represivas al no ser universalistas; al parecer, no es posible la conciliación entre comunidad y libertad (individual), por eso ahora opone a ellas un *multiculturalismo* que busca ser universal y libertario pero sin comunitarismo. Aquí queda la duda de qué tipo de libertad se trata, ya que anteriormente había señalado el carácter no pleno de la libertad, pues según su concepción la libertad lleva en el marco de toda cultura a su "anulación" o limitación mediante la normatividad, la aculturación, la rutina, etcétera.

¿Acaso esta cultura posmodernizada no opera de la misma manera? ¿Se "salva" en negar la libertad? Bauman no contesta directamente esta cuestión, pero da una respuesta mediada a favor de la actual cultura, al decir que en ésta ya no hay variedad de "culturas particulares" sino que "El factor más prominente de la vida contemporánea es la *variedad cultural de las sociedades*, más que la *variedad de culturas en la sociedad* [...]" [*ibid.*:76]. Además dice que en la "fase cultural actual" existe independencia de génesis, distribución de productos, patrones y modelos culturales. Con esta afirmación queda clara su apología a la "fase cultural" capitalista "actual", señalando una supuesta "independencia" cuando en realidad sigue prevaleciendo el control y el dominio de todo el proceso de producción, distribución-circulación y consumo de mercancías por parte del capital. La idea a la que dirige Bauman es que con esta supuesta independencia las identidades se hacen más dinámicas, cambian de ubicación: "Lo que asegura su continuidad es el movimiento y la capacidad de cambio, no la habilidad para aferrarse a una forma y contenidos establecidos de una vez para siempre" [*ibid.*:80]. Las identidades ya no son o están en "islas", sino que se ubican en un "torbellino"; y en él las identidades culturales y sus culturas están en constante movimiento, son heterogéneas, hay una coexistencia universal y azarosa, una *mélage* cultural y una globalidad de la cultura [Burszta citado en *ibid.*:88].

Enseguida Bauman plantea el dilema en el que se encuentra la antropología en esta fase cultural (del capitalismo avanzado) cuando sucede como dice el antropólogo Burszta que la noción de *cultura* como una entidad cerrada y coherente en sí y por sí misma, se está perdiendo (o ya se perdió), y esta "noción tradicional" se revela impotente ante las *culturas en movimiento*. Bauman expresa que ahora se habla de *otredad* como modo de coexistencia tan universal como asistémico y azaroso; por lo que con esta categoría o la de "diversidad cultural", entre otras, la antropología trata de resolver los problemas hacia su objeto-sujeto de estudio. La superioridad de una "cultura" radica en la búsqueda dialógica de alternativas culturales (y no en encerrarse en la supuesta superioridad de sus pautas culturales); es decir, la "superioridad" en la época posmoderna es ética. En el *mélage* globalizador encuentra lo que buscaba nuestro autor; la *universalidad* y el *azar*, éste como la anulación-complemento de la libertad. Pero, ojo, para él no se trata de cualquier azar ni de cualquier globalidad-universalidad, sino de los expresados en la diferencia y la diversidad, y traducidos como "ideal" en la tolerancia, la actitud dialógica, la democracia

y la liberalidad. Como “ideal” porque Zygmunt Bauman reconoce que este torbellino-mundo con sus tecnologías, azares y pluralismos contiene contradicciones, y de lo que se trata es de que prevalezca lo “bueno”. Lo cual no está del todo mal, sin embargo, a pesar de que “domestica al azar” destaca las libertades compartidas y dialógicas, y matiza la universalidad como pluralidad cultural (que no logra ser una universalidad unitaria), sintetizando ambas en una humanidad “buena” como proyecto cultural; así, quedan irresueltas problemáticas medulares, como la cuestión de la comunidad en relación con el individuo que no se resuelve indicando que ella ya no es problemática, y que por ende de lo que se trata es de reivindicar la pluralidad cultural de dichas identidades sin comunitarismos (y sin comunidades); asimismo, el asunto del “torbellino” y sus dominios sobre la sustancia cultural de las mercancías (bienes y seres humanos incluidos), el cual no se resuelve con la proclamación de un proyecto humanista individualizante basado en los valores democráticos. En síntesis, no existe una problematización del sistema capitalista y su mundo cultural, ni existen alternativas para resolver su torbellino enajenador, sino que más bien hay propuestas liberales y dialógicas para tratar de apaciguarlo, en ello la libertad queda limitada a la búsqueda de lo bueno dentro de lo malo (dentro del mismo sistema que se podría hacer culturalmente bueno si le agregamos actitudes culturalmente buenas).

