The World of Echo-Beings

El mundo de los entes-eco

Mauricio De la Maza-Benignos

Independent scholar · De la Maza Consulting and Films · Monterrey, Mexico

ORCID: 0009-0004-3880-161X

Essay / Ensayo · First published / Primera publicación: 3 August 2026

Originally published at mauriciodelamazabenignos.com/revista

DOI: 10.5281/zenodo.23964591

License: CC BY-NC-ND 4.0 · © 2026 Mauricio De la Maza-Benignos

Cite as: De la Maza-Benignos, M. (2026). *The World of Echo-Beings / El mundo de los entes-eco* [Essay]. https://doi.org/10.5281/zenodo.23964591

This document contains the English version of the essay, followed by the original Spanish text. / Este documento contiene la versión en inglés del ensayo, seguida del texto original en español.

Abstract

Starting from patterns observed across generations, this essay asks what kind of danger produces caution without war or theology behind it. It sets aside the usual comparisons with the Silent Generation and the Victorians and traces, through the cases of Wilde, Galileo, the Soviet recriminalization of homosexuality, the Cultural Revolution and the Khmer Rouge, a recurring mechanism: a society's need for a visible boundary between the pure and the impure. What distinguishes the present is not the public trial, which is ancient, but the loss of any institution able to close it: surveillance without territory, a judge with no name and a regime with no closure. Under those conditions, self-censorship becomes a rational strategy, a calculation that recurs among young people, language models, journal referees and debates on human population genetics. The essay distinguishes objecting to a method from denying a truth, and traces the vacancy that the platforms came to occupy to the postmodern diagnosis of Lyotard, Foucault and Derrida, whose reconstructions by Rorty, Mouffe and Laclau, and Habermas never reached the same cultural scale. It names the result the echo-being: a form without position that only amplifies whatever resonates loudest, and that favors authoritarianism over deliberative democracy. It closes with a declared personal position: that it is better to lose while playing, and that the essay is written so that the language exists when someone decides to step outside the echo.

Keywords: self-censorship; public shaming; cancel culture; echo-being; postmodernism; Lyotard; puritanism; moral boundary; liberal democracy; authoritarianism

Resumen

A partir de patrones observados entre generaciones, el ensayo pregunta qué tipo de peligro produce cautela sin guerra ni teología detrás. Descarta las comparaciones habituales con la Generación Silenciosa y con los victorianos y rastrea, en los casos de Wilde, Galileo, la recriminalización soviética de la homosexualidad, la Revolución Cultural y los jemeres rojos, un mecanismo recurrente: la necesidad social de una frontera visible entre lo puro y lo impuro. Lo propio del presente no es el juicio público, que es antiguo, sino la pérdida de toda institución capaz de cerrarlo: una vigilancia sin territorio, un juez sin nombre y un régimen sin cierre. En esas condiciones, la autocensura se vuelve una estrategia racional, un cálculo que se repite en los jóvenes, en los modelos de lenguaje, en los árbitros de revistas y en los debates sobre genética de poblaciones humanas. El ensayo distingue entre objetar un método y negar una verdad, y sitúa el vacío que ocuparon las plataformas en el diagnóstico posmoderno de Lyotard, Foucault y Derrida, cuyas reconstrucciones —Rorty, Mouffe y Laclau, Habermas— nunca alcanzaron la misma escala cultural. Llama al resultado ente-eco: una forma sin posición que solo amplifica lo que resuena más fuerte, y que favorece al autoritarismo sobre la democracia deliberativa. Cierra con una posición personal declarada como tal: que es preferible perder jugando, y que el ensayo se escribe para que exista el lenguaje cuando alguien decida salir del eco.

Palabras clave: autocensura; linchamiento social; cultura de la cancelación; ente-eco; posmodernidad; Lyotard; puritanismo; frontera moral; democracia liberal; autoritarismo

The World of Echo-Beings

I have had the privilege of dealing, on the same footing — professional, personal, without the hierarchy that normally separates the one who asks from the one who answers — with real boomers and real centennials. Not the caricature each generation makes of the other from a distance, but the named person, with a history, with the contradictions any individual has and that no generational label captures. That leaves an observation hard to ignore: there are patterns. Not in every individual — no pattern survives contact with a single real person — but in the aggregate, in the same way any trend survives its exceptions without being negated by them.

What follows is an attempt to identify those variables, propose an association between them, and see whether the resulting hypothesis survives comparison with the only thing we have to place a new pattern in context: the patterns that have already occurred before.

There is a comparison that keeps recurring whenever someone tries to place this generation on the map of those that preceded it: it resembles the Silent Generation. Aversion to economic risk, delayed life milestones, a conformism that contrasts with the generation immediately before it — the parallel has real demographic support, and yet something about it feels incomplete as soon as it is stated. The Silent Generation was cautious because it had lived through a war and a depression: the danger that shaped its conduct was external, identifiable, with a name and an end date. There is no war here. One would have to ask, then, whether the resemblance is superficial — the symptoms match, the cause does not — before accepting the comparison as more than a statistical coincidence.

The next comparison that appears, and that partially corrects the first, is the Victorian one. Less sexual activity, less alcohol, an aesthetic of restraint that has begun to be called "new Victorian" without irony. This comparison has an advantage over the last: it does not depend on a war. It depends on a morality. But it breaks down at exactly that point, because Victorianism was a theological morality, and this generation is, by nearly every available measure, less religious than the one that formed it. One can be modest without being puritanical, just as one can keep silent without having anything to confess. If the behavioral resemblance does not come paired with the ideological resemblance supposed to explain it, then Victorianism is not the full answer either — it is, again, a shared symptom with a different cause.

What remains, once the two most-cited explanations are ruled out, is a question neither historical comparison is built to answer: what kind of danger produces caution without needing either war or theology behind it. Because a danger has to exist. Caution does not appear on its own.

It is worth pausing a moment on what it meant, for a Victorian, to have a judge with a name. When Livingstone returned to England after his first expeditions, crowds carried him on their shoulders like a national hero — science, faith, and empire celebrating the same person without feeling any contradiction among the three. Years later, when Stanley finally found him in Ujiji, on the shore of Lake Tanganyika, after months of searching across a continent Europe had barely begun to map, the phrase he uttered — "Dr. Livingstone, I presume" — still works as a joke a hundred and fifty years later precisely because it encapsulates that certainty: in the middle of nowhere, surrounded by a world he did not recognize, Stanley knew exactly who stood before him, and the entire world that read the news also

knew how to grade the scene. There was a bishop, or the moral equivalent of a bishop, capable of saying with unquestionable authority what was heroic, what was sinful, and who deserved to be carried on shoulders. The authority could be unjust, colonial, blind to itself in ways that are obvious today — but it was an authority, with a name and an investiture, and that meant the verdict, once issued, stayed still.

The same apparatus that carried Livingstone on its shoulders imprisoned Oscar Wilde. In 1895, a tribunal found him guilty of "gross indecency" under an 1885 law that criminalized any intimate act between men, and sentenced him to two years of hard labor — the maximum penalty allowed. That the process had a form does not make the conviction any less brutal, and it is worth saying so directly before going further: the law was an institutionalized mob-shaming, a social lynching dressed in a robe and a case file. Wilde did not escape the judgment of the crowd by having a judge preside over his trial; he received exactly the same judgment, only sealed with the authority of the State. What the legal form contributed was not justice — there was none — but traceability: a specific statute, a named tribunal, a recorded sentence, two years, not one more, no matter how long the scandal ran in the press. The injustice of the conviction matters here for a different reason than the injustice itself: it demonstrates that the problem was never the existence of a judge. It was, always, the kind of judge.

The mark that activates this mechanism does not have to be sexual conduct. Two and a half centuries before Wilde, the same structure — a named institution, a specific charge, a filed sentence — condemned Galileo for holding that the Earth moved around the Sun. The Holy Office declared him "vehemently suspected of heresy" in 1633, forced him to recant on his knees before the cardinals, and sentenced him to house arrest for the rest of his life — a sentence, unlike Wilde's, with no end date: he died under that sentence nine years later, nearly blind, having finished in captivity the work that would lay the foundations of Newton's physics. The mark here was neither the body nor desire. It was a mathematical conclusion the institution deemed incompatible with its own boundary between the thinkable and the heretical. The mechanism is identical to the one that condemned Wilde — a society that needs a visible line between what it tolerates and what it expels, and an exemplary case to make that line visible — but the mark shifts according to which transgression each era needs to flag: the body in Victorian England, the idea in Counter-Reformation Rome. Neither conviction is justified by having a form. But the form — the statute, the tribunal, the record — is the one thing, in both cases, that the present lost entirely, and losing it did not make any punishment that still occurs without it any more just. It simply made it bottomless. Galileo demonstrates what Wilde alone could not: that the mark activating the mechanism is interchangeable. The body, the idea — anything will do, as long as it can trace the line.

It is worth pinning down exactly what Wilde and Galileo lost, and what else they lost, because these are two different things and it helps not to blur them. What they first lost was the formal trial: an institution, a charge, a recorded sentence, with a fixed term or without one. What they lost next — before the tribunal, in parallel to it, and long after the sentence had been served — was the public trial: the press that turned Wilde's private life into spectacle, the crowd that convicted him outside the courtroom with the same certainty as inside it; the intellectual isolation that surrounded Galileo even after European science, in private, already suspected he was right. That second trial is not new. It is as old as the bonfire that burned before any enlightened tribunal existed to replace it. What is new is the relationship between

the two. Before, the public trial ran in parallel to an institution that, sooner or later, absorbed the case and closed it — with a just or unjust sentence, but a sentence nonetheless. Today the public trial runs in parallel to nothing. There is no institution to intercept it, not even an unjust one. It runs alone, and that is why it never ends: there is no file to close, because there was never a file to open.

