

ENTREVISTA A STEVE FULLER

Adriana Murguía y Melissa G. Orozco

Steve Fuller ha sido uno de los autores centrales en la construcción de la Epistemología Social. Desde la década de los ochenta inició la publicación de trabajos que, a pesar de su diversidad, confluyen en la reivindicación de la socialidad del conocimiento y en la necesidad de que la Epistemología Social contemple una dimensión normativa que contribuya al análisis crítico de la producción de conocimiento en las sociedades contemporáneas. Actualmente está al frente la Cátedra Augusto Comte en Epistemología Social en la Universidad de Warwick.

*1. Han pasado veinte años desde la publicación de *Socializing Epistemology*, el libro editado por Frederick Schmitt, que podríamos decir que inauguró el campo de la Epistemología Social. ¿Crees que éste se ha consolidado desde entonces? ¿Cuáles son sus principales preocupaciones/resultados?*

Primero, no acepto la premisa de su pregunta. Sería más acertado decir que la Epistemología Social comenzó con la edición especial de *Synthese* editada por Frederick Schmitt, que apareció en 1987. Ése también fue el año en que la revista *Social Epistemology* publicó su primer número y un año antes de la aparición de mi libro *Social Epistemology*, el primero explícitamente abocado al tema. Todo esto sucedió siete años antes de la aparición de *Socializing Epistemology*. Ese libro simplemente marcó la consolidación de la Epistemología Social analítica, un campo

del que he sido excluido en la actualidad. Por acuerdo mutuo. No creo que la Epistemología Social analítica sea una empresa especialmente valorable, como se muestra por el relativamente poco interés que produce fuera del campo de la filosofía analítica misma. Esto es muy extraño para un campo que pretende ofrecer una estructura normativa del conocimiento. En la práctica, sin embargo, la Epistemología Social analítica simplemente re-inventa y adapta fragmentos de teorías científicas sociales para abordar problemas analítico-epistemológicos convencionales.

Creo que se me incluyó en la edición especial de *Synthese* por una revisión que publiqué en *Erkenntnis* cuando era estudiante de posgrado, titulada 'El Giro Cognitivo en la Sociología'. En ésta se mostraban los supuestos epistemológicos y ontológicos de los entonces 'nuevos estudios sociales de la ciencia'. Supongo que Schmitt pensó que yo sometía la sociología a un análisis filosófico, quizá para criticar a los sociólogos o para reforzar las herramientas conceptuales de los filósofos analíticos. De hecho, mi objetivo desde entonces ha sido usar la relativa ausencia de lo social en la epistemología como un síntoma de una ceguera fatal en la filosofía analítica misma. En relación a esto, mi versión de la Epistemología Social ha sido siempre 'revisionista' en el sentido empleado por Peter Strawson para caracterizar el tipo de metafísica (por ejemplo, la de Hegel) que no simplemente describe el mundo a un nivel abstracto (que es lo que creo que la Epistemología Social analítica hace bien), sino que más bien trata de hacernos ver el mundo de una manera novedosa. Traté esta cuestión en el número inaugural de *Episteme*, una revista que originalmente se enfocó a la Epistemología Social analítica, pero que ahora es simplemente una revista de epistemología más, lo que sugiere que los filósofos analíticos conciben a la Epistemología Social como una preocupación relativamente menor.

Quizá la característica más útil de *Socializing Epistemology* es que presenta el conjunto de falsas dicotomías que canoniza para el campo de la 'Epistemología Social analítica': (1) epistemología individual vs Epistemología Social; (2) Epistemología Social descriptiva vs Epistemología Social normativa; (3) Epistemología Social directa vs Epistemología Social indirecta (esto es, el

conocimiento a partir de la experiencia vs el conocimiento vía la deferencia hacia el testimonio experto). A este respecto, todo lo que a mi juicio resulta problemático de la Epistemología Social analítica puede rastrearse en ese libro, y veinte años después, son básicamente las mismas personas (y sus estudiantes) las responsables de propagar esos errores.

