

POR EL CAMINO DE EMAÚS: LA SINODALIDAD EN UN MUNDO HIPERCONECTADO

AGUSTÍN BLANCO*

Fecha de recepción: septiembre de 2019

Fecha de aceptación y versión final: octubre de 2019

RESUMEN

Vivimos en la época de la hiperconectividad y de la concentración creciente de la población en un cada vez menor número de lugares o territorios. Las posibilidades de comunicación y contacto, en consecuencia, han aumentado casi exponencialmente. Sin embargo, son cada vez más evidentes los síntomas y las experiencias de aislamiento en el mundo virtual de las pantallas. La perspectiva de la sinodalidad puede ayudarnos a leer con sentido crítico una realidad cada vez más mediada por lo tecnológico, en la que urge recuperar los valores ligados a la presencia, la escucha y el compromiso para construir una verdadera conversación, fundamento de todo proyecto personal y comunitario.

PALABRAS CLAVE: espacio público, redes sociales, conversación, compromiso, proyecto

ON THE ROAD TO EMMAUS: SYNODALITY IN A HYPERCONNECTED WORLD

SUMMARY

We live in a time of hyperconnectivity and in a world where populations are increasingly concentrated and growing in fewer places and territories. As a result,

* Director de la Cátedra J. M^a Martín Patino para la Cultura del Encuentro. Universidad Pontificia Comillas. ablancom@comillas.edu

the possibilities of communicating and staying in contact have increased almost exponentially. However, the symptoms and experiences of isolation in a virtual screen-focused world are becoming increasingly evident. The synodality perspective may help us to critically understand a reality that is increasingly mediated through technology. This urges us to recover values connected to being present, listening and to committing to having a real conversation, essential in all personal and community plans.

KEY WORDS: public space, social networks, conversation, commitment, plan

Al encontrarse con el término sinodalidad, un lector familiarizado con el lenguaje religioso lo pondrá en relación con términos como sínodo de los obispos, sínodo de la familia, sínodo de los jóvenes..., que remiten a espacios de encuentro y reflexión en cada uno de los ámbitos considerados. Si tiene unos mínimos conocimientos del griego, pronto reparará en la doble raíz del camino (*odos*) que se hace con otros o junto a otros (*sin*). Y entonces resultará evidente que hablar de una cultura de la sinodalidad es algo que va mucho más allá de contenidos específicamente religiosos o eclesiales (perfectamente tasados y definidos en el ámbito teológico pastoral) y que se trata de una clave de lectura de la sociedad y del mundo actual absolutamente fundamental.

El camino, el peregrinaje, constituyen dos metáforas universales de la condición humana que aparecen en las más diversas tradiciones religiosas y culturales. En la cultura de raíz cristiana la expresión «hacer juntos el camino» nos remite de manera casi automática al pasaje de los discípulos de Emaús, citado con frecuencia en los documentos eclesiales sobre la sinodalidad. De este pasaje evangélico quiero rescatar tres breves puntos que nos pueden ayudar a reflexionar sobre lo que significa en la sociedad actual el caminar juntos. Resulta especialmente pertinente esta reflexión en un mundo que se define cada vez más como hiperconectado, el mundo de la conexión permanente y ubicua a través de la movilidad creciente, los dispositivos electrónicos y las redes sociales. Nunca antes hemos estado tan conectados, pero inmediatamente surge la pregunta de si ese estar conectados se traduce en un estar juntos, en un caminar juntos, en un vivir juntos.

1. «Dos de ellos iban a una aldea distante de Jerusalén 60 estadios»: la escala humana del territorio y el viaje

Quizá pueda parecer anecdótico o irrelevante este comienzo del pasaje de Emaús, con una referencia tan concreta acerca del lugar donde se desarrolla la acción. Dos aspectos merecen consideración: nos sitúa en un camino (en viaje, por tanto) hacia una aldea localizada a unos diez kilómetros de Jerusalén, en un espacio que podríamos denominar, en consecuencia, de escala humana.