El capítulo 1, “La cultura como concepto”, está dividido en tres partes, La cultura como concepto jerárquico, La cultura como concepto diferencial, y El concepto genérico de cultura. Inicia con una breve comparación de los postulados básicos de las dos escuelas antropológicas clásicas; la británica con su énfasis en las conductas de integración y en la estructura social; y la norteamericana con su atención hacia las normas morales y de la cultura. Con esto plantea la problemática de los diferentes campos semánticos en que se ha ubicado y definido el término *cultura*, que ha dado pie a conceptos teóricos distintos, como lo analizaron con detalle los antropólogos E. Sapir [1945], A. Kroeber y C. Kluckhohn [1952] o A. Carl Cafagna [1960].

El concepto jerárquico subraya a la cultura como una posesión que se adquiere, que en el pensamiento culturoológico moderno recae en una élite (Simmel). Los conceptos de *cultura genuina* en oposición a *cultura espuria* de E. Sapir caen en este enfoque que deriva en la postura de una búsqueda de la cultura “superior”. Marcuse criticó esta perspectiva al destacar sus intereses de clase y de legitimación del *establishment* en las disputas culturales. A pesar de ello Bauman observa que se mantiene una saturación ambigua “de ideales culturales parcialmente universales y parcialmente jerárquicos y competitivos” [*ibid.*:115].

La cultura como concepto diferencial arranca desde la distinción del carácter cultural de la vida humana. Por ejemplo Geertz afirmó que el hombre es el único animal viviente que necesita diseños culturales, y D. Forde hizo énfasis en la cultura como actividad energética dispuesta sobre la naturaleza, en la que los factores culturales son activos y moldeadores. Dicho concepto es un avance pues caracteriza a la

cultura en su aspecto diferenciador interno, pues existen culturas particulares, cada una de las cuales no llegan a soluciones idénticas, no hay parámetros universales; a pesar de que se hicieron inventarios de "patrones culturales universales" (Wissler, Murdock), éstos se construyeron en el proceso de comparar entidades culturales separadas. Esto es, las culturas individuales y sus rasgos (Boas) son la clave para encontrar semejanzas; igualmente, Malinowski afirma esa visión en los procedimientos prácticos de "captar el punto de vista y las ideas nativas", esfuerzo que coincide y continúa en la antropología con planteamientos teóricos-metodológicos por comprender la especificidad de cada cultura como un todo, y tratando de dilucidar el significado problemático de los encuentros (incluido el de los antropólogos) con las culturas. Bauman hace referencia a las propuestas diferencialistas de A. Kroeber y su "ethos cultural", M. Schapiro y su *estilo de vida*, R. Linton y su "configuración de la personalidad", R. Benedict y su concepción de las culturas como "psicologías individuales agrandadas al ser proyectadas sobre la pantalla", R. Redfield y la *cosmovisión* y la *filosofía de los nativos*, Goodenough y sus *modelos mentales* y los principios para la interpretación, y finalmente K. L. Pike y su propuesta *etic-emic* haciendo énfasis en los *emas* de la cultura. Ante ésta avalancha diferenciadora Zigmunt Bauman afirma, siguiendo a P. Berger y anticipándose a la avalancha de la posmodernidad, que nuestra modernidad es la época del "dragón de la relatividad" y del "fin de lo absoluto".

Por otro lado, el concepto genérico de *cultura* también inicia al plantear la cultura como cualidad universal (C. Geertz), sólo que aquí sí existe un intento de continuidad (lo genérico); las diferentes posturas divergen en el dónde recae lo genérico-universal. L. White y R. Lowie plantean una noción totalista de la cultura humana que para Bauman es un concepto de "sistema global vacío". El funcionalismo estructural se apoya en la "universalidad de los prerequisites funcionales" o "problemas fundamentales comunes a enfrentar" que se deben cumplir para "asegurar la supervivencia de cualquier sistema social", que generalmente se trata de "un inventario de necesidades fundamentales" [*ibid.*:155]. Otras variantes tienden a recurrir a universales, éticos (Klukhohn), psicológicos, lingüísticos y/o simbólicos (Piaget, Lévi-Strauss, Martinet).

