ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura
Vol. 193-785, julio-septiembre 2017, a405 | ISSN-L: 0210-1963
doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.785n3010

VARIA / *VARIA*

EL FENÓMENO *HIKIKOMORI*: TRADICIÓN, EDUCACIÓN Y TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LA COMUNICACIÓN (TIC)

THE HIKIKOMORI *PHENOMENON: TRADITION, EDUCATION AND INFORMATION AND COMMUNICATION TECHNOLOGIES (ICT)*

Alberto Sánchez Rojo
Universidad Pontificia Comillas
ORCID iD: http://orcid.org/0000-0003-2532-5867
asrojo@comillas.edu

Cómo citar este artículo/Citation: Sánchez Rojo, A. (2017). El fenómeno hikikomori: tradición, educación y tecnologías de la información y la comunicación (TIC). *Arbor*, 193 (785): a405. doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.785n3010

Copyright: © 2017 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia *Creative Commons Attribution (CC BY)* España 3.0.

Recibido: 4 febrero 2016. Aceptado: 18 noviembre 2016.

RESUMEN: Considerado tradicionalmente exclusivo de la sociedad japonesa, el fenómeno *hikikomori* o aislamiento social, se ha ido extendiendo en los últimos años a otros países desarrollados de Occidente. Desde una perspectiva filosófico-educativa y, por tanto, a partir del análisis crítico de textos, este trabajo intenta dar respuesta a lo que muchos autores consideran ya una epidemia. Mostraremos, por un lado, que el motivo principal para la aparición de este fenómeno en Japón será el fuerte conflicto existente entre una sociedad individualista y una tradición cultural colectivista aún muy presente. Por otro lado, comprobaremos que este conflicto también está empezando a producirse en Occidente gracias al ideal cada vez más colectivista que las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) ofrecen. Consecuentemente, los efectos en Occidente y en Japón empiezan a ser similares. Como conclusión, defenderemos la recuperación de una educación para el desarrollo de la subjetividad que intente superar dicho conflicto.

PALABRAS CLAVE: Japón; fenómeno *hikikomori*; TIC; filosofía de la educación.

ABSTRACT: Traditionally considered as unique to Japan, the *hikikomori* phenomenon has been spreading in recent years to other developed countries in the Western world. From a philosophical-educational perspective, and thus by means of the critical analysis of texts, this paper tries to tackle what is already considered an epidemic by many authors. We will show, on the one hand, that the main reason for the occurrence of this phenomenon in Japan is a strong conflict between an individualistic society and a, still very present, collectivistic cultural tradition. On the other hand, we will verify that the same conflict is beginning to occur in the Western world thanks to the growing collectivistic ideal offered by information and communication technologies (ICT). Consequently, the effects in the Western world and in Japan are becoming similar. As a conclusion, we support the recovery of an education for subjectivity development that tries to overcome this conflict.

KEYWORDS: Japan; the *Hikikomori* phenomenon; ICT; philosophy of education.

1. INTRODUCCIÓN: LA PESADILLA DE TANIZAKI

Si tuviésemos que escoger una imagen que representase el Japón contemporáneo, sin lugar a dudas elegiríamos una foto nocturna de alguna de las calles del barrio de *Shinju-ku* en Tokio; un barrio mundialmente conocido, si bien no por el nombre, sí por sus enormes rascacielos y por las imperiosas luces de neón que los recubren iluminando sus noches. Este fue el escenario elegido por Sofía Coppola en su película *Lost in Translation* (2003) para mostrar la llegada de uno de los protagonistas a la capital nipona, donde se desarrollará la trama del filme. En esta escena podemos ver cómo Bob Harris, interpretado por Bill Murray, se encuentra yendo de noche desde el aeropuerto hasta su hotel en taxi. Está medio dormido, pues tras un largo viaje en avión desde Estados Unidos hasta Japón, uno no puede ser sino presa del cansancio y del sueño. De vez en cuando entreabre los ojos, pero en seguida sus párpados vuelven a caer por sí solos. De repente, en una de estas ocasiones, al entreabrir los ojos, ya no puede dejar que el peso de sus párpados cansados venza a su voluntad de mantenerse despierto. Está pasando por las calles de *Shinju-ku* y, ante semejante espectáculo, es imposible permanecer dormido. El gesto del protagonista es una mezcla de asombro e incredulidad. Tanto es así que se ve obligado a restregarse los ojos para asegurarse de que aquello que está observando es real y no el fruto de un sueño. *Shinju-ku*, el barrio comercial de Tokio, imagen por excelencia del Japón contemporáneo, es pura luminosidad. Lo tenue allí no tiene cabida, todo es luz en su máxima potencia. Paseando por sus calles uno se da cuenta de que aquello constituye la mayor representación estética de hasta qué punto el espíritu de las luces de Occidente ha calado hondo en Japón.

Posiblemente fuese el temor a un exceso de luz en una sociedad acostumbrada a la sombra lo que llevó al escritor japonés Junichirō Tanizaki a publicar en 1933 su ensayo *El elogio de la sombra.* En esta obra, Tanizaki muestra cómo Japón no solo era un país habituado a la sombra por haber estado políticamente aislado hasta 1887[1], sino que su cultura y tradición habían destacado desde tiempos inmemoriales por una exaltada valoración estética de lo tenue frente a lo luminoso. Todo, desde la arquitectura hasta la pintura, pasando por la cocina y todos los aparatos y utensilios usados en la vida cotidiana, venían tradicionalmente atravesados por la sombra.