Pero, ¿por qué estas dicotomías son falsas? Una simple oración será suficiente para dar cuenta de cada una de ellas: (1) El carácter social del conocimiento no resulta de la suma del conocimiento de individuos; por el contrario, los individuos adquieren sus identidades epistémicas distintivas en términos de formas que ya existían como conocimiento social. Es decir, como vencedores, oponentes o revisores de creencias ampliamente reconocidas. (2) La Epistemología Social es una empresa normativa. No obstante, los epistemólogos sociales analíticos no parecen haber entendido la frase de Kant: El deber implica el poder. Lo que supone que las teorías normativas son como las científicas, en el sentido de que deberían ser construidas para ser empíricamente probadas (es decir, realizables). (3) Mi Epistemología Social ha sido siempre sensible al tipo de sesgos cognitivos asociados con la propia identidad, incluyendo la tendencia a sobrevalorar la experiencia personal y, al mismo tiempo, inferir que otros tendrían experiencias similares a las nuestras si estuvieran en nuestra posición, y por lo tanto, a constituir testigos confiables.

El efecto global de estas tres falsas dicotomías es que la Epistemología Social Analítica tiende a naturalizar la distinción entre lo individual y lo social, ignorando, por tanto, el carácter profundamente construido de dicha distinción. Por lo construido. Quiero decir que aquello que consideramos como la responsabilidad del individuo y la de una entidad colectiva es sujeto de negociaciones políticas y legales, la resolución de lo que un economista podría caracterizar en términos de eficiencia. Por ejemplo: Es sólo a través de una convención social que nos hacemos personalmente responsables de acciones claramente fundamentadas en visiones del mundo o marcos cognitivos adquiridos a través de la familia y los maestros cuando no

teníamos la capacidad de otorgar nuestro consentimiento. Curiosamente, la Epistemología Social analítica no parece encontrar problemática esta característica tan obvia de nuestro dilema epistémico. Por el contrario, da una importancia normativa epistémica a una característica forense de la acción humana. Al simple hecho de que palabras y frases particulares emerjan de la boca y de las manos de individuos particulares. Pero cuando eso sucede, la filosofía, como Elvis, ya salió del edificio.¹

Finalmente, para contrastar un sentido de Epistemología Social que es mucho más iluminador, sin desviarnos tanto de la tradición analítica, considérese a Karl Popper, a quien nunca le preocupó el contenido de las creencias de la gente o incluso si tales creencias eran verdaderas, y menos aún si la gente conocía a otros que probablemente pudieran tener creencias verdaderas en un dominio específico. Por el contrario, Popper simplemente se preocupó por cómo son probadas las creencias y qué acciones son realizadas a partir de esas pruebas. La epistemología, en este sentido, es pública, social y objetiva. Está abierta a la idea de que la gente puede llegar a conclusiones diferentes a partir de las mismas pruebas, dadas sus creencias de fondo. No obstante, la carga de la prueba será distribuida de modo diferente en la medida en que todos avancen en sus respectivas investigaciones. Popper presentó una visión de la Epistemología Social que otorga un gran peso a la comprobación de afirmaciones de conocimiento sin requerir (en contraposición a Kuhn) que todos avancen juntos a la luz de dichas pruebas: La gente se prepara para soportar una mayor carga de la prueba a la luz de la refutación y es libre de continuar con base en ese entendimiento.

¹ Elvis ya salió del edificio. Es una frase que se usa para hacer referencia a la decepción que trae consigo una promesa que no se materializa. La epistemología social analítica habla mucho sobre la distinción entre los aspectos individual y social del conocimiento, pero la distinción termina siendo poco más que sentido común. Se nos promete filosofía, y todo lo que recibimos son tópicos.

2. Creemos que la Epistemología Social en gran medida reproduce la división entre la filosofía continental y la analítica, y que esto resulta tan contraproducente como en otras áreas. ¿Cuál es tu opinión sobre esto?

Primero, déjenme decir que creo que la distinción analítica/continental es una construcción de base estadounidense que se ha propagado globalmente a la par de la hegemonía de la academia norteamericana. En esta construcción, lo «continental» es una categoría residual que, a nivel descriptivo, significa simplemente «de origen de habla no-inglesa». Pero desde luego esto tiene implicaciones normativas. El *telos* de la filosofía analítica es convertir la filosofía en una disciplina autónoma con problemas propios, bien definidos y métodos para resolverlos que, posteriormente, se convierte en un cuerpo de logros acordados. Las palabras paradigma y profesionalización se usan en este contexto.