De todas estas variaciones Bauman recupera la importancia de la cualidad genérica del ser humano, que para él no es más que "la capacidad de imponer nuevas estructuras al mundo". Es decir, para este autor los procesos universales o de "estructuración del universo de posibilidades abstractas", son esenciales en la cultura humana, y básicamente constan de dos estructuraciones interrelacionadas: a) la de la conducta humana que incluye la adaptación, la asimilación y la acomodación (Piaget, Rapoport), y b) la del entorno humano. De esta manera, "La continua e inacabable actividad estructuradora constituye el núcleo de la praxis humana, el modo humano de estar-en-el-mundo", de manejar el mundo y de manejarse a sí

mismo; así, esta existencia activa echa mano de *manus et lingua* (T. de Aquino) o las herramientas y lenguaje (Marx) como los dos instrumentos del doble manejo, que consiste en “extraer energía y en obtener información”, que se han vivido como dependencia y esclavitud por un lado, y por otro de creatividad y de libertad, hacia y en relación con las fuerzas difíciles de gobernar. Bauman concibe a la cultura precisamente como un esfuerzo perpetuo para superar esta dicotomía, pero sin concluirlo. Por ello desde aquí se muestra su postura ambigua e insuficiente para entender la praxis no sólo como estructuración cultural, sino también como transformación sociocultural continua pero donde el progreso y los proyectos de liberación se van tejiendo (estructurando) en el devenir histórico-dialéctico y universal de la producción/reproducción humanas.

El capítulo II, “La cultura como estructura”, en el apartado El concepto de estructura, asienta la importancia de la estructuración de la cultura como *dispositivo neguentrópico*. Así, intenta fundamentar su concepto de estructura en los procesos energéticos, informáticos y de conocimiento (Shannon y Weaver, y L. White); cuando señala a la *estructura* [*ibid.*:185] como “el conjunto de reglas de transformación de un grupo de elementos interrelacionados y de sus propias relaciones”, se refiere a reglas, elementos y relaciones de esas clases. En el siguiente apartado, Estatus ontológico y epistemológico de la estructura, intenta fundamentar epistémicamente su concepto de estructura como lo invariable no empírico (Lévi-Strauss) basado en las propuestas ontológicas esencialistas planteadas desde Platón hasta Husserl, que claramente se oponen al positivismo y al empirismo al indicar que la verdad y la certeza están más en lo trascendente, lo intangible, en suma, más en *lo esencial* que en lo universal. La historia de la especie ha conducido al proceso de cristalización de estructuras significativas e inteligibles como constituyentes de los miembros de dicha especie, como personas con fines, orientaciones (sujetos teleológicos) y epistemes (sujetos epistémicos): “Esta existencia, a su vez, está inmersa en un mundo humano históricamente estructurado y organizado, en el cual se ha cumplido el isomorfismo del pensamiento y de la praxis humanas” [*ibid.*:201]. Por ello Bauman destaca que M. Godelier acierta cuando propone que la futura ciencia del hombre debe concentrarse en “las leyes que gobiernan la emergencia y evolución de las estructuras”. Así, lo que está haciendo Zygmunt Bauman es defender una *aproximación estructuralista a la cultura* al definir la estructura de la cultura [*ibid.*:203] como:

[...] el conjunto de reglas generativas, históricamente seleccionadas por la historia humana, que gobiernan al mismo tiempo las actividades mental y práctica de los individuos humanos, contemplando como un ser epistémico, así como la gama de posibilidades en las que dichas actividades pueden operar. Dado que este conjunto de reglas se convierte en la forma de estructuras sociales, se muestra a ojos del individuo

como una necesidad trascendental similar a una ley. Paralela y simultáneamente, y debido a su inagotable capacidad organizadora, el mismo individuo también la experimenta e identifica como su libertad creativa.

Aunque incluya la libertad creativa como capacidad organizadora dentro de las reglas estructuradas, el acento se encuentra sobre éstas y no sobre aquélla, además, su concepto de libertad se restringe a una capacidad organizadora y no a una transformadora/productiva, asimismo, a un sujeto básicamente “epistémico” y no a uno que es también reproductor de su mundo natural-cultural.