Hasta la Revolución Industrial la escala humana –ligada a sus capacidades físicas– condicionaba la organización espacial de la vida de las personas, su actividad y sus desplazamientos. La casi total interdependencia del entorno más cercano hacía necesaria y fomentaba la creación de espacios y actividades de encuentro e intercambio: las plazas, los mercados, las ferias, el ayuntamiento, la iglesia, las procesiones, las romerías... La Revolución Industrial, y especialmente los procesos de abandono del medio rural y concentración de la población en las ciudades, así como la aparición y extensión del ferrocarril transformaron completamente la relación de las personas con el territorio. La democratización del automóvil y el desarrollo de los medios de transporte público en las últimas décadas rompieron los límites tradicionales de la ciudad y reforzaron aún más el proceso de concentración de la población en megalópolis. Esta imparable concentración de la población en el territorio debería ser en principio un factor facilitador de la comunicación, del intercambio, del encuentro, de la sociabilidad. Pero, paradójicamente, asistimos a un aumento de la incomunicación y de la privatización en los entornos urbanos: nunca como ahora las personas habían vivido tan concentradas en un reducido número de lugares y nunca como ahora habíamos sentido la dificultad de vivir juntos, no solo de estar juntos.

1.1. *Espacios públicos, espacios privados*

En el análisis del territorio como lugar de encuentro hemos de tener en cuenta una doble perspectiva: la del espacio público y la del espacio privado.

Por lo que se refiere a la organización espacial de las ciudades, en el diseño urbano, desde los tiempos de Le Corbusier y su programática *Carta de Atenas*, se ha priorizado el acceso frente al encuentro, y la referencia en el acceso ha sido casi siempre el vehículo privado, uno de los más potentes disolventes de la vida comunitaria. Según Robert Putnam, «una de las principales víctimas de la cultura norteamericana del uso del automóvil es un debilitamiento del “sentimiento de comunidad” predominante en la mayoría de las zonas metropolitanas. Me refiero a cierta tendencia hacia la “privatización” de la vida social y a una reducción del sentimiento de preocupación y responsabilidad entre las familias respecto a sus vecinos, y entre los residentes de las zonas suburbanas en general respecto a los del interior de las ciudades [...]. Sin embargo, el verdadero cambio se ha producido en el modo en que nuestras vidas se centran hoy en el interior del hogar, más que en el barrio o comunidad. Con la utilización creciente del automóvil ha desaparecido en gran parte la vida en las aceras y en el patio delantero de las casas, y se ha desvanecido el intercambio social, que solía ser la principal característica de la vida urbana»¹.

Convertido para muchos en contenido básico de un supuesto derecho fundamental a «poder ir en mi coche adonde quiera» las zonas de tránsito y aparcamiento de automóviles han llegado a copar más del 80% del espacio público de nuestras ciudades. Además, el automóvil privado ha facilitado la disociación de los lugares de trabajo, de ocio y de residencia, lo que ha contribuido también a un aumento de la segregación social y del aislamiento en nuestras ciudades.

Pero no son solo los espacios públicos los que se ven afectados por una dinámica segregadora y aislante, que entorpece el encuentro. Sin llegar al predominio de las comunidades cerradas o condominios característicos de los Estados Unidos y muy extendidos también en algunos países latinoamericanos, en los nuevos desarrollos urbanísticos de nuestro país el protagonismo corresponde a una tipología de vivienda de manzana cerrada, *bunkerizada* hacia el exterior y que hace que la inmensa mayoría

1. R. PUTNAM, *Solo en la bolera*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona 2002, 283.

de las actividades de la vida diaria dependen de la utilización del vehículo privado.