Sin embargo, para quienes estén familiarizados con la historia de la filosofía, esto parece una perversión del *telos* de la filosofía. La filosofía no es simplemente otra disciplina junto a las demás. Más bien es una heredera secular de la teología, lo que significa que puede operar ya sea como «una disciplina» última o como la última «infra-disciplina». En el primer caso, el filósofo despliega la base para todo el conocimiento con una base disciplinar; en el segundo, el filósofo es el demoledor de todas las transacciones interdisciplinarias.

Mi visión de la Epistemología Social siempre ha tenido como objetivo restaurar esta imagen cripto-teológica en ambas formas: «meta» e «infra». Por un lado, he sido consistentemente partidario de un amplio rango de aproximaciones sintéticas que existen en la filosofía moderna —desde el idealismo al positivismo— que tienen como objetivo la unificación de la investigación; por otro lado, he mantenido el interés a lo largo de mi carrera por la retórica, que se ha centrado primordialmente en las transacciones del conocimiento a través de fronteras disciplinarias. Este entendimiento más expansivo de la filosofía viene instintivamente de los llamados filósofos continentales.

Pero, claro, entrenado como filósofo en la tradición analítica, durante toda mi carrera he ido desaprendiendo mi educación. Un momento crítico se produjo en un seminario de posgrado en la Universidad de Pittsburgh, cuando un profesor me dijo: «Los científicos no te tomarán seriamente como filósofo a menos de que entiendas de ciencia». Encontré esto profundamente perturbador al menos en dos niveles. Primero que nada, los científicos no determinan unilateralmente las agendas de investigación (se involucra a quienes elaboran políticas y éstos frecuentemente tienen sus propias ideas). Más aún, los científicos no necesitan de los filósofos para que les digan cómo hacer ciencia. Sin embargo, los filósofos podrían ser relevantes en el momento de ofrecer dirección a la ciencia. Con los años me he dado cuenta de que muchos filósofos académicos de habla inglesa sufren de un profundo sentido de inseguridad existencial, incluso de auto-destrucción, por el hecho de ser filósofos. ¿Como si los críticos pudieran estar en lo correcto en que, después de todo, todo eso no son más que sandeces de mentes en levitación? Puedo entender por qué la gente puede sentirse atraída por la imagen de la modesta filosofía analítica, que es modesta, pero clara. Aun así, estas personas son endebles que no merecen estar en el campo. Los filósofos no tienen por qué apenarse de su historia, ni siquiera Heidegger.

3. Tu trabajo se ha diversificado en los últimos años: Abarca desde discusiones sobre la historia y la filosofía de la ciencia; el campo de ciencia, tecnología, sociedad (CTS); el papel de la universidad en el siglo XXI, el poshumanismo, la religión. ¿Hay alguna línea que unifique estos temas tan diversos?

Para mí, lo que resulta extraño es por qué los epistemólogos sociales analíticos no se han movido más en estas direcciones.

En el caso de la universidad, mi interés derivó del trabajo que hice sobre Kuhn, sus críticos y sus seguidores. Incluyendo aquellos en los estudios CTS. Ninguno de estos pensadores. No sólo Kuhn y Popper, sino también Bloor y Latour han abordado

seriamente a la universidad como sitio para la producción de conocimiento. Una universidad es mucho más que un conjunto de laboratorios: Tiene también salones. Y, de manera específica, es un lugar en el que la creencia sobre la necesidad de conjuntar ambos en la producción regular del conocimiento es crucial. Esto es lo que Wilhem von Humboldt quería decir con la unidad de la docencia y la investigación. Hay muy poco reconocimiento formal, si es que lo hay, de este *ethos*, ya sea en la historia y la filosofía de la ciencia o en los estudios CTS. No obstante, la universidad se mantiene como una institución particular en su dedicación a la producción del conocimiento tanto para sí misma como para el bien público. Para mí, es imposible llamarse a sí mismo *epistemólogo social* y no mantener la naturaleza de la universidad en el corazón de sus propias preocupaciones.

Sin embargo, una vez que la distintividad de la universidad se considera seriamente, se vuelve igualmente claro que la producción de conocimiento está, en última instancia, al servicio de la construcción de un tipo de identidad humana. Es por esto que los humanistas son correctamente vistos como guardianes del alma de la universidad. Pero qué significa ser humano siempre ha sido objeto de discusión, básicamente entre quienes nos conciben como una unidad con la naturaleza y aquellos que nos conciben como uno con Dios (yo pertenezco a la segunda categoría, aunque mis razones para hacerlo implican concesiones al naturalismo). Una de las pocas características comunes de estas concepciones del ser humano es que su realización completa requiere de algún tipo de *Úsqueda*. *Úproyecto*. En otras palabras, ser humano es progresar hacia un estado del ser significativamente diferente del punto de partida que constituye un tipo de estado del ser *Úaído*. *Úalienado*. *Úncompleto*.