> No es que [los japoneses] tengamos ninguna prevención a priori contra todo lo que reluce -afirmaba Tanizaki (2012, p. 30)-, pero siempre hemos preferido los reflejos profundos, algo velados, al brillo superficial y gélido; es decir, tanto en las piedras naturales como en las materias artificiales, ese brillo ligeramente alterado que evoca irresistiblemente los efectos del tiempo.

No quería decir con esto el autor, por tanto, que la estética japonesa fuese totalmente contraria al brillo, sino que el brillo apreciado tenía un matiz diferente. El Occidente moderno, caracterizado -al menos a partir de la filosofía kantiana- por una fe ciega en el progreso y sus éxitos, tenía puesta la mirada más en un futuro prometedor que en un pasado que cada vez parecía pesar más a dichas aspiraciones (García Morente, 2002). Por el contrario, la tradición japonesa apostaba por una total y absoluta reverencia al pasado, siendo las huellas de su legado, hasta sus más ínfimos detalles, aquello que tranquilizaba a sus gentes a la hora de mirar hacia el futuro, donde nada habría de cambiar. Hasta tal punto era así que, "contrariamente a los occidentales que se [esforzaban] por eliminar radicalmente todo lo que [fuese] suciedad, los extremo-orientales la [conservaban] valiosamente tal cual, para convertirla en un ingrediente de lo bello" (Tanizaki, 2012, p. 31). No se trataba de la suciedad que conllevaría una falta total de higiene, sino de las marcas que van apareciendo en un objeto por causa del uso. Estas, pudiendo ser borradas, preferían dejarse como muestra del pasado inmemorial que constituía todo tiempo presente y futuro.

Lo viejo, lo velado, siempre a la sombra del pasado, habían constituido la belleza estética japonesa durante siglos y de repente, tras lo que se denominó la «restauración *Meiji*», la luz de Occidente parecía querer inundarlo todo sin aparentemente mostrar resistencia alguna. Ahora bien, tampoco el breve ensayo de Tanizaki pretendía serlo, puesto que, tal y como él afirmaba en primera persona al final del mismo,

> Yo soy el primero en reconocer que las ventajas de la civilización contemporánea son innumerables y además las palabras no van a cambiar nada. Japón está irreversiblemente encauzado en las vías de la cultura occidental, tanto que no le queda sino avanzar valientemente dejando caer a aquellos que, como los viejos, son incapaces de seguir adelante. No obstante, como nuestra piel nunca cambiará de color, tendremos que resignarnos a soportar eternamente unos inconvenientes que sólo padecemos nosotros (Tanizaki, 2012, p. 94).

Y, precisamente, así ha sido, pues efectivamente Japón y los japoneses nunca cambiaron de piel. Intentaron adaptar un sistema socio-económico occidental, sin dejar nunca de lado una cultura y una educación

ARBOR Vol. 193-785, julio-septiembre 2017, a405. ISSN-L: 0210-1963 doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.785n3010

propias que, tal y como veremos, siempre se mostraron incompatibles con aquel. Tanizaki es reconocido por su intento de lograr, en el campo de la literatura, una conciliación armoniosa entre Japón y Occidente que no supusiese la total aculturación del país nipón. Él deseaba el progreso, pero no estaba dispuesto a sacrificar un legado cultural fraguado durante siglos. Es por eso por lo que posiblemente escribió este ensayo, para que el bello mundo de las sombras no fuese olvidado y para que la luz no acabase inundándolo todo. No sabemos cuál hubiese sido la reacción de este escritor, muerto en 1965, al pasear por las calles del *Shinju-ku* actual, pero posiblemente hubiese creído estar inmerso en una pesadilla; una pesadilla de luz que en un primer momento podría parecer el resultado estético de la aculturación total de Japón.

Ahora bien, a poco que hubiese analizado la sociedad japonesa de nuestros días, habría percibido que los valores e ideales de antaño no estaban del todo perdidos. Efectivamente, habría comprobado que Occidente está mucho más presente ahora que antes, pero su presencia no ha dejado de ser en ningún momento superficial. La esencia de la sociedad sigue siendo puramente nipona. Los japoneses, sin haber cambiado nunca por completo de piel, siguen teniendo que hacer frente a problemas, cada vez mayores, asociados a la dificultad que supone el mantenimiento de un sistema socio-económico occidental bajo una tradición cultural que poco tiene que ver con este. Dentro de estos problemas, uno de los más importantes hoy en día es el denominado fenómeno *hikikomori*, que afecta a personas que, no pudiendo soportar el exceso de luz, no confían tampoco en las sombras, de tal modo que optan por la más completa oscuridad, sin brillo alguno.