There remains one more precision before leaving the nineteenth century behind, because the mechanism that condemned Wilde did not depend on Victorian theology, and confusing these two forms of puritanism is what made it seem, paragraphs ago, that the comparison between this generation and the Victorians broke down. There is a puritanism that is simply an excess of behavioral restriction, and there is a theological puritanism in the strict sense — dogma, church, sin named in scripture — and these are different things, even though they share the same word. What condemned Wilde was not, at bottom, the doctrine of a particular church: it was the structural need of a society that organizes its moral cohesion around a visible boundary between the acceptable and the unacceptable, and that therefore needs, from time to time, an exemplary case to make that boundary visible to everyone. Behavioral restriction does not need dogma to generate that need. It is sufficient on its own.

This reopens, rather than closes, the question with which this section began. The Victorian parallel had been dismissed because this generation is, by nearly every available measure, less religious than the one that shaped it — but that objection only holds against theological puritanism, not against behavioral puritanism. A society can restrict its conduct as much as the Victorians did, or more, without needing any theology to sustain it, and still generate the same structural need: a boundary, and someone to cross it in public so everyone else knows exactly where it has been drawn.

The proof that the mechanism does not depend on God, in any sense, either to switch on or to switch off, lies in the very century that abolished God by decree. The Soviet Union decriminalized homosexuality in 1917, as part of the revolutionary principle of dismantling tsarist morality. Sixteen years later it criminalized it again — not as sin, but as a political threat. According to historian Dan Healey, the regime's first public explanation came in an article by Maxim Gorky, published simultaneously in Pravda and Izvestia in May 1934, that linked homosexuality to fascism. The most officially atheist regime of the twentieth century produced the same instrument as Victorian England, with the same structural objective: a visible boundary between what the social body tolerates and what it expels, sustained without needing any sacred scripture at all, only the need of ideological purity to appear pure to itself. And a religious society can do exactly the opposite: hold, from its own doctrine of free will, that judging others' conduct is not its business, because judgment belongs to some other authority that is not the community. The variable that produces the injustice, then, is neither the presence of God nor his absence. It is the need for the boundary — and that need can be dressed in theology, in State science, or in neither. The mechanism survived the change of religion because it never depended on religion.

The mark that defines the boundary, moreover, does not have to be sexuality or an idea, and it can intensify until it loses any form of containment. In China's Cultural Revolution, the campaign against the "Four Olds" — old ideas, old culture, old customs, old habits — turned thought itself into the mark of impurity: intellectuals, teachers, anyone who represented continuity with the past, were subjected to public denunciation sessions where they were made to confess crimes most had not committed, before

crowds that combined accusation and punishment into a single act. In Khmer Rouge Cambodia, a few years later, the mark came to be, according to survivor testimony, a pair of glasses: wearing them was evidence of being able to read, being able to read was evidence of being an intellectual, and being an intellectual was sentence enough. In both cases, something disappears that even the most unjust of the earlier processes still preserved: the interval between accusation and punishment. Wilde had, at least, weeks between arrest and conviction; Galileo, months between summons and sentence. In the Chinese struggle session, or at a Cambodian checkpoint where a pair of glasses was spotted, the accusation and the execution of the punishment are the same instant. There is no file, because there is no time in which a file could exist. China and Cambodia show the far end of the spectrum: what happens when the boundary stops needing any interval at all between suspicion and sentence. And they show something else, which none of the earlier cases had shown yet: the cost does not stop at individual injustice. Of seven hundred twenty-five Cambodian university professors, fifty survived. Of twenty-one thousand primary school teachers, just over two thousand seven hundred survived. The medical school closed entirely. It was not only that an injustice was committed against thousands of named people. It was that, in four years, the accumulated capacity of generations to sustain an institution — any institution, good or bad, capable of fixing a verdict — was destroyed. The country had to rebuild its education system almost from nothing, with the few teachers who remained. When the boundary between the pure and the impure radicalizes enough, it does not only kill whoever crosses it. It kills the very possibility that someone capable of drawing it with judgment will exist afterward.

The debate itself — who had truly found the source of the Nile, Speke with his Lake Victoria or Burton with his methodical skepticism — had the same texture as any dispute today: two convinced men, a divided public, crossfire accusations of bad faith and incomplete data. The Royal Geographical Society scheduled the public debate for September 1864. Speke died the day before, out hunting partridge, under circumstances never fully clarified; the rumor immediately spread that he had shot himself rather than face Burton in front of the hall. The rumor is probably false. That it arose and persisted says something real, in any case, about the temperature of those disputes: they were no less visceral than today's, carried no less ego, produced no less suspicion between camps. It was, in a literal sense, the internet of its era — the same urgency to be right in public, the same crowd of non-expert spectators taking sides.

What changes is not the intensity of the conflict. It is its architecture. The Speke-Burton debate had a clear teleology: geographic science understood itself as an accumulation toward the complete truth of the map, and whoever won the debate did not win only prestige — they resolved the problem for everyone who came after. It also had an epistemology with explicit rules — field evidence, measurement, corroborated testimony — and an ontology of authority that, however uncomfortable today, was clear: science as decided by societies like the Royal Geographical, validated by men invested with credentials and class, was what fixed the verdict. Science was not one input among others. It was the arbiter.

That architecture is still in place, but with one piece moved. Science continues to solve the world's problems — that has not changed, and it would be a nostalgic error to think otherwise — but it stopped being an arbiter and became a source. The difference is structural: an arbiter decides who is right and

closes the case; a source provides knowledge that anyone can use, ignore, or distort, with no geographical society left invested with the authority to fix the outcome. And knowledge itself, correctly, stopped depending on the prestige of whoever states it: one no longer needs to be a Victorian explorer with a surname and a funded expedition for an observation to count. Anyone can generate it — intelligent, trained, but ordinary, without investiture — and that is a real improvement over the previous system, not a loss. What was lost was not the quality of knowledge. It was the institution that, at the end of the debate, said enough, the discussion ends here, this is what we now know.

Every conflict before this one, over the last hundred and fifty years, had territory. Not always physical territory — sometimes a neighborhood sufficed, a denomination, one side of a wall — but a boundary the body could cross or avoid crossing. The enemy, though invisible most of the time, had a place where he was not: not at your table, not in your church, not on your street. That geographic certainty, however minimal, allowed for something now missing: an unwatched zone, a moment of the day when one did not have to ask which side one was standing on.

That boundary does not exist for anyone who grew up with a phone in hand. The colleague who laughs at the same joke in the morning can be, by the afternoon, the one flagging the wrong word that makes you a suspect. No line was crossed to turn ally into accuser: there was never a line, because friend and enemy share the same channel, sometimes the same person, with no warning that the ground had shifted. What changed was not the interlocutor. It was the angle from which someone suddenly decided to look at him.

It is worth resisting an easy temptation here, because the mistake would misdiagnose the whole system: thinking today's influencer occupies the place of the Victorian bishop. He does not. The bishop had the authority to close the case — his word, or that of the institution he represented, was the point where judgment stopped. The influencer closes nothing. He amplifies. He is the exemplary parishioner, not the judge: the person who publicly models correct conduct and, with the same gesture, flags incorrect conduct, but with no authority to declare the case resolved. Closure — if anything resembling closure exists today — is produced by no single person and no institution. It is produced by the sum: thousands of individual reactions, the algorithm deciding what to amplify, reputational fear distributed across everyone watching without participating. The influencer did not replace the institution. He is part of an architecture that no longer needs one.

That finding forces a return to the two precedents already dismissed, not to resurrect them whole, but to see what fragment of each survives. The Victorian feared a judge with a name: the parish priest, the neighbor who did attend church when he did not. He knew, precisely, whom to watch out for. The Cold War inhabitant feared the infiltrator — the neighbor who might be a communist without looking like one — and there the fear starts to approach what is described here: a danger with no fixed face, that could be anywhere. But even McCarthyism, the most paranoid version of that suspicion, had an apparatus that, at some point, fixed a verdict: a committee, a list, a hearing. The accused could deny, appeal, be cleared or convicted, and once the case was resolved, it was resolved.

Here there is no committee. The verdict is dictated by no stable institution, but by the last twenty-four hours' attention cycle — which has no appeal, because there is no fixed authority to appeal to, and no

memory, because the same clip that condemns you today can be forgotten tomorrow or revived three years from now, with no narrative logic to explain why then and not before. It is surveillance without territory, exercised by a judge with no name, under a regime with no closure. And faced with a danger with those three features, the question that closed the previous section already has a partial answer: it does not take war or theology to produce permanent caution. It only takes punishment being possible at any moment, coming from anyone, with no statute of limitations.

One question remains, and it is the one that truly matters: faced with a system with those characteristics, what is the rational course of conduct?

There is no need to invoke any generational trait to answer it. It is enough to model the problem as any agent would who calculates the expected return of an action before taking it. If public exposure carries a constant probability of punishment, if that punishment can be disproportionate to the offense, and if no institution limits its duration or its reach, then public exposure stops being a reasonable bet, no matter how great the prize if it goes well. It is not that the risk is high. It is that the risk cannot be calculated, and a risk that cannot be calculated is not managed with more care: it is avoided entirely.

This forces a return, with this new tool, to the Victorian comparison that opened the whole section. Less sexual activity, less alcohol, an aesthetic of restraint — the data does not change, but the explanation does. This generation does not need to have adopted a restrictive moral code out of conviction, religious or aesthetic, to produce those numbers. It is enough that it understood, with the same clarity a rational agent brings to any incentive system, that silence and invisibility reduce exposure surface in an environment where any gesture can become evidence. This is not a modest generation. It is a generation that calculated well.

This reinterpretation would carry little weight if it applied only to the conduct of young people in front of a camera. What gives it force is that the same calculation appears, with the exact same structure, in domains that have nothing to do with one another and share no generation, age, or digital culture.