En términos de este supuesto de fondo, el resto de mi trabajo puede ser leído como una defensa elaborada de la siguiente tesis: El camino de la teología Abrahámica al transhumanismo es casi recto, una la traducción secular de nuestro *status* privilegiado divinamente que puede ser completamente realizada con el tipo correcto de conocimiento científico. En corto: La ciencia no refuta a la teología, pero promete hacerlo. Éste es el significado profundo

de la modernidad. Y de la Ilustración que permitió a sus partidarios ser resueltamente optimistas, pese a la cantidad de destrucción que permitieron en el camino, en favor de un proyecto de un futuro glorioso. (Y es mi intención incluir tanto a los partidarios liberales y socialistas de la ilustración entre los destructores creativos del pasado).

Lo que ha impedido que esta ambición progresista se disuelva en pura arrogancia aunque la tentación siempre está presente es un vestigio de la original sensibilidad bíblica; es decir que, en un sentido, estamos tratando de retornar del destierro original de Adán. De hecho, tanto la palabra inglesa *research*, como la francesa *recherche*, sugieren la búsqueda de algo que se ha perdido y olvidado. (Soy consciente, desde luego, de las raíces platónicas de la idea de la *anamnesis*, pero los cristianos fueron los primeros en tomar la idea literalmente). Invoco esta etimología porque para el observador desinteresado, la ciencia casi como la economía capitalista que ha acompañado su desarrollo moderno es capaz de hacer tanto un enorme mal como un enorme bien. Más aún, las dos parecen ir de la mano. La división del trabajo entre la ética y la epistemología como disciplinas normativas en la filosofía analítica ha ocultado el hecho de que los mismos científicos que hicieron tanto para extender nuestros horizontes epistémicos también apoyaron los proyectos más destructivos conocidos por la humanidad. Por supuesto, mientras la historia sea escrita por los vencedores, este punto está sujeto a permanecer escondido.

Por ejemplo: Elogiamos a Einstein por haber recomendado a Franklin Delano Roosevelt (FDR) comenzar el proyecto de la bomba atómica, pero sólo porque nos consideramos a nosotros mismos como beneficiarios de la intervención de Einstein. Sin embargo, un juicio mucho más abarcador uno que Hegel reconocería diría que la habilidad y el deseo de Einstein de influir en FDR era el costo a corto plazo que el mundo tuvo que pagar por el bien imperioso que vino de la promoción de la energía nuclear como la solución no sólo a problemas teóricos importantes, sino también a problemas prácticos. Pese a la creencia de Einstein en la habilidad de Heisenberg para construir una bomba atómica

nazi, había poco entusiasmo de parte de los nazis por dicho proyecto, en gran parte por las mismas razones por las que los ecologistas han rechazado la energía nuclear, a saber, la posibilidad de que los riesgos excedan los beneficios de dicha tecnología. Esta falta de entusiasmo, combinada con el embargo de los aliados de los tiempos de guerra sobre los intercambios científicos, condenó los esfuerzos de Heisenberg. Todo lo que importaba era lograr un fin moralmente aceptable para la Segunda Guerra Mundial. El proyecto de la bomba atómica tendría que interpretarse como una sobre-exaltación paranoica que abrió la caja de Pandora de los temas de seguridad global que caracterizaron a la Guerra Fría. Pero hoy, terminada ésta, encontramos que incluso los ecologistas apoyan el poder nuclear como parte de una estrategia de energía sustentable a largo plazo. Hegel estaría complacido.

4. Desde nuestra perspectiva, tu trabajo se puede caracterizar por tres momentos: 1) En el primero, desarrollas reflexiones relacionadas con el origen de la Epistemología Social como un campo interdisciplinario, una preocupación cercana a los intereses CTS; 2) después, haces análisis sobre la identidad de los epistemólogos sociales y sobre el papel de la filosofía dentro de la academia y más allá de ésta; 3) finalmente, abordas temas más tradicionalmente filosóficos relacionados con la influencia y las consecuencias de la ciencia y la tecnología para la humanidad. ¿A qué audiencias quieres impactar?