2. EL FENÓMENO *HIKIKOMORI*: DEFINICIÓN Y CONCEPTO

El fenómeno *hikikomori*, traducido comúnmente como *aislamiento social*, es mundialmente conocido por el término japonés, por tener su origen en el país nipón y por ser este el que mayor número de casos reporta a día de hoy, a pesar de haberse extendido por otras partes del mundo desarrollado (Kato *et al*., 2012; Teo *et al*., 2015). Este fenómeno puede ser definido como "estado [...] que conlleva el encierro de uno mismo en su propio hogar, sin participar en sociedad durante seis meses o más, y que no parece tener otro problema psicológico asociado como su fuente principal"[2] (Saito, 2013). De acuerdo a un informe publicado por el gobierno japonés en julio de 2010, se estimaba que podrían existir unos 700.000 casos de *hikikomori* en todo Japón (Hoffman, 2011, 9 de octubre). Sin embargo, previamente ya había habido estudios que situaban la cifra entre los 800.000 y los 1.400.000 casos (Hattori, 2006), pues muchos permanecen ocultos durante bastante tiempo, haciendo sumamente difícil determinar el número exacto de personas que se encuentran en esta situación.

No es difícil reconocer que el fenómeno *hikikomori* en Japón "es consecuencia del espectacular crecimiento de la economía japonesa durante la segunda mitad del siglo XX y del enorme progreso tecnológico que el país realizó durante ese periodo" (Murakami, 2000, 1 de mayo). Efectivamente, encerrarse es más sencillo cuando se dispone de una familia que pueda mantener económicamente al encerrado y cuando existen numerosas formas de encontrar entretenimiento sin tan siquiera tener que abandonar el propio cuarto. Ahora bien, Japón no es el único país que ha crecido económicamente a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y, en cuanto al desarrollo tecnológico, también se ha producido en otros países. De este modo, no puede explicarse a partir de aquí por qué este fenómeno comenzó por aparecer en Japón y no en cualquier otro país; por qué lleva años allí presente sin la menor incidencia fuera de sus fronteras; y por qué es precisamente en la actualidad cuando están empezando a registrarse los primeros casos en otros territorios. No habiendo consenso académico a la hora de dar respuesta a estas cuestiones, desarrollaremos a continuación una posible explicación teórica que trate de resolver dichos interrogantes para, finalmente, abordar el camino a seguir, desde un punto de vista pedagógico, a la hora de mitigar su presencia.

3. JAPÓN: LA LOCURA DE MISHIMA Y LA LOCURA DE LOS *HIKIKOMORI*. DOS REACCIONES EXTREMAS ANTE LA PRESENCIA DE OCCIDENTE

El 25 de noviembre de 1970, el ya por entonces internacionalmente reconocido escritor japonés Yukio Mishima cometió suicidio por *seppuku*[3] en la base militar de Ichigaya (Tokio), tras haber asaltado el cuartel y haber secuestrado a su comandante. Mishima llevaba consigo una proclama que leyó ante las tropas. Les proponía que se uniesen a él en un golpe de estado que restaurase el Japón tradicional perdido a causa de una influencia occidental cada vez más presente. Sin embargo, las tropas no parecían prestarle ninguna atención, ante lo cual decidió dejar de leer y suicidarse, rindiendo así honor a su patria (Nathan, 1985). Mishima se tomó muy en serio el principio básico que aparece en el libro clásico samurái *Hagakure*[4]: el camino del samurái es la muerte.

ARBOR Vol. 193-785, julio-septiembre 2017, a405. ISSN-L: 0210-1963 doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.785n3010

En un texto suyo comentando este libro, Mishima (2013, p. 19) escribe lo siguiente: "cuando Yamamoto afirma «de los dos casos, la vida o la muerte, escoge aquel en que se muere de forma inmediata», tan sólo está proponiendo seguir el camino más sensato, es decir, el abandono de uno mismo como medio de conseguir la virtud". Más adelante, afirma con orgullo que la moral tradicional japonesa, defendida en *Hagakure*, no consistía en ningún caso en "una moral interiorizada en la conciencia del samurái, sino en una moral que dependía del exterior" (Mishima, 2013, p. 69); esto es, de la comunidad o clan al que uno pertenecía. Así pues, no es que no hubiese un «sí mismo», sino que este venía reducido a su pertenencia a la comunidad. "Hay que tener confianza en uno mismo y responsabilizarse del clan", afirmaba Mishima (2013, p. 51), pero este «uno mismo» venía reducido a dicha responsabilidad. La comunidad lo era todo y uno debía estar dispuesto a morir alegremente por ella, puesto que, desapareciendo aquella, nada ya tendría sentido. Si consideramos la sociedad como un todo y a los individuos como cada una de las partes que la componen, podemos afirmar que, mientras que el pensamiento occidental moderno permitía, e incluso valoraba, la existencia autónoma e independiente de las partes sobre el todo, en el Japón tradicional las partes carecían de sentido más allá del todo.

Mishima no pudo soportar el exacerbado individualismo capitalista que bajo la influencia de Occidente estaba dominando la sociedad japonesa y, ante un Japón cada vez más alejado del ideal samurái colectivista, optó por el suicidio ritual como acto de rebelión. La explicación oficial del gobierno japonés redujo su muerte, no obstante, a un simple acto de locura (Yamanouchi, 1972). Ahora bien, si lo que Mishima reclamaba era un Japón donde la comunidad fuese lo único importante, lo que la sociedad japonesa estaba instaurando no era en ningún caso un individualismo profundo que asentara las bases de una nueva sociedad, sino que este se situaba meramente en la superficie. La esencia seguía siendo colectivista. Tanto era así que no dejaría de poner trabas al desarrollo autónomo e independiente de los individuos que, en algunos casos, acabarían reaccionando con otro tipo de «locura».