Como consecuencia de la evolución del espacio público y privado que acabamos de comentar, los tejidos urbanos compactos y continuos, característicos de las ciudades hasta mediados del siglo XIX, van dando paso a ciudades que se dispersan por su periferia siguiendo los ejes marcados por las principales vías de comunicación. «Las nuevas tipologías y las exigencias urbanísticas en materia de vivienda son factores relevantes en el hecho de que las ciudades hayan ido perdiendo su carácter compacto y con ello algunos de los rasgos que han definido tradicionalmente la vida urbana. Se vive más “hacia dentro” –con los de la urbanización, con los del bloque de viviendas...–; la proximidad característica del barrio se debilita. El sentido individualista y privatístico prima en un contexto marcado por la reducción del espacio de relación social no restringida o predeterminada»².

1.2. *De los lugares a las pantallas*

A las mutaciones de los espacios públicos y privados hay que añadir lo que podríamos denominar desmaterialización del espacio como tal. Realidad virtual, realidad aumentada, redes sociales, avatares... estos y otros muchos términos cada vez más cotidianos parecen sugerir que avanzamos hacia un mundo donde el espacio, el territorio, dejará de ser un límite para nuestras experiencias. Manuel Castells, en su ya clásica obra *La era de la información*, afirma que estamos en plena transición del espacio de los lugares al espacio de los flujos: «La tendencia dominante apunta hacia un horizonte de un espacio de flujos interconectados y ahistórico, que pretende imponer su lógica sobre lugares dispersos y fragmentados, cada vez menos relacionados entre sí y cada vez menos capaces de compartir códigos culturales. A menos que se reconstruyan deliberadamente puentes culturales y físicos entre estas dos formas de espacio, quizá nos dirijamos hacia una vida en universos paralelos, cuyos tiempos no pueden

2. A. BLANCO, «Estructura urbana y procesos de exclusión», en *Informe España 2001*, Fundación Encuentro, Madrid 2001, 325.

coincidir porque están urdidos en dimensiones diferentes de un hiperespacio social»³. En la misma línea se expresaba Jean Baudrillard, muchos años antes de que la galaxia Internet acabara colonizando prácticamente todos los espacios de nuestra vida, a propósito de las pantallas (entonces básicamente la televisión) como iconos y metáforas de nuestro tiempo: «Esta es nuestra única arquitectura actual: grandes pantallas en donde se refractan los átomos, las partículas, las moléculas en movimiento. No una escena pública, un espacio público, sino gigantescos espacios de circulación, de ventilación, de conexión efímera»⁴. El paralelismo con el paso de la física newtoniana a la mecánica cuántica es algo más que una metáfora.

A esas grandes pantallas de las que hablaba Baudrillard, como instrumentos fundamentales de configuración del espacio público, se unieron, sobre todo tras la irrupción del Iphone y el desarrollo acelerado de las redes móviles de alta velocidad, las pantallas individuales. El móvil se ha convertido en el «lugar» donde está y donde hacemos una parte cada vez más importante de nuestra vida. De ahí la obsesión creciente por los espacios «con cobertura». La wifi o «los datos» nos conectan al mundo virtual de la pantalla y nos desconectan del mundo inmediato, físico. Hemos sustituido en gran medida los lugares por las pantallas como espacios de encuentro.

De nuevo Baudrillard anticipaba las consecuencias de este proceso: «Nuestra propia esfera privada ya no es una escena en la que se interprete una dramaturgia del sujeto atrapado tanto por sus objetos como por su imagen, nosotros ya no existimos como dramaturgo o como actor, sino como terminal de múltiples redes. La televisión es su prefiguración más directa, pero el espacio mismo de habitación es lo concebido actualmente como espacio de recepción y de operación, como pantalla de mando, terminal dotada de poder telemático, es decir, de la posibilidad de regularlo todo a distancia, incluido el proceso de trabajo en las perspectivas

3. M. CASTELLS, *La era de la información. Vol. I La sociedad red*, Alianza Editorial, Madrid 1997, 461-462.

4. J. BAUDRILLARD, *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona 1988, 17.

de trabajo telemático a domicilio, y sin duda, además, el consumo, el juego, las relaciones sociales, el ocio. Cabe imaginar simuladores de ocio o de vacaciones del mismo modo que existen simuladores de vuelo para los pilotos de avión. ¿Ciencia ficción? Sin duda, pero hasta ahora todas las mutaciones del entorno han provenido de una tendencia irreversible a la abstracción formal de los elementos y las funciones, a su homogeneización en un único proceso, al desplazamiento de las gestualidades, los cuerpos y los esfuerzos hacia mandos eléctricos o electrónicos»⁵.