A language model trained to avoid answers that could be misused behaves, faced with a question about differences between human groups, exactly like the young person in front of the camera: not because it lacks the information, but because the expected cost of saying something exploitable by a bad-faith reader outweighs, in the calculation its training imposed, the benefit of telling the complete truth to a competent reader. A referee at a scientific journal rejects a taxonomic description grounded in a valid morphological trait, not because the trait is misused, but because demanding an additional molecular marker — even when the journal does not require it as editorial policy — is the cheapest way to appear rigorous to a community that learned to distrust morphology after real but isolated cases of cryptic species. And a conversation about human population genetics closes before it opens, not because the science lacks solid, well-replicated findings — lactase persistence, high-altitude adaptation, malaria resistance, differential drug metabolism — but because any statement about population difference risks being read, outside its methodological context, as a reincarnation of nineteenth-century scientific racism.

The three cases share the same structure, and it is worth naming it precisely before going further, because the argument's validity depends on that precision, or it collapses into a generic defense of

saying anything without measure. There is a difference between objecting to a method and denying a truth, and the three retreats just described are born from confusing the first with the second. Objecting to a method is legitimate: demanding molecular markers where there is well-founded suspicion of cryptic speciation, demanding nuance where the evidence is weak, demanding that a statistical generalization not be read as a verdict on the individual. Denying a truth is something else: it is that no amount of evidence, however solid, is enough for the conclusion to be stated, because the veto does not depend on the data but on the topic. Science corrects itself with more evidence. Censorship corrects itself with nothing, because it was never an argument about evidence — it was, from the start, an argument about who benefits from something being known.

There is a way to object to a method without that objection turning into a veto on anyone else, and it is worth describing because it marks the exact limit of what is being defended here. Someone can reject, out of personal conviction, any animal experimentation to cure a serious human disease — even if the two conditions that would make that experiment defensible under any utilitarian calculation were met: that the expected result justifies the cost, and that no less cruel alternative method exists. That person is not denying that the disease should be cured. They are denying one specific path to the cure, and exercising that denial over their own conduct — they do not experiment, do not participate, do not fund — without escalating it into coercion against those who think differently. They do not go out and burn down laboratories. A method objection, to be legitimate, takes that form: it is declared, it is limited to one's own conduct or to a transparent policy known in advance, and it lets the truth keep circulating through other channels. The referee who demands DNA without justification is not in that position. He is imposing, with no declared mandate, his personal preference over someone else's work — and calling it rigor.

There remains, however, a counterargument that deserves to be taken seriously, because it does not depend on the censored conclusion being false, but on its being true and exploitable. Science has a self-correction mechanism: a misused trait is refuted with more data, a flawed paper is retracted, a false hypothesis dies by falsification, all within a review circle that can digest error over time. A conclusion about human groups, once released into public discourse, has no such containment circuit. It escapes the technical channel into the political, the media, the public-policy channel, where it no longer competes with other papers but with headlines and with the confirmation bias of whoever reads it without the context that supported it. And if someone uses it to justify an exclusion, the damage occurs before any correction can move that fast. Under that logic, the filter does not doubt the competent scientist's methodology: it doubts what happens to the truth once it leaves that scientist's control and reaches the worst possible reader, multiplied by millions.

It is a real argument, and it is not resolved by showing it to be exaggerated. It is resolved by noting that it makes the same mistake already identified in Wilde and in Galileo, only in reverse. Wilde and Galileo lost the formal trial because a named institution decided that their conduct or their idea crossed a boundary society needed to defend. The irreversible-harm argument proposes, with better intentions, the same structure: an authority — human or algorithmic — decides in advance, with no regard for the evidence of the particular case, that a certain conclusion cannot circulate, because the worst possible use outweighs the best possible reader. The legitimate method objection — asking for markers where there

is real suspicion, asking for nuance where the evidence is weak — does not need that categorical veto. It needs, like the person who refuses animal experimentation, to be exercised over one's own conduct and declared with transparency: here is a risk of misuse, here is the context needed to read it correctly, here is where what this channel can responsibly sustain ends. What it cannot do, without becoming the very thing that condemned Wilde and Galileo, is withdraw the entire conclusion from discourse, as if the problem were that the truth exists, rather than the channel, the audience, or whoever chooses to misread it.

With this, the young person who does not speak up, the model that evades, the referee who demands one more marker, and the essay that stops short of naming a population difference cease to be four separate phenomena and reveal themselves as a single rational response to a single architecture: punishment possible at any moment, disproportionate, with no institution to contain it and no date to close it. The question that remains open is no longer why they retreat. It is where, in the first place, the idea came from that it is no longer necessary — or even possible — to hold a position with any claim to validity before others.

The obvious answer is technological: the phone, the platform, the attention algorithm. But the obvious answer leaves something unexplained. Technology can build the channel through which unchecked judgment flows — it cannot, on its own, explain why no one felt entitled to stand in front of that judgment and say it was wrong. Something prior to the platform is needed: a reason why holding one's own position, with a claim to public validity, stopped feeling like something one could do in earnest.

That reason has a name and a date, and it is worth stating it precisely before the argument turns into an easy attack on three French philosophers. In 1979, Jean-François Lyotard defined the postmodern as incredulity toward metanarratives — and the metanarrative his book attacks most sharply is that of progressive emancipation: the Enlightenment, Marxism, science understood as an accumulation toward ever-greater human liberation. This is not a minor or capricious critique. It is, formally speaking, the death certificate of teleology: the idea that history moves toward some place, and that this place, though unreachable, serves as a compass. Michel Foucault, by a different route, arrives at a related conclusion: every regime of knowledge carries its own regime of power, so there is no neutral advance toward greater freedom, only the substitution of one form of discipline for another — from the scaffold to surveillance, which is not better, only different. It is genealogy, not teleology. And Jacques Derrida closes the triangle from the philosophy of language: to deconstruct is not to propose, and it is, by design, reluctant to fix any positive position, because fixing one would reintroduce exactly the kind of stable center his method exists to dismantle.

It is worth resisting here the temptation to turn this into an attack on three thinkers, because that would be as imprecise as the very error Foucault himself taught us to detect. None of the three lacked conviction. Foucault was an activist until the end of his life; Derrida held firm political positions on apartheid, on immigration, on forgiveness. The correct criticism is not that these were men without positions of their own. It is that their theoretical apparatus, applied rigorously, leaves no transferable tool for anyone else to hold a public position with a claim to validity — because the apparatus itself was designed to show that such a claim, in any mouth but their own, is suspect by definition. Missing the

metanarrative, they would say, is precisely the symptom that needed curing, not something lost. But a diagnosis is not a treatment, and that distinction — so simple it is easily forgotten — is what separates what Lyotard did from what culture later did with what Lyotard wrote.

There is a precise way to say this last part, one that comes from a place with nothing to do with continental philosophy. Knowing that a species is the wrong species for what one was looking for says nothing, yet, about how to keep it from going extinct. Diagnosis and treatment are different questions, and it helps not to confuse them even when the diagnosis is correct. Lyotard, Foucault, and Derrida made a diagnosis — sharp, defensible, and in more than one respect still valid today. They did not make, nor did they claim to make, a treatment. The error was not theirs. It belonged to the culture that absorbed the diagnosis without seeking out, with equal energy, those who did try to build something afterward.

And there were those who tried. Richard Rorty proposed an ironic liberalism: abandoning the claim to universal truth while preserving solidarity as a practical project, sustained without needing a metaphysical foundation to justify it. Chantal Mouffe and Ernesto Laclau proposed agonistic pluralism: a post-foundational politics capable of sustaining legitimate democratic conflict without needing any teleology behind it. Jürgen Habermas, who is not postmodern and argues directly against all three, defended modernity as "an unfinished project" against its postmodern critics, and responded by reconstructing communicative reason as a procedural substitute for the lost teleology. None of the three responses ever reached the cultural scale of the question they were answering. That gap in reach — not in time, in scale — is the missing piece of this argument. Incredulity toward metanarratives took two or three decades to become diffuse common sense, breathed without citation, in a generation that never read Lyotard yet says, without knowing it, exactly what Lyotard wrote. The responses — Habermas, Rorty, Mouffe and Laclau — never left the seminar room. Demolition became popular culture. Reconstruction stayed in the footnotes.

The vacuum left behind, then, is not a spontaneous vacuum of the digital age. It is ground that was cleared half a century ago, and that the platform — the phone, the algorithm, the attention cycle — arrived later to occupy, not because it created that vacuum, but because it found a space already abandoned by anyone willing to defend the claim of being right in front of others. The controllerless architecture described in the previous section did not need to defeat any position that was being held. It arrived at a place that was already vacant.

It is worth naming precisely what occupies that place, because it is not the same as the relativism it is often confused with. An ideal, properly held, functions as a compass: it orients without promising arrival, and its value does not depend on reaching it. When a culture stops understanding it that way and starts treating it as a destination, failure to arrive reads as failure of the ideal itself, and what follows is not the adoption of a different ideal, but the abandonment of the very claim to have one. What remains, then, is not a new position. It is a shape with no position: a being that holds nothing of its own, that only returns, amplified, whatever resonates loudest nearby at any given moment — friend in the morning, accuser by afternoon, with nothing having changed except which echo happened to be in fashion that hour. Calling it relativism grants it too much: the relativist still holds a position, even if it is that all

positions are equally valid. The echo-being holds none. It resonates.

What remains is to ask who wins when an entire society begins to behave this way, and the answer requires no new hypothesis: it follows, with the same logic already used to explain the retreat, from the properties of the echo-being itself.