Considero a éstos menos como momentos (lo que sugiere distintos periodos en mi pensamiento) que aspectos que siempre han estado presentes, aunque en diferentes grados. Por ejemplo, creo que el campo CTS como un campo autónomo está en declive, en gran medida porque muchos de los académicos más jóvenes que se identifican con el campo tienen contratos a corto plazo o no están especialmente comprometidos con el crecimiento de la disciplina en un contexto universitario. (Están interesados en moverse de un proyecto de investigación fascinante. Esto es,

con fondos a otro). Sin embargo, las ideas basadas en las tesis producidas desde el campo CTS se están filtrando a través del resto de la academia, la política mundial y la sociedad en su conjunto, lo cual en general es un desarrollo positivo. En cualquier caso, hablar del futuro del campo CTS ya no es necesario para abordar preguntas normativas interesantes acerca del futuro de la ciencia y la tecnología en la sociedad. Ese momento ya pasó.

En caso de que lo que dije no sea obvio, considérese lo que las tres luminarias de la CTS Bruno Latour, Harry Collins y Sheila Jasanoff están haciendo últimamente. Latour trata al campo CTS como una plataforma para lanzar una metafísica ontológicamente pluralista que siempre estuvo implícita en su trabajo empírico, pero ahora puede promoverla sin él. Collins básicamente ha retomado una visión que está en el centro de las preocupaciones del campo CTS de la que él fue el principal constructor a saber, la especificidad de la experticia y la ha convertido en un paradigma kuhniano que puede continuarse sin hacer referencia a alguna otra de las preocupaciones tradicionales de la CTS. Finalmente, y quizá de manera más sugerente, Jasanoff aún subraya activamente el significado del trabajo CTS en sus conferencias. Pero en la práctica resulta un ejercicio de *branding*, en el que liga términos como la co-producción y el trabajo de frontera (*boundary work*) a situaciones que son perfectamente comprensibles sin ellos. Uno se queda con la siguiente pregunta: Hablando epistemológicamente, ¿cuál es el valor agregado de la etiqueta CTS en sus explicaciones más allá de la elevada verborrea?

Ahora bien, refiriéndome más directamente a su pregunta: Estoy tratando de llegar a audiencias de la filosofía en su sentido amplio, lo que quiere decir a todos aquellos preocupados por la disposición normativa de la humanidad. Esto incluye a académicos y no académicos, pero evidentemente con esto quiero decir un público razonablemente bien educado. Para mí, ¿cuál es el significado de la vida? Es aún la pregunta filosófica central. Pero también está la interrogante sobre cómo esta cuestión en sí puede ser abordada más efectivamente dentro de la disciplina académica de la filosofía. La Epistemología Social ha constituido mi base, lo

que sin duda refleja mi propio punto de partida en la historia, la filosofía y la sociología de la ciencia. (Deliberadamente elegí el nombre Augusto Comte para la primera cátedra en Epistemología Social por esta razón). Otros podrían seguir el mismo camino por otros medios.

Desafortunadamente, a este respecto la filosofía analítica no ofrece un pasaje fácil. Opera con una concepción sociológica vulgar de la filosofía. Es como si la gente que no sabe mucho de la historia de la filosofía pero que, no obstante, piensa que la filosofía es importante decidiera inventar una disciplina, también llamada filosofía, con un agenda bien establecida y un *modus operandi* que no viola los imperativos epistemológicos de otras disciplinas, de manera que los filósofos pueden ser reconocidos como iguales en el universo de la academia. Llamo a esta visión utilizando una frase que acuñó Quine: sociológica vulgar porque prescribe para la filosofía una receta de construcción de la disciplina, un enfoque que identifica problemas solubles que son únicos en su dominio.