Lo cierto es que el concepto de «individuo» siempre fue difícil de entender por parte de la población japonesa. Sin embargo, no por ello se dejó de reconocer por parte de los más destacados intelectuales japoneses desde el primer periodo de apertura de Japón a Occidente la importancia que dicho concepto tendría para el desarrollo futuro del país. Así, por ejemplo, el militar y al mismo tiempo novelista Ōgai Mori, afirmaba en un texto publicado en 1911 lo siguiente:

> Los occidentales dicen que es la naturaleza de los bárbaros no temer a la muerte. Quizá yo sea el bárbaro que ellos describen. Así mismo, recuerdo que cuando yo era pequeño mis padres me recalcaban a menudo que, habiendo nacido en una familia samurái, debía ser capaz de acabar con mi propia vida. Me recuerdo, incluso entonces, pensando que probablemente habría dolor físico, y pensando que no había otra solución que aguantar aquel dolor. De esta forma, cada vez más, parece que debo ser ese así denominado bárbaro. No obstante, no puedo aceptar esa opinión de los occidentales como justificable. Sería erróneo afirmar, sin embargo, que estoy tranquilo en relación a la extinción del yo. Es molesto perder esa cosa llamada yo sin haber pensado claramente o aprendido lo que fue mientras existió. Es lamentable. Vivir la vida de uno «viviendo como borracho, muriendo como dormido», tal y como los eruditos chinos dicen, es lamentable. Y como lo lamento y estoy molesto por ello, siento intensamente un vacío en mi corazón. Experimento una indescriptible tristeza. Esto se convierte en angustia. Se convierte en un profundo dolor (Mori, 1970, p. 420).

Mori, buen conocedor de Occidente por haber vivido varios años en Alemania, había estudiado el concepto de individualidad europeo, pero, a pesar de ello, se lamentaba por no haber alcanzado a comprender del todo un concepto que suponía que, de alguna manera, iría acorde a los tiempos en los años venideros. Es por ello por lo que su incomprensión no le era indiferente, sino que, por el contrario, le producía vacío y tristeza. Podríamos mencionar también, a este respecto, a su contemporáneo, el escritor Natsume Sōseki, quien, tras haber vivido algunos años en Reino Unido y reconocer sí haber alcanzado un yo plenamente individual, afirmase de una manera mucho más directa la importancia que tendría en el futuro. Lo hizo precisamente en una conferencia, impartida en 1914 para alumnos de un prestigioso colegio japonés, a quienes recomendaba encarecidamente luchar por ello con las siguientes palabras:

> La convicción que adquirí en aquel tiempo de que el yo es el ingrediente esencial y de que los otros son meramente secundarios, me aporta hoy una gran confianza en mí mismo, así como un profundo sentimiento de paz. Parece como si fuese esto lo que me permitiese, incluso ahora, continuar viviendo. De hecho, es quizá gracias a esta fuerza que puedo estar

ARBOR Vol. 193-785, julio-septiembre 2017, a405. ISSN-L: 0210-1963 doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.785n3010

> de pie en esta plataforma y daros esta conferencia. [...]. Sea cual sea el sacrificio al que seáis conducidos, creo que estaréis satisfechos cuando alcancéis vuestro destino. No es cuestión de trabajar solamente por el bien del país o de vuestra familia; es algo absolutamente esencial para la felicidad. [...] No guardo el deseo de sermonearos, pero como creo que vuestra futura felicidad depende de este proceso, no puedo permanecer en silencio ante este asunto (Sōseki, 2004, pp. 40-41).

La postura de estos dos intelectuales de finales del siglo XIX y principios del siglo XX fue durante estos primeros años mayoritaria, pero esta valorización del yo individual irá perdiendo fuerza en las décadas siguientes. El periodo de entreguerras es conocido a nivel global como una época de exaltación de los nacionalismos que conducirá de la I a la II Guerra Mundial. Este fue el caso de Japón que, después de haberse abierto a Occidente, volverá a sus valores tradicionales más colectivistas, desarrollando una ideología y un sentimiento nacionalistas generalizados que acabarán lindando con el fascismo. De hecho, comenzará aquí el desarrollo de todo un campo de estudio aún existente en nuestros días, denominado *nihonjinron,* y que podría ser traducido por *japoneidad*, un ámbito del saber que trataría de analizar todas aquellas manifestaciones que hacen de Japón una nación excepcional (Sugimoto, 1999).

Quizá el autor japonés más destacado de la época de entreguerras en el estudio del *nihonjinron* sea el filósofo Watsuji Tetsuro, quien a partir de los ideogramas que componen el término «ser humano» en japonés -*ningen* [人間]–, elaboró toda una teoría de la esencia de la mentalidad japonesa, cuyo desarrollo de la individualidad no podría ir nunca más allá de un sentimiento de dependencia hacia otros. Para Watsuji, la presencia del ideograma *aida* [間] –cuyo significado es «entre»–, dentro del término «ser humano», mostraba claramente cómo el pensamiento tradicional japonés no podía concebir al ser humano sin un estar siempre en relación con otros. De esta forma, él defendía que

> *ningen* [人間] no significa solamente «entre los humanos», sino entre los humanos en cuanto ser humano es «yo», «otra persona» y «la gente». […]. El hecho de llamar individuo humano (*hito* [人]) a un miembro de la sociedad (*ningen* [人間]) no es más que una expresión de este mismo fenómeno. El individuo (*hito* [人]) es el ser humano en el mundo. Así, siendo humano, no sólo expresa la totalidad, sino, además, es designado con el nombre de ésta (Watsuji, 2006, pp. 251-253).