1.3. *El camino: del viaje al desplazamiento*

La frase primera del pasaje de los discípulos de Emaús nos habla de un camino, de un viaje. El viaje constituye una de las metáforas más fructíferas y universales de la experiencia humana en todo tiempo y lugar. Las aventuras de Ulises en su viaje a Ítaca, las salidas de Don Quijote hasta acabar rendido en la playa de Barcino o el deambular sin fin por la ruta 66 de Jack Kerouac son solo algunos hitos literarios que reflejan el protagonismo del viaje en la vida humana, casi siempre como experiencia de encuentro y de formación.

Robert Putnam hablaba de los desplazamientos diarios en vehículo privado como un factor de erosión de los vínculos comunitarios, pero también los viajes ajenos a la rutina cotidiana de desplazamiento a los lugares de trabajo, de compra o de ocio han perdido buena parte de las «virtudes sociales» que los caracterizaron. Tradicionalmente hemos identificado el viaje —especialmente el largo viaje— como una experiencia enriquecedora y hasta formativa (el peregrinaje, el *grand tour*). Mucho de ese enriquecimiento y formación tenían que ver con los encuentros propiciados en el viaje con otras personas, otras culturas, otros paisajes. El viaje era casi siempre una experiencia colectiva, espacio de encuentro y de enriquecimiento a través del contacto con los compañeros de viaje. El viaje acababa adquiriendo valor en sí mismo y no como mero instrumento. «Hoy, el viaje, en la inmensa mayoría de las ocasiones, sobre todo en los recorridos de larga distancia, es un mero desplazamiento, un “tiempo perdido”, y

5. *Ibid.*, 13-14.

por ello sólo interesa que sea más rápido y más barato. Probablemente ninguna imagen como la de un viaje en avión para visualizar este cambio fundamental de una experiencia de contacto inmediato y sin prisas con el espacio físico y la gente a una mera traslación rápida, aséptica y absorta»⁶. Además, en la sociedad actual el viaje (cuanto más exótico mejor) se ha convertido en una especie de imperativo social, la experiencia que define nuestra condición de integrados. Viajamos más que nunca, pero ¿esos viajes son propiciadores de encuentros inesperados, de experiencias significativas?; tal modelo de movilidad, ¿permite crear y recrear vínculos, «conversar camino de Jerusalén»?

2. «Conversaban entre sí de todas las cosas que habían pasado»: la palabra frente al algoritmo

Esta breve frase de apenas diez palabras constituye el núcleo del relato evangélico. En la conversación reside el fundamento de la sinodalidad. El enfático «entre sí» refuerza la idea de la participación activa de todos los caminantes.

Es ya un clásico citar el verso de Hölderlin «Desde que somos una conversación», glosado por Heidegger en uno de sus ensayos más famosos, para situar en la entraña de lo humano la conversación. Pero es muy frecuente, como en tantos otros ámbitos en un mundo dominado por la economía y el impacto inmediato, quedarnos con la frase fetiche, con el eslogan, y no avanzar en el análisis que nos propone el filósofo alemán. «El ser del hombre se funda en el lenguaje, pero éste sólo tiene lugar propiamente en la conversación. Ésta, sin embargo, no es sólo un modo como se realiza el lenguaje, sino que sólo como conversación es esencial el lenguaje [...] Pero ¿a qué se llama una conversación? Evidentemente el hablarse uno a otro sobre algo. Así el hablar da lugar a llegar el uno al otro. Sólo que Hölderlin dice “Desde que somos una conversación y podemos oír unos de otros”. El poder oír no es en primer lugar una consecuencia del hablar uno a otro,

6. A. BLANCO, «Una movilidad insostenible», en *Informe España 2008*, Fundación Encuentro, Madrid 2008, 377.

sino más bien al revés, el supuesto previo para ello. Sólo que también el poder oír está ya en sí dirigido a su vez a la posibilidad de la palabra y necesita de ésta. Poder hablar y poder oír son igualmente originarios»⁷.