En el apartado Una sinopsis del programa estructuralista, trata de basarse en las estructuras sociales y culturales como *reglas generativas* que gobiernan la praxis humana, Bauman propone que el generador de las reglas es el espacio que marca las posibilidades constructoras-ordenadoras de la cultura y la historia. Así, ellas parecen recaer en una diferente concepción del papel de la *función* como doblemente ordenadora de las pautas culturales basadas en los signos para “delimitar”, “valorar” y “significar”. En su enfoque estructuralista de la praxis, las estructuras son de dos tipos, sociales y culturales, y si se logran comprender sus conexiones —sugiere— se podrá dar solución satisfactoria a la controversia entre *cultura* (antropología norteamericana) y *estructura social* (antropología británica). Esta última categoría debe entenderse como una “red” de dependencias y de constricciones tejida en el flujo de energía y la primera (estructura cultural o cultura) como el “código” mediante el cual se expresa, transmite y descifra la información sobre dicha red; y las dos “participan conjuntamente en la empresa humana básica de la reducción de la incertidumbre acerca de su propia condición, ordenándola, haciéndola más predecible y, consecuentemente, más manipulable” [*ibid.*:214]. Esto es, entre ambas se establece una relación de significación de dos conjuntos isomórficos, e integran un proceso diacrónico-sincrónico y genético-estructural que permite analizar tanto los cambios socioculturales como el funcionamiento en cuanto estructura social y sistema cultural. Pero, para Bauman, al parecer ese isomorfismo tiene una doble preponderancia en lo diacrónico y en la cultura; pues lo genético diacrónico nunca lo problematiza y/o desarrolla, únicamente lo menciona. Respecto a la cultura, no sólo teje sobre la información, sino sobre la energía, lo biológico, lo psicofísico y lo social, por ello no se basa exclusivamente en la lengua y el lenguaje, como lo plantea una parte de la lingüística estructural, sino que se extiende sobre los campos cognitivos y operacionales (no estrictamente lingüísticos) basándose en los signos semióticos, cuyo origen es utilitario y funcional (R. Barthes). Por ello, aunque no todos los campos de la cultura se someten a los mismos principios lógico-lingüísticos, existen unidades elementales análogas (estructuras homólogas, dice E. Leach) a las del lenguaje en toda conducta cultural institucionalizada (Pike). O sea, la cultura es un *panlenguaje* y no un lenguaje puramente informacional-comunicacional. La cultura como estruc-

tura, además, posee leyes generales basadas en relaciones necesarias y generativas mas no en relaciones accidentales y externas.

Las funciones informativas-comunicativas de la cultura contribuyen a controlar las incertidumbres por lo que posibilitan la selección y el ordenamiento, pero también existen las funciones “modeladoras” de la estructura de acción (praxis) que: a) señalan y crean la porción relevante de esa red humana de interdependencias y b) modelan el mundo de los seres. En esta parte es donde más se acerca Bauman a un concepto marxista de praxis, pues al señalar los dos tipos de funciones de la cultura, está planteando la posibilidad de que los seres humanos actuamos sobre nuestro entorno-mundo (y sobre nosotros mismos) con capacidades creativas y libres, pero en él no existen con claridad las funciones “transformadoras” de la cultura que están ubicua y claramente presentes en sus códigos, leyes, acción, relaciones, personas y en su mundo todo. Incluso es aquí donde —por primera vez (!) en todo el libro— explícitamente menciona la cuestión de la importancia de la producción humana, aunque restringiéndola sólo a la de objetos, y finalmente destacando el aspecto sólo semiótico-ordenador y no trastocador.

En el último capítulo, *La Cultura como Praxis*, Bauman deja explícita su propuesta de praxis, principalmente como semiótica que hace a la praxis cultural y ésta a *la cultura como praxis*, por ello la cultura adquiere peculiaridad y autonomía en relación con “lo social”. Además se debe tomar en cuenta que la praxis cultural es un fenómeno colectivo lo que lo distingue de la mentalidad subjetiva y de los objetos materiales, es decir, en palabras de Durkheim, un fenómeno de “mentalidad colectiva”, o a la manera de Lévi-Strauss, de “estructura mental o del espíritu humano”.