No habría diferencia, por tanto, entre el individuo y la comunidad a la que este pertenece, sino que lo único que existiría sería un todo cuyas partes por separado carecerían de toda validez. Este pensamiento, que volvía a las bases fundamentales del Japón tradicional, tal y como hemos apuntado anteriormente, fue altamente valorado en la época de entreguerras; no obstante, comenzó a perder credibilidad tras la derrota de Japón en la II Guerra Mundial.

Los estudios de *nihonjinron* pasaron a ser impopulares, no siendo hasta los años 70, con un Japón ya económicamente recuperado, cuando la idea de «japoneidad» teorizada por Watsuji, volvería a ser defendida por otros autores desde diferentes ámbitos. Así por ejemplo, podríamos destacar a Chie Nakane, desde el ámbito de la antropología, quien tras analizar las relaciones sociales y laborales en Japón, mostraba cómo "el poder y la influencia del grupo no solamente afecta y entra dentro de las acciones individuales, sino que altera incluso sus ideas y formas de pensar" (Nakane, 1970, p. 10); o también cabría señalar a Takeo Doi, desde el ámbito de la psicología, quien a partir del término japonés *amae* [甘え] –traducido por *dependencia*, aunque mucho más amplio en su contenido–, trató de fundamentar la existencia de una psique propia y exclusivamente japonesa (Doi, 1988). Según este autor, la mayoría de los problemas psicológicos en Japón se debían a la predominancia de un tipo autóctono de psique, y a partir de ahí elaboraba sus intervenciones terapéuticas.

Ideas en esta línea fueron muy populares en el Japón de las décadas de los 70 y los 80, sin embargo, a partir de finales de esta última, los estudios en *nihonjinron* comenzaron a ser bastante criticados. La radical distinción y separación entre Japón y el resto de naciones y culturas, que estos estudios pretendían fundamentar, acababan por provocar cierta hostilidad a todo aquello que no fuese japonés, perjudicando el desarrollo del país a nivel global (Dale, 1986). Ahora bien, investigaciones desde las más diversas disciplinas se han servido posteriormente de ciertas ideas originalmente abordadas desde el campo de estudio del *nihonjinron*, con el fin de explicar determinados fenómenos sociales que han ido apareciendo en el país nipón. La presencia de un ideal colectivista profundo desde tiempos inmemoriales en la cultura japonesa -recuperado intermitentemente en todo su potencial incluso en periodos donde el contacto con Occidente ya había claramente influido-, no podía ser obviada. Ahora bien, la pretensión de estos estudios ya no será tanto mostrar una esencia excepcional e inquebranta-

ARBOR Vol. 193-785, julio-septiembre 2017, a405. ISSN-L: 0210-1963 doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.785n3010

ble de la nación japonesa, sino dar cuenta de cómo la educación recibida o el orden social en que uno está inmerso, pueden influir en la aparición de fenómenos problemáticos concretos.

Diversos estudios empíricos desde la década de los 90 han mostrado cómo existe una clara diferencia, a la hora de concebir el yo, entre Oriente y Occidente. Mientras que los orientales suelen desarrollar una idea de yo más relacional, los occidentales tienden a la construcción de un yo más individual o esencial (Markus y Kitayama, 1991; Miyamoto, Nisbett y Masuda, 2006). Esto influye en el desarrollo de los individuos en una sociedad y un mercado laboral completamente capitalista y occidental. Tal y como afirma Satomi (2007, p. 24), hoy en día, en Japón, "a pesar de sus diferencias fundamentales, el yo esencial coexiste con la noción local de yo relacional. Mientras que el sentido del yo esencial es conscientemente articulado y afirmado en contextos cotidianos, el yo relacional opera en un nivel más irreflexivo", siendo precisamente esto lo que viene causando determinados problemas de comportamiento y adaptación al medio.

En Japón, los jóvenes son formados en una tradición colectivista aún muy presente, que dispone claramente lo que la familia y la nación esperan de cada uno y donde uno tiene la sensación de no ser nada de manera independiente al entorno que lo circunda. Sin duda, esto hace muy difícil desarrollar el yo autónomo y autosuficiente que exige el sistema capitalista neoliberal, ya que, en un contexto donde uno siempre depende de la aprobación de los otros en su desarrollo, se hace complicado llegar a ser uno mismo (Toivonen, Norasakkunkit y Uchida, 2011). Es precisamente a esto a lo que se debe fundamentalmente el fenómeno *hikikomori* en Japón, cuya causa directa viene siempre relacionada con el fracaso en algún grupo de pertenencia considerado por el individuo como esencial (Horiguchi, 2012). Así, por ejemplo, el encierro siempre suele comenzar tras un proceso de acoso escolar o marginación por parte de los amigos y compañeros, por la ruptura del núcleo familiar, por el suspenso en un examen fundamental o por el despido del puesto de trabajo. El individuo siente que ha fracasado en lo que se esperaba de él y, entonces, incapaz de reaccionar como ser independiente al grupo, decide encerrarse en su cuarto, experimentando el vacío al cual dicho fracaso lo ha reducido.