2.1. *Las redes sociales: ¿una conversación permanente?*

Según la 21ª edición del estudio *Navegantes en la Red - Encuesta AIMC a usuarios de Internet*, correspondiente a 2019⁸, casi uno de cada tres españoles dedica más de una hora diaria a las redes sociales. Para muchas personas, sobre todo los más jóvenes, las redes sociales constituyen su principal espacio de conversación. Pero ¿son en realidad espacios de verdadera conversación?

Retomando el comentario de Heidegger a los versos de Hölderlin solo hay verdadera conversación donde se da la dialéctica del hablar/decir y del oír/escuchar (el «conversaban entre sí» de los discípulos de Emaús). En el mundo de las redes sociales hay un claro desequilibrio hacia el primer elemento.

Es interesante a este respecto la diferencia que Richard Sennett establece en su libro *Juntos*⁹ entre lo que él denomina conversación dialéctica y conversación dialógica. La conversación dialéctica busca llegar finalmente a una comprensión común y está basada en la simpatía, en la identificación emocional entre los que participan en la conversación. En la conversación dialógica el objetivo no es llegar a un acuerdo o a un fundamento común, aun cuando pueda llegar a darse; lo importante es el proceso de intercambio entre los interlocutores, por medio del cual pueden alcanzar mayor autoconciencia de sus propios puntos de vista y un enriquecimiento mutuo. La base de la conversación dialógica es la empatía, la capacidad de salir de sí mismo, de ponerse en la posición del otro.

7. M. HEIDEGGER, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel Filosofía, Barcelona 1983, 59.

8. <https://www.aimc.es/otros-estudios-trabajos/navegantes-la-red/> (Consulta el 8 de septiembre de 2019).

9. R. SENNETT, *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*, Anagrama, Barcelona 2012.

Cabría pensar que las redes sociales deberían facilitar ese ejercicio de objetivación, de distanciamiento respecto a uno mismo y de reconocimiento del otro que define la empatía y la conversación dialógica, ya que mayoritariamente (al menos hasta ahora) se trata de una comunicación asíncrona y textual. Sin embargo, es la emotividad y la visceralidad las que aparecen como reacciones a los contenidos de las redes sociales. La socialidad de las redes sociales se construye sobre la dicotomía reduccionista e insoslayable del me gusta/no me gusta, de los *followers* y los *haters*. El éxito de los emoticonos no es más que el correlato de la preponderancia en las redes sociales de lo emocional sobre la distancia objetivadora, de la simpatía sobre la empatía.

2.2. *El algoritmo y la narración*

Con relativa frecuencia encontramos en los medios de comunicación noticias acerca de los problemas psicológicos que sufren sobre todo algunos jóvenes y adolescentes por el bajo número de «me gusta» que reciben en las redes sociales, sobre todo en Instagram, que se ha convertido en la gran referencia. La autoestima y la integración social pasan a depender para muchos de ellos de ese contador omnipresente. Aunque quizá no de una manera patológica, todos los usuarios de redes sociales quedamos prisioneros de lo que Richard Sennett denomina la «aritmética de la amistad»¹⁰.