A being that holds no position does not compete in the marketplace of ideas — it has nothing to compete with. It competes, without meaning to, in the marketplace of amplitude: whoever manages to be the strongest, most consistent, best-coordinated signal nearby wins, not whoever has the best argument. And there a structural advantage appears that no relativism explains but the definition of the echo does: authoritarianism does not need to persuade the majority of echoes one by one. It only needs to be the most disciplined source of noise in the environment. It does not compete on argument because it does not need to — it competes on volume, on repetition, on message coordination, three things a centralized apparatus can always sustain better than a fragmented field of individuals who have each, separately, already given up holding anything at all.

Liberal democracy, by contrast, never had that advantage because it never needed it: it depends, to function, on citizens capable of holding even a minority position, of tolerating disagreement without needing to crush it, of deliberating rather than resonating. An echo-being cannot do any of that. It does not deliberate. And a system made of beings that do not deliberate does not choose between alternatives — it is moved by whoever shouts with the most discipline. It does not take a Napoleon or a charismatic demagogue for this to happen. It only takes being, without interruption, the most consistent signal source in a field of echoes with no identity of their own to defend.

It is worth not closing this section on the easy slope toward pessimism, however, because the available evidence does not support a necessarily terminal ending, and there is a biographical reason, not only a theoretical one, to say so. Anyone born in 1970 in a country ruled by single-party authoritarianism did not read about the transition toward something more democratic: they lived it. That means the cycle — a society of echoes ceding ground to opportunistic authoritarianism — is not, by definition, a final state. It is a phase that holds only as long as the collective exhaustion of holding one's own positions lasts, until the cost of authoritarianism — which sooner or later collects something: stagnation, visible repression, corruption that can no longer be denied — once again produces people willing to hold an ideal as a compass, not as a promise of immediate arrival.

The question this section leaves open, and that no available argument answers yet, is whether this time the cycle runs at the same speed as the last one. The architecture of the echo-being is new; there is no precedent for how long it takes a system with no territory, no fixing institution, and no memory to exhaust itself, nor for whether that same absence of memory — which today accelerates arbitrary punishment — could, at some point, also accelerate the forgetting of whoever governed and the return of whoever was right. There is no honest way to answer this yet. Only to leave the question posed with the precision it deserves.

Before anything else, one last confusion needs to be avoided. Describing the architecture of punishment is not the same as defending it. If this historical journey suggests anything, it is exactly the opposite: contemporary societies did not abandon puritanism. They redistributed it. They replaced the named

judge with diffuse surveillance — faster, less predictable, and, for that very reason, more invasive.

My own preference points in the opposite direction. I find no special virtue in restricting human experience when that experience takes place between consenting adults acting within the law. A truly liberal society does not need to administer other people's pleasure. It needs to protect people's freedom to pursue it, without turning every private choice into a public examination of virtue.

The paradox is that a culture that thinks of itself as increasingly free has ended up expanding the territory of moral judgment. The sins changed, not the impulse to find them. The judges changed, not the need to judge. The result is not a more tolerant society than the Victorian one. It is a society that watches in a different way.

Everything above is analysis, and the analysis can stand on its own, with no opinion of mine on top of it. But there is one opinion that does not belong to the analysis, and it is worth marking it as such, rather than letting it seep in disguised as an objective conclusion: I am not worried about how this ends. I will not see the outcome, good or bad. The people who will live to one hundred and ten are being born right now, and the full arc of this cycle — whether it accelerates, whether it reverses, whether it finds some new way to close — belongs to them, not to me.

What I can say, without fear of being wrong, is smaller and more stubborn than any forecast: those who do not self-censor have more fun. I prefer glam rock and its excesses to well-calculated prudence. I prefer social resistance, with all its excess, to the comfort of meaning nothing to anyone. I prefer clear uncertainty — the kind that knows it is uncertain and holds its ground anyway — to the rudderless ship that drifts on calm water, never risking sinking because it never risks arriving either. This essay's analysis says that silence is, under certain conditions, the rational strategy. This does not contradict that. It only adds that, even if it were the correct move, I would rather lose while playing.

Before continuing, one more reading this text might invite without meaning to needs to be cut off at the root. The analytical precision applied to the boundary between the pure and the impure may sound, unless stated otherwise, like the voice of someone who needs to be taken for virtuous. That is not the case.

And that honesty demands one final precision, the one that closes the entire argument: nothing said in this last stretch claims to describe an objective phenomenon. It is a position, formed out of a particular biography — having grown up in an authoritarian country, having understood early that an ideal is a compass and not a destination — and it is declared as such, with no request that anyone else adopt it as if it were law. Rebelling against the world of echo-beings requires exactly this: holding a position knowing it is one's own, not imposed, and holding it anyway.

Left, finally, is the question of who this is written for. Not to correct someone who is twenty years old today and has already learned, with every reason on their side, to calculate the risk of every public gesture. That calculation is not reversed by an essay. It is written, instead, with the same logic of latency that explained why it took Lyotard three decades to become common sense: so that the blueprint exists, somewhere in an archive, for when someone — within forty years, maybe less — decides to do what was done here with the authoritarianism of 1970. Look back. Find the language someone left behind.

Use it to step outside the echo.

References

Criminal Law Amendment Act 1885 (48 & 49 Vict. c. 69), s. 11. United Kingdom.

Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit.

Engelstein, L. (1995). Soviet policy toward male homosexuality: Its origins and historical roots. *Journal of Homosexuality*, 29(2–3), 155–178. https://doi.org/10.1300/J082v29n02_06

Finocchiaro, M. A. (Ed. & Trans.). (1989). *The Galileo Affair: A Documentary History*. Berkeley: University of California Press.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

Habermas, J. (1981). Modernity versus postmodernity [Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, 1980]. *New German Critique*, 22, 3–14.

Gorky, M. (1934, May 23). Proletarskii gumanizm [Proletarian humanism]. *Pravda*, no. 140; *Izvestiia*, no. 119.

Healey, D. (2001). *Homosexual Desire in Revolutionary Russia: The Regulation of Sexual and Gender Dissent*. Chicago: University of Chicago Press.

Jeal, T. (2011). *Explorers of the Nile: The Triumph and Tragedy of a Great Victorian Adventure*. New Haven: Yale University Press.

Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit.

McConnell, A. (2024). “Tragic presentiments”: Maksim Gor'kii and the invention of Soviet humanism. *Slavic Review*, 83, 300–317. https://doi.org/10.1017/slr.2024.376

MacFarquhar, R., & Schoenhals, M. (2006). *Mao's Last Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mouffe, C. (2000). *The Democratic Paradox*. London: Verso.

Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ross, R. R. (Ed.). (1987). *Cambodia: A Country Study* (3rd ed.). Washington, DC: Federal Research Division, Library of Congress. Section “Education”.

Stanley, H. M. (1872). *How I Found Livingstone*. London: Sampson Low, Marston, Low, and Searle.

USC Shoah Foundation. *Cambodian Genocide* [Historical context]. IWitness. https://iwitness.usc.edu/appdata/historicalcontext/en/Cambodian_Genocide.pdf

Versión original en español

El mundo de los entes-eco

He tenido el privilegio de tratar, en el mismo plano —profesional, personal, sin la jerarquía que normalmente separa a quien pregunta de quien responde— a boomers de verdad y a centennials de verdad. No a la caricatura que cada generación hace de la otra desde lejos, sino a la persona con nombre, con historia, con las contradicciones que cualquier individuo tiene y que ninguna etiqueta generacional captura. Eso deja una observación difícil de ignorar: hay patrones. No en cada individuo —ningún patrón sobrevive al contacto con una sola persona real— pero sí en el agregado, de la misma forma en que cualquier tendencia sobrevive a sus excepciones sin negarlas.

Lo que sigue es el intento de identificar esas variables, suponer asociación entre ellas, y ver si la hipótesis resultante sobrevive a la comparación con lo único que tenemos para poner un patrón nuevo en contexto: los patrones que ya ocurrieron antes.

Hay una comparación que se repite cada vez que alguien intenta ubicar a esta generación en el mapa de las que la precedieron: se parece a la Generación Silenciosa. Aversión al riesgo económico, hitos vitales retrasados, un conformismo que contrasta con la generación inmediatamente anterior — el paralelo tiene sustento demográfico real, y sin embargo algo en él se siente incompleto apenas se enuncia. La Generación Silenciosa fue cauta porque había atravesado una guerra y una depresión: el peligro que moldeó su conducta era externo, identificable, con nombre y fecha de término. Aquí no hay guerra. Habría que preguntarse, entonces, si el parecido es de superficie —los síntomas coinciden, la causa no— antes de aceptar la comparación como algo más que una coincidencia estadística.

La siguiente comparación que aparece y que corrige parcialmente a la primera es la victoriana. Menos actividad sexual, menos alcohol, una estética de recato que ha empezado a llamarse "new Victorian" sin ironía. Esta comparación tiene una ventaja sobre la anterior: no depende de una guerra. Depende de una moral. Pero ahí mismo se rompe, porque el victorianismo era una moral teológica, y esta generación es, en casi cualquier medición disponible, menos religiosa que la que la formó. Se puede ser recatado sin ser puritano, del mismo modo que se puede guardar silencio sin tener nada que confesar. Si el parecido conductual no viene acompañado del parecido ideológico que se supone que lo explica, entonces el victorianismo tampoco es la respuesta completa — es, otra vez, un síntoma compartido con una causa distinta.

Lo que queda, descartadas las dos explicaciones más citadas, es una pregunta que ninguna de las dos comparaciones históricas está diseñada para responder: qué tipo de peligro produce cautela sin necesitar ni guerra ni teología detrás. Porque un peligro tiene que existir. La cautela no aparece sola.