Ya el teórico político Mayurama Masao (1963) reconocía, una década después del fin de la II Guerra Mundial, que la modernización en sentido occidental del país nipón no estaba siendo en ningún caso acompañada del ideal profundo de modernidad por el que había pasado Occidente a la hora de recorrer este camino, aventurando que esto sería un problema importante para Japón. Masao no se equivocaba, podemos hablar de un fracaso de la modernidad en Japón, el cual "puede ser atribuido exactamente a los mismos factores que permitieron el ascenso del fascismo: la ausencia de «individuación» o agente moralmente autónomo" (Clammer, 1999, p. 69). No hay espacio en Japón para el yo auténtico, los jóvenes no son educados para ser ellos mismos, sino para pertenecer a diferentes grupos, fuera de los cuales, no son nadie.

Si bien es cierto que algunos *hikikomoris* terminan descubriendo su auténtico yo durante el encierro[5], en el momento del mismo no disponen de dicho yo, puesto que, de lo contrario, posiblemente aquél no tendría lugar. Así pues, el problema del *hikikomori* consiste en no saber quién es, siendo consciente meramente de quién no es. Aquel individuo que decide encerrarse lo hace porque, no pudiendo cumplir con las expectativas que la sociedad espera de él, sabiendo que no es quien los demás le dicen ser, no es capaz de un descubrir dentro de sí mismo un yo propio e individual que pueda hacer frente a su fracaso particular. De esta forma, incapaz de reafirmarse, se aísla y se abandona. Una vez dentro podrá desarrollar esta personalidad o no, pero incluso en caso de conseguirla, le será difícil salir al exterior y manifestarla pues, así como podemos comprobar en alguno de los casos analizados por Zielenziger (2007), para la sociedad japonesa siempre será alguien que no ha cumplido con *su parte.*

Comenzamos este apartado haciendo referencia a la historia de un «loco» que, como protesta hacia el olvido de la cultura tradicional nipona, decidió suicidarse siguiendo el ritual clásico samurái, y lo acabamos con la historia de otros «locos», los cuales se encierran indefinidamente aislándose del mundo, precisamente por todo lo contrario; esto es, por no disponer del yo auténtico que debería acompañar a toda modernización en sentido occidental. Ahora bien, no estamos ante un completo caso de locura, ni en un caso ni en el otro, puesto que, si bien es cierto que tras la II Guerra Mundial hubo una fuerte incursión del individualismo occidental en Japón que produjo un importante cambio tanto cultural como social con respecto al sistema de valores tradicional -tal y como apuntaba Mishima-, esta nación no introdujo precisamente aquello que era lo más fundamental, a saber, el desarrollo de la identidad propia e individual. Japón introdujo el individualismo más banal y superficial, aquél que se reduce al consumo y al bienestar físico personal, pero no

ARBOR Vol. 193-785, julio-septiembre 2017, a405. ISSN-L: 0210-1963 doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.785n3010

aquel individualismo previo y a la base de este, que afirma que cada uno es alguien completamente particular y, en el fondo, independiente de todo grupo al que pueda pertenecer. No se equivocaba Sōseki al indicar que la felicidad de los japoneses se jugaba en la consecución de un yo auténtico y personal. Aunque algunas personas no dejen de intentarlo[6], quizá sea ya tarde para volver al Japón tradicional, como pretendía Mishima. Sin embargo, no lo es para fomentar una educación donde cada uno sea verdaderamente formado como sujeto individual. Posiblemente esta sea la única salida para la, esta vez sí, verdadera locura que implica vivir en una sociedad individualista regida por un espíritu total y absolutamente colectivista.

4. OCCIDENTE: EL IMPERIO DE LAS TIC. ENTRE SENTIRSE SOLO Y NO SABER ESTAR SOLO

Si pensamos en Occidente y en el origen de la Edad Moderna desde el punto de vista de la Historia de las Ideas, es inevitable hacer referencia a Descartes y al descubrimiento del *cogito* como acontecimiento fundamental. Sus consecuencias pueden verse reflejadas en todos los ámbitos, pero posiblemente sea el análisis de los espacios aquel que mejor muestra dé del cambio producido en lo que respecta al pensamiento. Los espacios son aquellos que posibilitan la Historia, pudiendo ser considerados, tal y como lo hizo Foucault, monumentos vivos del pensamiento (Pardo, 1991). Así pues, no es casual que precisamente a finales del siglo XVII, cuando Descartes está desarrollando su filosofía, surja en arquitectura por primera vez la habitación propia, privada, un espacio hecho para pensar en soledad (Sánchez Rojo, 2013). De hecho, el mismo Descartes, en sus *Meditaciones metafísicas*, incide en el hecho de encontrarse a la hora de escribirlas "gozando de un seguro reposo, en un apacible retiro [...] sentado junto al fuego, en bata, teniendo [un] papel entre las manos" (García Morente, 1991, pp. 125-126); o lo que es lo mismo, disfrutando de la situación que ya por entonces empezaba a aparecer como idónea para pensar.