La amistad siempre ha tenido como origen e instrumento la conversación, el diálogo a través del cual se construye una historia común que se plasma en una narración que se crea y recrea a lo largo del tiempo. El algoritmo ha sustituido a la narración: «La palabra “digital” refiere al dedo (*digitus*), que ante todo *cuenta*. La cultura digital descansa en los dedos que cuentan. Historia, en cambio, es *narración*. Ella no *cuenta*. Contar es una categoría poshistórica. Ni los *tweets* ni las informaciones se cuentan para dar lugar a una *narración*. Tampoco la *timeline* (línea del tiempo) narra ninguna historia de la vida, ninguna biografía. Es aditiva y no narrativa. El hombre digital *digita* en el sentido de que cuenta y calcula

10. *Ibid.*, 208.

constantemente. Lo digital absolutiza el número y el contar. También los amigos de Facebook son, ante todo, *contados*. La amistad, por el contrario, es una narración»¹¹.

La dinámica «dialogal» de las redes sociales las más de las veces se reduce a un recuento de *retweets* o de *likes* donde los contenidos quedan en segundo plano, entre otras cosas porque la inflación de los mismos conduce a una saturación paralizante. Curiosamente esos contenidos sí son extraordinariamente relevantes para las empresas de Internet, que los recopilan y analizan a través de potentes estructuras de inteligencia artificial o *big data* para acabar confinando en gran medida nuestra vida en la Red en un espacio de autorreferencialidad transformada en consumo (de productos, de ideas, de valores, de sentimientos, de experiencias).

Durante siglos las cartas han sido testimonio e instrumento fundamental de la amistad. Sería muy difícil entender la historia de la humanidad de de que existe la escritura sin las cartas. La Historia con mayúscula, pero, sobre todo, las historias con minúscula. Durante generaciones escribir, enviar, recibir y leer cartas se convirtió en algo importante para muchas personas. Escribir una carta era escoger un lugar y una hora adecuadas, pensar lo que íbas a decir, sentirlo a medida que lo escribías, reescribirlo no pocas veces, visualizar lo que esas palabras iban a provocar en el destinatario y sellar con saliva en la privacidad de un sobre ese trozo de ti que querías compartir con alguien. Luego, la incertidumbre de la reacción, la inquietud de la espera de la respuesta, el sobresalto de su llegada y la emoción de la lectura y la relectura. Las palabras tenían peso (el que derivaba de la reflexividad y de la propia experiencia de su escritura) y un frágil papel acababa convirtiéndose en testigo y depositario de una parte de tu historia. Por eso se guardaban como un tesoro esas cartas, conservadas en viejas carpetas descoloridas por el paso del tiempo, aparentemente olvidadas o arrumbadas. Hoy son los servidores de Google los que recopilan y guardan nuestra cada vez mayor huella digital, todo lo importante y lo (aparentemente para nosotros) accesorio de todos y cada uno de los días de nuestra vida. Nada se borra. El borgiano Funes el memorioso por

11. B-C. HAN, *En el enjambre*, Herder, Barcelona 2014, 60.

fin podrá descansar aliviado de la responsabilidad de recordarlo todo y la invención de Morel de Bioy Casares quedará poco más que en un juego inocente frente a las posibilidades que ofrece el *big data* para «reconstruir» la realidad.

2.3. *Falta de presencia*

Sostiene el poeta argentino Roberto Juarroz que el oficio de la palabra es «crear presencia»¹². Es verdad que las tecnologías de la información y la comunicación, y en especial el teléfono móvil, nos conectan con el mundo, con todo el mundo literalmente. Pero la conexión o la posibilidad de conexión no es presencia. De hecho, la hiperconectividad puede transformarse en un verdadero inhibidor u opacador de la presencia. Todavía nos llaman la atención los grupos de adolescentes sentados unos junto a otros absortos cada uno de ellos en la pantalla de su teléfono móvil, comunicándose, a veces entre los mismos que comparten el espacio físico, a través de la pantalla y las redes sociales. Pero esas escenas de mundos que comparten el espacio, pero no la presencia, son cada vez más habituales en restaurantes, reuniones formales e informales y hasta en la vida cotidiana familiar.