Vale la pena detenerse un momento en lo que significaba, para un victoriano, tener un juez con nombre. Cuando Livingstone regresó a Inglaterra después de sus primeras expediciones, las multitudes lo cargaron en hombros como a un héroe nacional —la ciencia, la fe y el imperio celebrando a la misma persona sin sentir contradicción entre las tres. Años después, cuando Stanley finalmente lo encontró en Ujiji, a orillas del lago Tanganica, después de meses buscándolo por un continente que Europa apenas

empezaba a cartografiar, la frase que pronunció —"Dr. Livingstone, supongo"— sigue funcionando como chiste ciento cincuenta años después precisamente porque encapsula esa certeza: en medio de la nada, rodeado de un mundo que no reconocía, Stanley sabía exactamente a quién tenía enfrente, y el mundo entero que leyó la noticia sabía también cómo calificar la escena. Había un obispo, o el equivalente moral de un obispo, capaz de decir con autoridad incuestionable qué era heroico, qué era pecado, y quién merecía ser cargado en hombros. La autoridad podía ser injusta, colonial, ciega a sí misma en maneras que hoy resultan evidentes —pero era una autoridad, con nombre y con investidura, y eso significaba que el veredicto, una vez emitido, se quedaba quieto.

El mismo aparato que cargó a Livingstone en hombros encarceló a Oscar Wilde. En 1895, un tribunal lo declaró culpable de "grave indecencia" bajo una ley de 1885 que criminalizaba cualquier acto íntimo entre hombres, y lo condenó a dos años de trabajos forzados —la pena máxima permitida. Que el proceso tuviera forma no hace la condena menos brutal, y conviene decirlo así de directo antes de seguir: la ley era una funa institucionalizada, un linchamiento social al que se le dio toga y expediente. Wilde no escapó del juicio de la multitud por tener un juicio con juez; tuvo exactamente el mismo juicio, solo que sellado con autoridad del Estado. Lo que la forma legal aportó no fue justicia —no la hubo— sino trazabilidad: un artículo específico, un tribunal con nombre, una sentencia registrada, dos años, ni uno más, sin importar cuánto durara el escándalo en la prensa. La injusticia de la condena importa aquí por una razón distinta a la injusticia misma: demuestra que el problema nunca fue la existencia de un juez. Fue, siempre, el tipo de juez.

La marca que activa ese mecanismo no tiene que ser la conducta sexual. Dos siglos y medio antes de Wilde, la misma estructura —institución con nombre, cargo específico, sentencia archivada— condenó a Galileo por sostener que la Tierra se movía alrededor del Sol. El Santo Oficio lo declaró "vehementemente sospechoso de herejía" en 1633, lo obligó a abjurar de rodillas ante los cardenales, y lo condenó a arresto domiciliario por el resto de su vida —una sentencia, a diferencia de la de Wilde, sin fecha de término: murió bajo esa condena nueve años después, casi ciego, habiendo terminado en cautiverio la obra que sentaría las bases de la física de Newton. La marca aquí no fue el cuerpo ni el deseo. Fue una conclusión matemática que la institución consideró incompatible con su propia frontera entre lo pensable y lo herético. El mecanismo es idéntico al que condenó a Wilde —una sociedad que necesita una línea visible entre lo que tolera y lo que expulsa, y un caso ejemplar que la haga visible— pero la marca cambia según qué transgresión necesite señalar cada época: el cuerpo en la Inglaterra victoriana, la idea en la Roma de la Contrarreforma. Ninguna de las dos condenas se justifica por tener forma. Pero la forma —el artículo, el tribunal, el expediente— es lo único, en ambos casos, que el presente perdió por completo, y perderla no volvió más justo ningún castigo que siga ocurriendo sin ella. Lo volvió, simplemente, sin fondo. Galileo demuestra lo que Wilde por sí solo no podía: que la marca que activa el mecanismo es intercambiable. El cuerpo, la idea — cualquier cosa sirve, mientras sirva para trazar la línea.

Hace falta, sin embargo, precisar qué es exactamente lo que Wilde y Galileo perdieron y qué es lo que perdieron además, porque son dos cosas distintas y conviene no fundirlas. Lo primero que perdieron fue el juicio formal: una institución, un cargo, una sentencia registrada, con término fijo o sin él. Lo segundo que perdieron —antes del tribunal, en paralelo a él, y mucho después de cumplida la

condena— fue el juicio público: la prensa que convirtió la vida privada de Wilde en espectáculo, la multitud que lo condenó fuera de la corte con la misma certeza que dentro; el aislamiento intelectual que rodeó a Galileo incluso después de que la ciencia europea, en privado, ya sospechara que tenía razón. Ese segundo juicio no es nuevo. Es tan antiguo como la hoguera que ardía antes de que existiera cualquier tribunal ilustrado que la reemplazara. Lo que sí es nuevo es la relación entre ambos. Antes, el juicio público corría en paralelo a una institución que, tarde o temprano, absorbía el caso y lo cerraba —con una sentencia justa o injusta, pero sentencia al fin. Hoy el juicio público no corre en paralelo a nada. No hay institución que lo intercepte, ni siquiera una injusta. Corre solo, y por eso no termina nunca: no hay expediente que archivar, porque nunca hubo expediente que abrir.

Queda todavía una precisión antes de dejar el siglo XIX atrás, porque el mecanismo que condenó a Wilde no dependía de la teología victoriana, y confundir esos dos puritanismos es lo que hizo, párrafos atrás, que la comparación entre esta generación y la victoriana pareciera romperse. Hay un puritanismo que es exceso de restricción conductual, y hay un puritanismo teológico en sentido estricto —dogma, iglesia, pecado nombrado en escritura— y son cosas distintas, aunque compartan la misma palabra. Lo que condenó a Wilde no fue, en el fondo, la doctrina de una iglesia particular: fue la necesidad estructural de una sociedad que organiza su cohesión moral alrededor de una frontera visible entre lo aceptable y lo inaceptable, y que por eso mismo necesita, de tiempo en tiempo, un caso ejemplar que haga esa frontera visible para todos. La restricción conductual no necesita dogma para generar esa necesidad. Se basta a sí misma.

Esto reabre, en vez de cerrarla, la pregunta con la que empezó esta sección. Se había descartado el paralelo victoriano porque esta generación es, en casi cualquier medición disponible, menos religiosa que la que la formó —pero esa objeción solo vale contra el puritanismo teológico, no contra el conductual. Una sociedad puede restringir su conducta tanto como la victoriana, o más, sin necesitar ninguna teología que lo sostenga, y seguir generando la misma necesidad estructural: una frontera, y alguien que la cruce en público para que los demás sepan exactamente dónde está trazada.

La prueba de que el mecanismo no depende de Dios, en ningún sentido, ni para activarse ni para desactivarse, está en el mismo siglo que abolió a Dios por decreto. La Unión Soviética decriminalizó la homosexualidad en 1917, como parte del principio revolucionario de desmontar la moral zarista. Dieciséis años después la volvió a criminalizar —no como pecado, sino como amenaza política—. Según el historiador Dan Healey, la primera explicación pública del régimen llegó en un artículo de Máximo Gorki publicado simultáneamente en Pravda e Izvestia en mayo de 1934, que asociaba la homosexualidad con el fascismo. El régimen más oficialmente ateo del siglo veinte produjo el mismo instrumento que la Inglaterra victoriana, con el mismo objetivo estructural: una frontera visible entre lo que el cuerpo social tolera y lo que expulsa, sostenida sin necesitar ninguna escritura sagrada, solo la necesidad de la pureza ideológica de mostrarse pura ante sí misma. Y una sociedad religiosa puede hacer exactamente lo contrario: sostener, desde su propia doctrina del libre albedrío, que no le compete juzgar la conducta ajena, porque el juicio pertenece a otra instancia que no es la comunidad. La variable que produce la injusticia, entonces, no es la presencia de Dios ni su ausencia. Es la necesidad de la frontera —y esa necesidad puede vestirse de teología, de ciencia del Estado, o de ninguna de las dos. El mecanismo sobrevivió al cambio de religión porque nunca dependió de la religión.

La marca que define la frontera, además, no tiene por qué ser la sexualidad o la idea, y puede intensificarse hasta perder cualquier forma de contención. En la China de la Revolución Cultural, la campaña contra los "Cuatro Viejos" —viejas ideas, vieja cultura, viejas costumbres, viejos hábitos— convirtió el pensamiento mismo en la marca de impureza: intelectuales, maestros, cualquiera que representara continuidad con el pasado, fueron sometidos a sesiones públicas de denuncia donde debían confesar crímenes que en su mayoría no habían cometido, ante multitudes que combinaban acusación y castigo en un solo acto. En la Camboya de los jemeres rojos, unos años después, la marca llegó a ser, según testimonios de sobrevivientes, los anteojos: usarlos era evidencia de saber leer, saber leer era evidencia de ser intelectual, y ser intelectual bastaba como sentencia. En ambos casos desaparece algo que incluso el proceso más injusto de los anteriores todavía conservaba: el intervalo entre la acusación y el castigo. Wilde tuvo, al menos, semanas entre el arresto y la condena; Galileo, meses entre la citación y la sentencia. En la sesión de lucha china o en el reconocimiento de un par de lentes en un puesto de control camboyano, la acusación y la ejecución del castigo son el mismo instante. No hay expediente porque no hay tiempo en el que un expediente pudiera existir. China y Camboya muestran el límite del espectro: lo que ocurre cuando la frontera deja de necesitar cualquier intervalo entre sospecha y sentencia. Y muestran algo más, que ninguno de los casos anteriores había mostrado todavía: el costo no se detiene en la injusticia individual. De setecientos veinticinco profesores universitarios camboyanos, sobrevivieron cincuenta. De veintiún mil maestros de primaria, sobrevivieron poco más de dos mil setecientos. La escuela de medicina cerró por completo. No fue solo que se cometiera una injusticia contra miles de personas con nombre. Fue que, en cuatro años, se destruyó la capacidad acumulada por generaciones para sostener una institución —cualquier institución, buena o mala, capaz de fijar un veredicto—. El país tuvo que reconstruir su sistema educativo casi desde cero, con los pocos maestros que quedaron. Cuando la frontera entre lo puro y lo impuro se radicaliza lo suficiente, no solo mata a quien la cruza. Mata la posibilidad misma de que después exista alguien capaz de trazarla con juicio.