Durante la Edad Media, época regida por el total orden divino, lo que realmente había importado "era el mundo externo y el lugar que uno ocupaba en él. La vida era un asunto público, e igual que uno no tenía una autoconciencia muy desarrollada, tampoco se tenía un cuarto para uno solo" (Rybczynsky, 2006, p. 30). Las casas apenas disponían de un cuarto donde todos sus miembros llevaban una vida *siempre* en común. El ámbito público estaba gobernado por el monarca o señor feudal y se encontraba claramente diferenciado del ámbito privado, encarnado en la figura del *pater familias*, "poder interno en este caso que, [sin embargo,] a semejanza del otro, no [toleraba] las intromisiones del individualismo" (Duby, Barthlemy y De la Roncière, 1988, p. 28). Ahora bien, a partir del siglo XVII, no dejaremos de encontrar diferentes manifestaciones en favor de este espacio y de la necesidad de disfrutar de tiempo para uno mismo. Esto conducirá a concebir la privacidad como un derecho y la soledad como un valor.

De esta forma, aparte de Descartes, podríamos hacer referencia a su contemporáneo, Blaise Pascal (Parajón, 1998, p. 136), quien en sus pensamientos afirmaba enérgicamente que "toda la desgracia de los hombres proviene de una sola cosa, que es no saber permanecer en reposo en una habitación". Dios y el orden divino estaban empezando a ponerse en cuestión y, ante la posible pérdida de seguridad que la fe en un ser superior aportaba, el ser humano comenzó a darse importancia a sí mismo, único ser en el que con total certeza podría a partir de entonces confiar. Tal y como afirma Béjar (1988, p. 25), "la concepción de lo privado, fundada en la idealización del individuo como receptáculo de la libertad, [será poco a poco] entendida simultáneamente como autodesarrollo y autonomía", discurso que, desde el ámbito de la pedagogía, ha continuado vigente hasta nuestros días.

Al mismo tiempo, la ciencia avanzó, los espacios y los tiempos comenzaron a ser medidos, clasificados y controlados hasta sus más ínfimos detalles, de modo que el ser humano, entendiendo la libertad como una de sus facultades más fundamentales y sintiéndose, por tanto, libre, tendría cada vez menos oportunidad de expresarse como tal. Por ello, el culto al cuarto propio -que con el tiempo será el único espacio alejado de toda mirada ajena- no dejará de crecer hasta alcanzar en el siglo XIX, con el auge de la burguesía, su más elevada situación. Los padres educaban a sus hijos en la lectura y la escritura dentro del cuarto propio, convirtiéndose la novela y el diario en dos de los elementos formativos más destacados del momento (Gay, 1992). Quizá el individuo estuviese obligado, si quería sobrevivir en sociedad, a seguir unas normas de apariencia claramente medidas y estipuladas, pero aún podía ser él mismo en la soledad de su cuarto. Esta experiencia le daba, al mismo tiempo, las herramientas clave para sortear inteligentemente las normas sociales cuando, de alguna forma, le pudiesen perjudicar.

Sin embargo, esto cambiaría con el declive de la clase burguesa y el surgimiento de la sociedad de masas, una sociedad donde el valor vital no se concentraría ya en

ARBOR Vol. 193-785, julio-septiembre 2017, a405. ISSN-L: 0210-1963 doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.785n3010

llegar a ser quien uno era, tal y como habría defendido Nietzsche (López Castellón, 1983), sino en ser como el resto; mediocre, indistinguible, uno más. Precisamente Ortega y Gasset, uno de los teóricos que mejor analizó este tipo de sociedad, definió al ser humano que la componía como "el «hombre medio», [...] [que] convierte lo que era meramente cantidad -la muchedumbre- en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es el mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico" (Ortega y Gasset, 1930/1997, p. 75). Atrás había quedado, por tanto, el espíritu de autoformación que había fomentado la burguesía. Ahora, más bien, se trataba de luchar por la supervivencia en las mejores condiciones posibles, dejando de lado las grandes preguntas que anteriormente habían formado parte de toda vida humana digna. La presencia mayoritaria de este tipo de ser humano dio lugar a un individuo pasivo y altamente manipulable que, disponiendo de los medios necesarios para una supervivencia biológica sin demasiados esfuerzos, sería capaz, tal y como mostró Arendt (2007), de ser indiferente ante los más desdeñables actos cometidos contra la humanidad.

La presencia de este individuo pasivo fue *in crescendo* en función del surgimiento de ciertos aparatos electrónicos que fueron apareciendo en la industria de la comunicación, como la radio y, sobre todo, la televisión, que gestionaba no solamente la información que recibía la mayor parte de la población sino también su ocio y entretenimiento. De este modo, hacia finales del siglo XX, el teórico político Giovanni Sartori (1998) daba cuenta de varias generaciones de jóvenes que habían sido y estaban aún siendo formadas acríticamente por las imágenes recibidas pasivamente a través del televisor. La solución a este problema estaba en la acción. Lo cierto es que el ámbito de la pedagogía ya hacía años que daba cuenta de ello, habiendo surgido a lo largo de todo el siglo XX diversos movimientos de renovación pedagógica que, desde diferentes puntos de vista, fomentaban una educación más activa y participativa, donde el alumno no solo tuviese que recibir conocimiento, sino también aprender a producirlo (Carreño, 2002). No obstante, la gran industria de la información y la comunicación parecía tener mucha más fuerza y alcance que cualquiera de estas propuestas pedagógicas, de modo que, el denominado por Sartori *homo videns* o individuo teledirigido, tenía a pesar de todo una presencia mayoritaria en las sociedades de los países desarrollados.