Lo que se crea a través de las redes sociales son vínculos sociales débiles y superficiales, cuya fragilidad creemos que queda compensada por su abundancia. A este respecto, el filósofo estadounidense Michael Sandel afirmaba en una reciente entrevista: «La unidad aparente creada por las redes sociales y por la comunicación en línea es en realidad una forma muy superficial que no puede reemplazar la presencia y la cercanía del ser humano. El error cometido es asumir que las redes sociales podrían reemplazar la comunicación y el diálogo interpersonal así como el debate político»¹³. Aunque no se había producido aún —ni siquiera existía el concepto— la revolución de las redes sociales, en 1997 Pedro Cerezo Galán pronunciaba estas proféticas palabras en su discurso de ingreso a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas: «Este empobrecimiento de la

12. R. JUARROZ, *Poesía Vertical (Antología)*, Visor, Madrid 1991.

13. *El Confidencial*, 22 de mayo de 2019.

comunicación dialógica, cara a cara, o ante el rostro o la mirada del otro, es el índice más elocuente de una nueva barbarie, que ni siquiera adivina la magnitud de su propia indigencia. Urge, pues, restaurar reflexivamente el estilo dialógico de la actitud natural comunicativa en cuanto sede originaria de toda razón. Fuera de esta comunicación viviente con el otro, ya no es posible autentificar ni el juicio de realidad ni la valoración moral, ni siquiera la experiencia del propio yo, pues éste se desvanece en un laberinto de reflejos interiores si le falta la relación primordial con un tú»¹⁴.

3. «Y en aquel mismo momento se levantaron, volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a sus compañeros»: el *like* frente al proyecto

Este tercer acto o momento del relato de Emaús nos sitúa ante otro elemento fundamental de la sinodalidad: el compromiso con un proyecto. La conversación y el encuentro con Jesús y entre ellos mismos habían resultado transformadores para aquellos hombres que partieron apesadumbrados y desilusionados de Jerusalén «tras los sucesos de los últimos días». Después de esa conversación y ese encuentro deciden volver a Jerusalén y retomar, renovados y junto a los Once y sus compañeros, el proyecto de seguimiento de Jesús de Nazaret. Toda verdadera conversación es el inicio o un hito más de una historia, de un proyecto con el que nos sentimos comprometidos.

Es precisamente el compromiso y el proyecto las dimensiones que César Rendueles echa en falta en el mundo digital, en particular en las redes sociales: «Nos pensamos como racimos de preferencias, ocasionales pero intensas, a la deriva por los circuitos reticulares de la globalización postmoderna. Somos fragmentos de identidad personal que colisionan con otros en las redes sociales digitales y analógicas. El precio a pagar es la destrucción de cualquier proyecto que requiera una noción fuerte de compromiso. Para el ciberfetichismo no hay nada en nosotros más

14. P. CEREZO, *Reivindicación del diálogo*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1997, 19.

allá de nuestras apetencias actuales: sociales, gastronómicas, musicales, sexuales, cinematográficas o incluso políticas [...] El medio digital nos proporciona una especie de muletas tecnológicas que dan un sucedáneo de estabilidad a nuestras preferencias esporádicas. Internet genera una ilusión de intersubjetividad que, sin embargo, no llega a comprometernos con normas, personas y valores»¹⁵.

El compromiso y el proyecto constituyen la verdadera prueba de la sociabilidad que nos define como seres humanos. Y esa sociabilidad, como sostenía ya Aristóteles, se funda en y se construye a través del lenguaje, de la conversación y del encuentro. En un contexto económico, político y social crecientemente marcado por la hiperconectividad telemática y la vida en las pantallas todos estos elementos que definen la sinodalidad se convierten en un potente factor crítico y revelador de un mundo amenazado por la pérdida de la escala y la condición humana más auténtica.

15. C. RENDUELES, *Sociofobia*, Capitán Swing, Madrid 2013, 185.