En el primer apartado, *Lo cultural y lo natural*, se trata de aclarar la importancia de la independencia de la Cultura con respecto a la Naturaleza, y para ello se basa en el par Durkheim/Lévi-Strauss, señalando la función originaria de orden cultural en las reglas creadas por el hombre, las de exclusión-inclusión, asociación, ritual y de lo sagrado, en fin, reglas prohibitivas y permisivas que organizan, identifican y diferencian “el nosotros y los otros”, que fundan lo étnico y sus fronteras. A partir de estas reflexiones nuestro culturólogo desarrolla una interesante disquisición sobre la problemática étnica que tiene que ver con las categorizaciones (desde “el nosotros”) de “los otros” (extranjeros, desconocidos) y de “lo intermedio” o “lo viscoso” (J. P. Sartre). Para Bauman, estos conceptos son centrales porque están relacionados con lo que él considera que es la función primordial de la praxis cultural, a saber, la ordenadora-distinguidora. Así, propone el concepto de *densidad cultural*, el cual explicaría la importancia de las distinciones y su concentración (focos de densidad) a partir de la praxis semiótica. Es decir, allí donde la actividad semiótica de diferenciar se hace más intensa, por ejemplo los ritos de paso, las zonas de frontera, los desplazamientos de frontera. Pero estas actividades semióticas diferenciadoras

contienen aspectos que niegan la otredad, por ello señala que también existe otro tipo de actividades semióticas ordenadoras relacionadas con la *unificación de lo diferente*, con derribar las separaciones, con la tolerancia, y que ellas se manifiestan más como tendencia de la modernidad y del liberalismo.

En el apartado Cultura y sociología, trata de argumentar la importancia de esta área de conocimiento/praxis (que madura en la antropología) para la sociología. La cultura es esencial porque como praxis ella no trata sólo de la adaptación de la forma humana al mundo, sino de la superación de dicha adaptación, de la liberación de las necesidades y de la libertad *para crear*, e incluye el autoperfeccionamiento y la autoliberación de la persona; así pues, la sociología debería de tomarla como una rama autónoma, viable, positiva y bien fundada de conocimiento, así como en su calidad de "rechazo crítico de la realidad" y de "única faceta de la condición humana y de la vida en la cual el conocimiento de la realidad humana y el interés en el perfeccionamiento y la satisfacción propias se funden [...]" [*ibid.*:339 y s]. Según Bauman, esto implica asumir una *posición culturoológica* que permite una multiplicidad de realidades, de mundos posibles; y además de lucha contra la alienación, en ese sentido —concluye— la praxis humana, por medio de la cultura, puede retener su naturaleza rebelde (A. Camus).

Zygmunt Bauman adjudica a la praxis cultural atributos libertarios y críticos, sin embargo, no son los únicos pues ya vimos que sus funciones diferenciadoras, por ejemplo, pueden conformarse como alienantes y opresoras; vemos, pues, que existe la dualidad o ambigüedad señalada por él desde un principio. Apuesta por una "posición cultural" que hace énfasis en el carácter liberador de la cultura (muy marcado aún por el contexto de las luchas libertarias de los sesenta); es optimista respecto a que la modernidad y el liberalismo pueden llevar sus tendencias hacia esa posición cultural. No obstante, ello contrasta en parte, con la posición cultural de la "Introducción" de 1999, en el sentido de que en ésta, subraya la "paradoja endémica" del concepto y de la praxis de la cultura (aunque aquí ya no hable de "praxis"), producto también de la nueva cara que presenta la modernidad y el liberalismo —en el umbral del siglo XXI— como posmodernidad y neoliberalismo (al parecer Bauman contra Bauman).

Así, el autor queda atrapado en sus premisas que vienen de dos periodos de la misma época de capitalismo avanzado. Pero el fuerte y erudito intento de rescatar la cultura como praxis basada en las reglas generativas semióticas, necesita ser superado y complementado con base en el proceso práxico de las capacidades no sólo ordenadoras-organizadoras (formales) que generan conductas diversas semióticamente, sino productoras-transformadores (reales) creadoras de comportamientos individuales y colectivos libres y de un mundo material-cultural rico y abundante, soportes de la construcción de un concepto y una praxis de la cultura realmente universal y emancipadora.