El debate mismo —quién había encontrado de verdad la fuente del Nilo, Speke con su Lago Victoria o Burton con su escepticismo metódico— tenía la misma textura que cualquier disputa de hoy: dos hombres convencidos, un público dividido, acusaciones cruzadas de mala fe y de datos incompletos. La Royal Geographical Society programó el debate público para septiembre de 1864. Speke murió el día anterior, cazando perdices, en circunstancias nunca del todo aclaradas; corrió de inmediato el rumor de que se había disparado él mismo antes que enfrentar a Burton frente a la sala. El rumor probablemente sea falso. Que haya nacido y se haya sostenido dice, de cualquier forma, algo real sobre la temperatura de esas discusiones: no eran menos viscerales que las de ahora, no tenían menos ego en juego, no producían menos sospecha entre bandos. Era, en un sentido literal, el internet de su época —la misma urgencia de tener razón en público, la misma multitud de espectadores no expertos tomando partido.

Lo que cambia no es la intensidad del conflicto. Es su arquitectura. El debate Speke-Burton tenía una teleología clara: la ciencia geográfica se entendía a sí misma como una acumulación hacia la verdad completa del mapa, y quien ganara el debate no ganaba solo prestigio, resolvía el problema para todos los que vinieran después. Tenía también una epistemología con reglas explícitas —evidencia de campo, medición, testimonio corroborado— y una ontología de la autoridad que, aunque hoy resulte incómoda, era clara: la ciencia decidida por sociedades como la Royal Geographical, validada por hombres

investidos de credencial y clase, era la que fijaba el veredicto. La ciencia no era un insumo entre otros. Era el árbitro.

Esa arquitectura sigue vigente, pero con una pieza movida de lugar. La ciencia continúa resolviendo problemas del mundo —eso no cambió, y sería un error nostálgico pensar que sí—, pero dejó de ser árbitro para convertirse en fuente. La diferencia es estructural: un árbitro decide quién tiene razón y cierra el caso; una fuente aporta conocimiento que cualquiera puede usar, ignorar o distorsionar, sin que exista ya una sociedad geográfica investida de autoridad para fijar el resultado. Y el conocimiento mismo, correctamente, dejó de depender del prestigio de quien lo enuncia: no hace falta ser un explorador victoriano con apellido y expedición financiada para que una observación cuente. La genera cualquiera —inteligente, formado, pero común, sin investidura— y eso es una mejora real sobre el sistema anterior, no una pérdida. Lo que se perdió no fue la calidad del conocimiento. Fue la institución que, al final del debate, decía basta, aquí termina la discusión, esto es lo que sabemos ahora.

Todo conflicto anterior a este, en los últimos ciento cincuenta años, tuvo territorio. No siempre territorio físico —a veces bastaba un barrio, una confesión, un lado de un muro— pero sí una frontera que el cuerpo podía cruzar o evitar cruzar. El enemigo, aunque invisible casi todo el tiempo, tenía un lugar donde no estaba: no estaba en tu mesa, no estaba en tu iglesia, no estaba en tu calle. Esa certeza geográfica, por mínima que fuera, permitía algo que ahora falta: una zona sin vigilancia, un momento del día en que no hacía falta preguntarse de qué lado se estaba parado.

Esa frontera no existe para quien ha crecido con un teléfono en la mano. El colega que celebra el mismo chiste por la mañana puede ser, por la tarde, el que señala el error de vocabulario que te vuelve sospechoso. No cruzó ninguna línea para pasar de aliado a acusador: nunca hubo línea, porque amigo y enemigo comparten el mismo canal, a veces la misma persona, sin ningún aviso previo de que el terreno había cambiado. Lo que cambió no fue el interlocutor. Fue el ángulo desde el que, de pronto, alguien decidió mirarlo.

Vale la pena resistir aquí una tentación fácil, porque el error llevaría a diagnosticar mal el sistema completo: pensar que el influencer de hoy ocupa el lugar del obispo victoriano. No lo ocupa. El obispo tenía autoridad para cerrar el caso —su palabra, o la de la institución que representaba, era el punto donde el juicio se detenía. El influencer no cierra nada. Amplifica. Es el feligrés ejemplar, no el juez: la persona que modela públicamente cuál es la conducta correcta y señala, con el mismo gesto, cuál es la incorrecta, pero sin ninguna autoridad para declarar el caso resuelto. El cierre —si es que hoy existe algo parecido a un cierre— no lo produce ninguna persona ni ninguna institución. Lo produce la suma: miles de reacciones individuales, el algoritmo que decide qué amplificar, el miedo reputacional distribuido en cada uno de los que observan sin participar. El influencer no reemplazó a la institución. Forma parte de una arquitectura que ya no necesita ninguna.

Ese hallazgo obliga a revisar los dos precedentes ya descartados, no para resucitarlos enteros, sino para ver qué fragmento de cada uno sí sobrevive. El victoriano temía a un juez con nombre: el párroco, el vecino que sí iba a misa y él no. Sabía, con precisión, de quién cuidarse. El habitante de la Guerra Fría temía al infiltrado —el vecino que podía ser comunista sin parecerlo—, y ahí el miedo empieza a acercarse a lo que se describe aquí: un peligro sin rostro fijo, que podía estar en cualquier parte. Pero

incluso el macartismo, la versión más paranoica de esa sospecha, tenía un aparato que en algún momento fijaba veredicto: un comité, una lista, una comparecencia. El acusado podía negar, apelar, ser exonerado o condenado, y una vez resuelto el caso, el caso quedaba resuelto.

Aquí no hay comité. El veredicto no lo dicta ninguna institución estable, sino el ciclo de atención de las últimas veinticuatro horas —que no tiene apelación porque no tiene autoridad fija a quien apelar, y no tiene memoria porque el mismo clip que te condena hoy puede ser olvidado mañana o revivido dentro de tres años, sin que ninguna lógica narrativa explique por qué entonces y no antes. Es una vigilancia sin territorio, ejercida por un juez sin nombre, bajo un régimen sin cierre. Y frente a un peligro con esas tres características, la pregunta que cerraba la sección anterior ya tiene una respuesta parcial: no hace falta guerra ni teología para producir cautela permanente. Basta con que el castigo sea posible en cualquier momento, venga de cualquier persona, y no tenga fecha de prescripción.

Queda una pregunta por responder, y es la que de verdad importa: frente a un sistema con esas características, ¿cuál es la conducta racional?

No hace falta apelar a ningún rasgo generacional para contestarla. Basta con modelar el problema como lo haría cualquier agente que calcula el retorno esperado de una acción antes de tomarla. Si la exposición pública tiene una probabilidad constante de castigo, si ese castigo puede ser desproporcionado a la falta, y si no existe institución que limite su duración ni su alcance, entonces la exposición pública deja de ser una apuesta razonable, sin importar cuánto valga el premio si sale bien. No es que el riesgo sea alto. Es que el riesgo no se puede calcular, y un riesgo que no se puede calcular no se gestiona con más cuidado: se evita por completo.

Esto obliga a revisar, con esta herramienta nueva, la comparación victoriana que abrió toda la sección. Menos actividad sexual, menos alcohol, una estética de recato — los datos no cambian, pero la explicación sí. No hace falta que esta generación haya adoptado un código moral restrictivo por convicción, ni religiosa ni estética, para producir esos números. Basta con que haya entendido, con la misma claridad con que un agente racional entiende cualquier sistema de incentivos, que el silencio y la invisibilidad reducen la superficie de exposición en un entorno donde cualquier gesto puede convertirse en evidencia. No es una generación pudorosa. Es una generación que calculó bien.

Esta reinterpretación tendría poco peso si aplicara solo a la conducta de los jóvenes frente a una cámara. Lo que le da fuerza es que el mismo cálculo aparece, con la misma estructura exacta, en ámbitos que no tienen nada que ver entre sí y que no comparten generación, edad, ni cultura digital.

Un modelo de lenguaje entrenado para evitar respuestas que puedan usarse mal se comporta, ante una pregunta sobre diferencias entre grupos humanos, exactamente como el joven frente a la cámara: no porque carezca de la información, sino porque el costo esperado de decir algo aprovechable por un lector malintencionado supera, en el cálculo que el entrenamiento le impuso, el beneficio de decir la verdad completa a un lector competente. Un árbitro de una revista científica rechaza una descripción taxonómica basada en un carácter morfológico válido, no porque el carácter esté mal usado, sino porque exigir un marcador molecular adicional —aunque la revista no lo requiera como política editorial— es la forma menos costosa de parecer riguroso ante una comunidad que aprendió a desconfiar de la morfología después de los casos, reales pero puntuales, de especies crípticas. Y una conversación sobre

genética de poblaciones humanas se cierra antes de empezar, no porque la ciencia carezca de hallazgos sólidos y bien replicados —persistencia de lactasa, adaptación a la altitud, resistencia a la malaria, metabolismo diferencial de fármacos— sino porque cualquier afirmación sobre diferencia poblacional corre el riesgo de ser leída, fuera de su contexto metodológico, como una reencarnación del racismo científico del siglo diecinueve.