Aquí vale la pena remarcar que ha habido siempre una ambigüedad al pensar la filosofía como una empresa de resolución de problemas que es la carta a la que apela el auto-entendimiento de la filosofía analítica. Por un lado, uno puede pensar en problemas primero en términos de su carácter enfocado y delimitado: esto es, una solución fácilmente reconocible. Un filósofo podría comenzar a trabajar una vez que el problema en este sentido se ha identificado o construido. Antes de ese punto, uno se encuentra en la divagación intelectual. Esto capta la sensibilidad del *positivismo lógico* a la A. J. Ayer, aunque no la sensibilidad positivista cuando el movimiento se basaba aún en Viena. Por otro lado, uno puede pensar el problema simplemente como una subdivisión racional de una tarea filosófica más grande que no puede ser en sí misma reducida a un problema particular. Dos autores que han influenciado mi pensamiento, Karl Popper y Herbert Simon, quienes en otro sentido comparten mucha de la herencia intelectual y disposiciones cognitivas de la filosofía analítica, concurrían en este segundo entendimiento de la filosofía como una empresa de solución de problemas. Ninguno de

ellos desechó las preguntas mayores de la metafísica como poca cosa, no obstante, ninguno pensó que sus respuestas se fundamentaban en el análisis del lenguaje ordinario. Más bien, pensaban que el rol de la filosofía es producir nuevos esquemas para el entendimiento de la realidad que presenta preguntas metafísicas más amplias. Esto llevó a Popper a un pluralismo ontológico (esto es, a sus tres mundos), y a Simon a la inteligencia artificial.

5. ¿Cómo pueden las contribuciones de la epistemología social alcanzar a públicos más amplios que los expertos, específicamente los tomadores de decisiones?

Primero que nada, uno necesita *querer* llegar más allá de los expertos. Pese a que los académicos ocasionalmente apoyan la idea de alcanzar públicos más amplios, en los hechos relativamente pocos están dispuestos a hacer un esfuerzo de buena fe en este sentido. Por ejemplo, los académicos aún no aprecian que los medios masivos imponen obstáculos negociables en la transmisión de las ideas. El número de palabras, la cantidad de tiempo, las fuentes rivales de atención, etc. El tipo de autoridad que permite a los académicos abordar audiencias cautivas de estudiantes y colegas simplemente no existe cuando uno se mueve en los periódicos, la televisión o incluso en Internet. La autoridad académica es desafiada muy fácilmente en estos foros y de maneras muy diversas. De hecho, los encuentros con los medios constituyen para los académicos la prueba más severa de sus credenciales democráticas. Que los académicos tiendan a desechar rápidamente las intervenciones de los medios incluyendo las presentaciones de sus propios trabajos como meras vulgarizaciones sugiere que sus ideas están cercanamente ligadas a un medio específico, como una cátedra de 45 minutos o el arbitraje de un artículo.

Destacaré aún más el punto: Los académicos no pueden contar realmente como intelectuales a menos de que sean capaces de transmitir sus ideas por diversos medios, incluyendo extractos

de música. Lo que uno desee decir acerca de las visiones sustantivas, de Richard Dawkins o Noam Chomsky, por ejemplo, es perfectamente capaz de hacerlo. Más aún: Ellos han establecido una presencia regular a través de medios intelectuales y, si uno de sus artículos o extractos de canciones resulta problemático, existen otros caminos por los que se puede acceder a sus visiones. A veces, los académicos, incluso algunos capaces de comunicarse más allá de los expertos, no entienden que el anclaje con los medios debe sostenerse para contribuir seriamente al discurso público. Además, los académicos deben de volverse hábiles en la capacidad de aplicar su experticia en situaciones en las que quizá necesiten improvisar mucho más, que se localizan fuera de sus zonas epistémicas de confort. El desvío estándar profesional de una duda difícil por parte de un estudiante. ¿Estás haciendo la pregunta incorrecta? No funciona en este escenario. Por el contrario, puede interpretarse fácilmente como evasión, arrogancia o incompetencia (¡y quizá los intérpretes tengan razón!).

Por el momento, los principales obstáculos institucionales para que los académicos lleguen más allá de su experticia son de dos tipos: (1) Existe pocos incentivos en el sistema académico de recompensas para hacer algo más que enseñar a los estudiantes y escribir trabajos técnicos. (2) El entrenamiento profesional de los académicos rara vez involucra a los medios masivos o el entrenamiento del abordaje público. En un palabra, la retórica. Mientras se mantengan estos dos obstáculos, sólo los académicos más aventureros y comprometidos se arriesgarán en adquirir una presencia seria en los medios. Sin embargo, una universidad igualmente aventurera y comprometida puede remover estos obstáculos fácilmente y, así, proveer las condiciones para que florezca el *Homo Academicus 2.0*.