Los tres casos comparten una misma estructura, y vale la pena nombrarla con precisión antes de seguir, porque de esa precisión depende que el argumento no colapse en una defensa genérica de decir cualquier cosa sin medida. Hay una diferencia entre objetar un método y negar una verdad, y las tres retiradas que se acaban de describir nacen de confundir la primera con la segunda. Objetar un método es legítimo: exigir marcadores moleculares donde hay sospecha fundada de criptismo, exigir matices donde la evidencia es débil, exigir que una generalización estadística no se lea como sentencia sobre el individuo. Negar una verdad es otra cosa: es que ninguna cantidad de evidencia, por sólida que sea, logre que la conclusión se diga, porque el veto no depende del dato sino del tema. La ciencia se corrige con más evidencia. La censura no se corrige con nada, porque no fue nunca un argumento sobre evidencia — fue, desde el principio, un argumento sobre a quién le conviene que algo se sepa.

Hay una manera de objetar un método sin que la objeción se convierta en veto sobre nadie más, y vale la pena describirla porque marca el límite exacto de lo que aquí se defiende. Alguien puede rechazar, por convicción propia, cualquier experimentación con animales para curar una enfermedad humana grave — incluso si se cumplieran las dos condiciones que harían ese experimento defendible en cualquier cálculo utilitario: que el resultado esperado justifique el costo, y que no exista un método alternativo menos cruel. Esa persona no está negando que la enfermedad deba curarse. Está negando un camino específico hacia la cura, y ejerciendo esa negación sobre su propia conducta — no experimenta, no participa, no financia — sin escalarla a coerción sobre quien piensa distinto. No sale a incendiar laboratorios. La objeción de método, para ser legítima, tiene esa forma: se declara, se limita a la conducta propia o a una política transparente y conocida de antemano, y deja que la verdad siga circulando por otros caminos. El árbitro que exige ADN sin fundamento no está en esa posición. Está imponiendo, sin mandato declarado, su preferencia personal sobre el trabajo ajeno — y llamando a eso rigor.

Queda, sin embargo, un argumento en contra que merece tomarse en serio, porque no depende de que la conclusión censurada sea falsa, sino de que sea cierta y explotable. La ciencia tiene un mecanismo de autocorrección: un carácter mal usado se refuta con más datos, un paper erróneo se retracta, una hipótesis falsa muere por falsación, todo dentro de un círculo de revisión que puede digerir el error con el tiempo. Una conclusión sobre grupos humanos, una vez liberada al discurso público, no tiene ese mismo circuito de contención. Escapa del canal técnico hacia el canal político, mediático, de política pública, donde ya no compite con otros papers sino con titulares y con el sesgo de confirmación de quien la lee sin el contexto que la sostenía. Y si alguien la usa para justificar una exclusión, el daño ocurre antes de que cualquier corrección alcance a esa velocidad. Bajo esa lógica, el filtro no duda de la metodología del científico competente: duda de lo que le pasa a la verdad cuando sale de su control y llega al peor lector posible, multiplicado por millones.

Es un argumento real, y no se resuelve mostrando que es exagerado. Se resuelve notando que comete el mismo error que ya se identificó en Wilde y en Galileo, solo que en sentido inverso. Wilde y Galileo perdieron el juicio formal porque una institución con nombre decidió que su conducta o su idea cruzaba una frontera que la sociedad necesitaba defender. El argumento del daño irreversible propone, con mejor intención, la misma estructura: una autoridad —humana o algorítmica— decide de antemano, sin que la evidencia del caso particular importe, que cierta conclusión no puede circular, porque el peor uso posible pesa más que el mejor lector posible. La objeción de método legítima —pedir marcadores donde hay sospecha real, pedir matices donde la evidencia es débil— no necesita ese veto categórico. Necesita, como la persona que rechaza la experimentación con perros, ejercerse sobre la conducta propia y declararse con transparencia: aquí hay un riesgo de mal uso, aquí está el contexto necesario para leerlo bien, aquí termina lo que este canal puede sostener con responsabilidad. Lo que no puede hacer, sin convertirse en la misma cosa que condenó a Wilde y a Galileo, es retirar la conclusión completa del discurso, como si el problema fuera que la verdad existe y no el canal, la audiencia, o quien decide malinterpretarla.

Con esto, el joven que no opina, el modelo que evade, el árbitro que exige un marcador de más, y el ensayo que se detiene antes de nombrar una diferencia poblacional dejan de ser cuatro fenómenos sueltos y se revelan como una misma respuesta racional ante una misma arquitectura: castigo posible en cualquier momento, desproporcionado, sin institución que lo contenga ni fecha que lo cierre. La pregunta que queda abierta ya no es por qué se retiran. Es de dónde salió, en primer lugar, la idea de que ya no hace falta —ni es posible— sostener una posición con pretensión de validez frente a los demás.

La respuesta obvia es tecnológica: el teléfono, la plataforma, el algoritmo de atención. Pero la respuesta obvia deja algo sin explicar. La tecnología puede construir el canal por donde corre el juicio sin freno —no puede, por sí sola, explicar por qué nadie se sintió con derecho a plantarse frente a ese juicio y decir que estaba equivocado. Hace falta algo anterior a la plataforma: una razón por la que sostener una posición propia, con pretensión de validez pública, dejó de sentirse como algo que se pudiera hacer con seriedad.

Esa razón tiene nombre y fecha, y conviene decirla con precisión antes de que el argumento se convierta en una acusación fácil contra tres filósofos franceses. En 1979, Jean-François Lyotard definió lo posmoderno como la incredulidad hacia los metarrelatos —y el metarrelato que su libro ataca con más filo es el de la emancipación progresiva: la Ilustración, el marxismo, la ciencia entendida como acumulación hacia una liberación humana cada vez mayor. No es una crítica menor ni caprichosa. Es, en términos formales, el acta de defunción de la teleología: la idea de que la historia avanza hacia algún lugar, y de que ese lugar, aunque inalcanzable, sirve como brújula. Michel Foucault, por un camino distinto, llega a una conclusión emparentada: cada régimen de saber trae consigo su propio régimen de poder, de modo que no hay avance neutral hacia más libertad, solo sustitución de una forma de disciplina por otra —del cadalso a la vigilancia, que no es mejor, es distinta. Es genealogía, no teleología. Y Jacques Derrida cierra el triángulo desde la filosofía del lenguaje: deconstruir no es proponer, y es, por diseño, reacio a fijar una posición positiva, porque fijarla reintroduciría exactamente el tipo de centro estable que su método existe para desmontar.

Hace falta resistir aquí la tentación de convertir esto en un ataque a tres pensadores, porque sería tan impreciso como el error que el propio Foucault enseñó a detectar. Ninguno de los tres carecía de convicción. Foucault fue activista hasta el final de su vida; Derrida sostuvo posiciones políticas firmes sobre el apartheid, sobre la inmigración, sobre el perdón. La crítica correcta no es que fueran hombres sin posición propia. Es que su aparato teórico, aplicado con rigor, no deja una herramienta transferible para que alguien más sostenga una posición pública con pretensión de validez — porque el aparato mismo fue diseñado para mostrar que esa pretensión, en cualquier boca que no fuera la suya, es sospechosa por definición. Extrañar el metarrelato, dirían ellos, es precisamente el síntoma que había que curar, no algo que perder. Pero un diagnóstico no es un tratamiento, y esa distinción —tan simple que se olvida con facilidad— es la que separa lo que Lyotard hizo de lo que la cultura hizo después con lo que Lyotard escribió.

Hay una manera precisa de decir esto último, que viene de un lugar que no tiene nada que ver con la filosofía continental. Saber que una especie es la especie equivocada para lo que se buscaba no dice nada, todavía, sobre cómo evitar que se extinga. Diagnóstico y tratamiento son preguntas distintas, y conviene no confundirlas ni siquiera cuando el diagnóstico es correcto. Lyotard, Foucault y Derrida hicieron un diagnóstico —agudo, defendible, y en más de un punto todavía vigente. No hicieron, ni pretendieron hacer, un tratamiento. El error no fue de ellos. Fue de la cultura que absorbió el diagnóstico sin buscar, con la misma energía, a quienes sí intentaron construir algo después.

Y hubo quienes lo intentaron. Richard Rorty propuso un liberalismo irónico: abandonar la pretensión de verdad universal, pero conservar la solidaridad como proyecto práctico, sostenido sin necesitar un fundamento metafísico que lo justifique. Chantal Mouffe y Ernesto Laclau propusieron un pluralismo agonista: una política post-fundacional capaz de sostener el conflicto democrático legítimo sin necesitar ninguna teleología detrás. Jürgen Habermas, que no es posmoderno y discute con los tres de frente, defendió la modernidad como "un proyecto inacabado" frente a sus críticos posmodernos, y respondió con una reconstrucción de la razón comunicativa como sustituto procedimental de la teleología que se había perdido. Ninguna de las tres respuestas alcanzó jamás la escala cultural de la pregunta que respondía. Ese desnivel de difusión —no de tiempo, de escala— es la pieza que faltaba en este argumento. La incredulidad hacia los metarrelatos tardó dos o tres décadas en volverse sentido común difuso, respirado sin cita, en una generación que nunca leyó a Lyotard pero dice, sin saberlo, exactamente lo que Lyotard escribió. Las respuestas —Habermas, Rorty, Mouffe y Laclau— nunca salieron del seminario. La demolición se volvió cultura popular. La reconstrucción se quedó en la nota al pie.

El vacío que queda de esto no es, entonces, un vacío espontáneo de la era digital. Es un terreno que quedó despejado hace medio siglo, y que la plataforma —el teléfono, el algoritmo, el ciclo de atención— llegó después a ocupar, no porque lo hubiera creado, sino porque encontró un espacio ya sin nadie dispuesto a defenderlo con la pretensión de tener razón frente a los demás. La arquitectura sin controlador que describió la sección anterior no necesitó vencer ninguna posición sostenida. Llegó a un lugar que ya estaba vacante.

Hace falta nombrar con precisión lo que ocupa ese lugar, porque no es lo mismo que el relativismo con el que suele confundirse. Un ideal, cuando se sostiene bien, funciona como brújula: orienta sin prometer llegada, y su valor no depende de alcanzarlo. Cuando una cultura deja de entenderlo así y empieza a tratarlo como meta, el fracaso en llegar se lee como fracaso del ideal mismo, y lo que sigue no es la adopción de un ideal distinto, sino el abandono de la pretensión de tener uno. Lo que queda entonces no es una posición nueva. Es una forma sin posición: un ente que no sostiene nada propio, que solo devuelve, amplificado, lo que resuena más fuerte cerca de él en cada momento — amigo por la mañana, acusador por la tarde, sin que haya cambiado nada más que el eco que estaba de moda esa hora. Llamarlo relativismo le concede demasiado: el relativista todavía tiene una posición, aunque sea la de que todas valen igual. El ente-eco no tiene ninguna. Resuena.

Queda por preguntar quién gana cuando una sociedad entera empieza a comportarse así, y la respuesta no requiere ninguna hipótesis nueva: se sigue, con la misma lógica que ya se usó para explicar la retirada, de las propiedades del propio ente-eco.

Un ente que no sostiene posición no compite en el mercado de las ideas — no tiene con qué. Compite, sin quererlo, en el mercado de la amplitud: gana quien logre ser la señal más fuerte, más constante y mejor coordinada cerca de él, no quien tenga la mejor razón. Y ahí aparece una ventaja estructural que ningún relativismo explica pero que la definición del eco sí: el autoritarismo no necesita persuadir a la mayoría de los ecos uno por uno. Le basta con ser la fuente de ruido más disciplinada del entorno. No compite en argumento porque no lo necesita — compite en volumen, en repetición, en coordinación de mensaje, tres cosas que un aparato centralizado siempre puede sostener mejor que un campo fragmentado de individuos que ya renunciaron, cada uno por su lado, a sostener nada.

La democracia liberal, en cambio, no tiene esa ventaja porque nunca la necesitó: depende, para funcionar, de ciudadanos capaces de sostener una posición incluso minoritaria, de tolerar el desacuerdo sin necesitar aplastarlo, de deliberar en vez de resonar. Un ente-eco no puede hacer nada de eso. No delibera. Y un sistema hecho de entes que no deliberan no elige entre alternativas — se deja mover por quien grite con más disciplina. No hace falta un Napoleón ni un demagogo carismático para que esto ocurra. Basta con ser, sin interrupción, la fuente de señal más consistente en un campo de ecos sin identidad propia que defender.

Conviene, sin embargo, no cerrar esta sección en la pendiente fácil hacia el pesimismo, porque la evidencia disponible no sostiene un final necesariamente terminal, y hay una razón biográfica, no solo teórica, para decirlo. Quien haya nacido en 1970 en un país gobernado por un autoritarismo de partido único no leyó sobre la transición hacia algo más democrático: la vivió. Eso significa que el ciclo —sociedad de ecos que cede terreno al autoritarismo oportunista— no es, por definición, un estado final. Es una fase que se sostiene mientras dure el agotamiento colectivo de sostener posiciones propias, hasta que el costo del autoritarismo —que tarde o temprano se cobra algo: estancamiento, represión visible, corrupción que ya no se puede negar— vuelve a generar personas dispuestas a sostener un ideal como brújula, no como promesa de llegada inmediata.

La pregunta que esta sección deja abierta, y que ningún argumento disponible responde todavía, es si el ciclo de esta vez corre a la misma velocidad que el anterior. La arquitectura del ente-eco es nueva; no

hay ningún precedente de cuánto tarda un sistema sin territorio, sin institución fijadora y sin memoria en agotarse a sí mismo, ni de si esa misma ausencia de memoria —que hoy acelera el castigo arbitrario— podría, en algún punto, acelerar también el olvido de quien gobernó y el regreso de quien tenía razón. No hay manera honesta de responder esto todavía. Solo de dejarla planteada con la precisión que merece.

Hace falta evitar, antes de cualquier otra cosa, una última confusión. Describir la arquitectura del castigo no equivale a defenderla. Si algo sugiere este recorrido histórico es exactamente lo contrario: las sociedades contemporáneas no abandonaron el puritanismo. Lo redistribuyeron. Sustituyeron al juez con nombre por una vigilancia difusa, más rápida, menos predecible y, precisamente por eso, más invasiva.

Mi preferencia apunta en la dirección opuesta. No encuentro ninguna virtud especial en restringir la experiencia humana cuando esa experiencia ocurre entre adultos capaces de consentir y dentro del marco de la ley. Una sociedad verdaderamente liberal no necesita administrar el placer ajeno. Necesita proteger la libertad de las personas para buscarlo sin convertir cada elección privada en un examen público de virtud.

La paradoja es que una cultura que se piensa cada vez más libre ha terminado ampliando el territorio del juicio moral. Cambiaron los pecados, no el impulso de encontrarlos. Cambiaron los jueces, no la necesidad de juzgar. El resultado no es una sociedad más tolerante que la victoriana. Es una sociedad que vigila de otra manera.

Todo lo anterior es análisis, y el análisis puede sostenerse solo, sin ninguna opinión mía encima. Pero hay una que no pertenece al análisis, y conviene marcarla como lo que es, en vez de dejarla filtrarse disfrazada de conclusión objetiva: no me preocupa cómo termina esto. No voy a ver el desenlace, ni el bueno ni el malo. Los humanos que van a vivir ciento diez años están naciendo ahora mismo, y el arco completo de este ciclo —si acelera, si se revierte, si encuentra alguna forma nueva de cerrarse— les pertenece a ellos, no a mí.

Lo que sí puedo decir, sin miedo a equivocarme, es más pequeño y más terco que cualquier pronóstico: quienes no se autocensuran se divierten más. Prefiero el glam rock y sus excesos a la prudencia bien calculada. Prefiero la resistencia social, con todo lo que tiene de desmedida, a la comodidad de no significar nada para nadie. Prefiero la incertidumbre clara —la que se sabe incierta y se sostiene de todos modos— al barco sin rumbo que flota en aguas calmas y nunca corre el riesgo de hundirse porque tampoco corre el riesgo de llegar. El análisis de este ensayo dice que el silencio es, bajo ciertas condiciones, la estrategia racional. Esto no lo contradice. Solo añade que, aun si fuera la jugada correcta, preferiría perder jugando.

Hace falta, antes de seguir, cortar de raíz otra lectura que este texto podría invitar sin proponérselo. La precisión analítica con la que se trató la frontera entre lo puro y lo impuro puede sonar, si no se dice lo contrario, a la voz de alguien que necesita que lo tomen por virtuoso. No es el caso.

Y esa honestidad exige una última precisión, la que cierra el argumento entero: nada de lo dicho en este último tramo pretende describir un fenómeno objetivo. Es una posición, formada desde una biografía

particular —haber crecido en un país autoritario, haber entendido temprano que un ideal es brújula y no destino— y se declara así, sin pedir que nadie más la adopte como si fuera ley. Rebelarse contra el mundo de los entes-eco exige exactamente esto: sostener una posición sabiendo que es propia, no impuesta, y sostenerla de todos modos.

Queda, por último, la pregunta de para quién se escribe esto. No para corregir a quien hoy tiene veinte años y ya aprendió, con toda la razón que le asiste, a calcular el riesgo de cada gesto público. Ese cálculo no se revierte con un ensayo. Se escribe, en cambio, con la misma lógica de latencia que explicó por qué Lyotard tardó tres décadas en volverse sentido común: para que exista el plano, en algún archivo, cuando alguien —dentro de cuarenta años, quizás menos— decida hacer lo que aquí se hizo con el autoritarismo de 1970. Mirar atrás. Encontrar el lenguaje que alguien dejó. Usarlo para salir del eco.

Referencias

Criminal Law Amendment Act 1885 (48 & 49 Vict. c. 69), s. 11. United Kingdom.

Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit.

Engelstein, L. (1995). Soviet policy toward male homosexuality: Its origins and historical roots. *Journal of Homosexuality*, 29(2–3), 155–178. https://doi.org/10.1300/J082v29n02_06

Finocchiaro, M. A. (Ed. & Trans.). (1989). *The Galileo Affair: A Documentary History*. Berkeley: University of California Press.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

Habermas, J. (1981). Modernity versus postmodernity [Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, 1980]. *New German Critique*, 22, 3–14.

Gorky, M. (1934, May 23). Proletarskii gumanizm [Proletarian humanism]. *Pravda*, no. 140; *Izvestiia*, no. 119.

Healey, D. (2001). *Homosexual Desire in Revolutionary Russia: The Regulation of Sexual and Gender Dissent*. Chicago: University of Chicago Press.

Jeal, T. (2011). *Explorers of the Nile: The Triumph and Tragedy of a Great Victorian Adventure*. New Haven: Yale University Press.

Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit.

McConnell, A. (2024). “Tragic presentiments”: Maksim Gor'kii and the invention of Soviet humanism. *Slavic Review*, 83, 300–317. https://doi.org/10.1017/slr.2024.376

MacFarquhar, R., & Schoenhals, M. (2006). *Mao's Last Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mouffe, C. (2000). *The Democratic Paradox*. London: Verso.

Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ross, R. R. (Ed.). (1987). *Cambodia: A Country Study* (3rd ed.). Washington, DC: Federal Research Division, Library of Congress. Section “Education”.

Stanley, H. M. (1872). *How I Found Livingstone*. London: Sampson Low, Marston, Low, and Searle.

USC Shoah Foundation. *Cambodian Genocide* [Historical context]. IWitness. https://iwitness.usc.edu/appdata/historicalcontext/en/Cambodian_Genocide.pdf