Tras años tratando de solventar este problema, su incidencia no dejaba de persistir; y es que, tal vez, solo la creación de nuevos aparatos, con diferentes características, pero con el suficiente atractivo como para desbancar a la televisión de su poder de influencia, pudiese lograr un cambio. Durante la década de los años 80 el uso de los ordenadores personales domésticos comenzó a hacerse generalizado y, a lo largo de la década de los 90, poco a poco, fue incorporándose internet a los mismos. Ahora bien, este primer internet de uso público no era más que un sistema de almacenamiento de información que facilitaba el acceso a la misma, pero no la interacción entre usuarios. No sería hasta principios de la década de los 2000, cuando surgiese un nuevo tipo de internet, denominado *web 2.0*, que vendría a ser el instrumento revolucionario que durante décadas se había estado esperando.

Según el creador de dicho concepto, Tim O´Reilly (2007), si en algo se diferenciaba este nuevo modelo de internet con respecto al anterior, era en su carácter participativo. Las nuevas aplicaciones que irían surgiendo no solo facilitarían la interacción entre individuos a través de la red, sino que esta sería prácticamente una exigencia. De este modo, solo individuos activos y participativos podrían formar parte de este nuevo mundo en red que se estaba creando. En estos últimos años, todos nos hemos ido acostumbrando al uso diario de ciertas herramientas que nos permiten estar cada vez más cerca, a pesar de encontrarnos físicamente lejos. Del correo electrónico y los primeros chats, pasamos a los blogs y los foros, hasta llegar a la creación de redes sociales como *Facebook*, *Tuenti* y *Twitter*, entre otras. Hoy en día, gracias a los *smartphones*, todas estas aplicaciones están con nosotros allá donde vayamos, pudiendo disponer de ellas en cualquier momento, las 24 horas del día, los 365 días del año.

Este estado de cosas nos convierte en sujetos en red, siempre en conexión, siempre actuando, siempre participando. Así pues, el individuo corriente de hoy en día podría definirse por muchas cosas, pero no por su carácter pasivo. Parecería entonces que el problema de aquel sujeto teledirigido y acrítico definido hace casi dos décadas por Sartori debería haber desaparecido. Sin embargo, a finales de la década de los 2000, en un estudio realizado en torno a la relación entre jóvenes y redes sociales, la antropóloga Paula Sibilia (2008), llegaría a postular el surgimiento de generaciones de individuos que podrían ser calificados como *alterdirigidos*. Así pues, según esta autora, habrían cambiado los medios, pero no el resultado. La gran mayoría de los sujetos seguirían siendo tan acríticos y tan manipulables como lo habían sido antes en la era televisiva.

ARBOR Vol. 193-785, julio-septiembre 2017, a405. ISSN-L: 0210-1963 doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.785n3010

Hemos de puntualizar que Sibilia realizó este estudio antes de que tuvieran lugar diversos movimientos sociales en diferentes partes del mundo que aparentemente han mostrado hasta qué punto la ciudadanía ha tomado conciencia política gracias a las TIC[7]. Por un lado, estas permiten acceder a las más diversas informaciones sin tener que pasar por el filtro de los órganos de poder y, por otro, facilitan una mejor y más fácil forma de organización. Ahora bien, el uso de las TIC no se reduce al ámbito público, sino que también abarca todo el espectro de la esfera de lo privado. Diariamente colgamos información personal en la red, ya sea en forma de imagen, de vídeo o de texto. Teniendo la presencia de cualquier otro a un simple clic en la palma de nuestra mano, adquirimos una necesidad irrefrenable de contar a otros todo lo que nos pasa, lo que hacemos, lo que sentimos, lo que opinamos. En el estado de cosas actual la existencia personal se mide fundamentalmente en función de nuestra presencia en internet. Esto es así hasta el punto de que, si algo no está colgado, no solo pierde todo valor, sino que parece no haber existido. Necesitamos sentirnos constantemente apoyados, saber que contamos con la presencia de otros allá donde estemos. Unos otros que, a pesar de no estar físicamente con nosotros, están siempre ahí. Medimos nuestros actos en función de lo que se espera de nosotros y, en muchas ocasiones, nos presentamos ante el mundo no como somos, sino de la manera que nos gustaría ser. Nuestra vida se reduce a una *performance* constante, de modo que es muy fácil que nos sintamos solos, aun encontrándonos más acompañados que nunca (Turkle, 2011). Así pues, si bien el análisis de Sibilia podría verse refutado atendiendo al uso público de las TIC, se ve reforzado si analizamos su uso dentro de la esfera privada.

La soledad se ha convertido en un estado enfermo del que hay que huir. Nadie quiere estar solo porque nos hemos acostumbrado a estar en todo momento acompañados y, aun así, la soledad es uno de los peores males de nuestros días; y es que, al sentirnos constantemente observados y tener siempre que interpretar un papel hasta en el interior de nuestros cuartos, no es difícil sentirse incomprendido y abandonado (Deresiewicz, 2009, 30 de enero). A su vez, hay determinadas situaciones en la vida que tenemos que afrontar por nosotros mismos, de manera individual, y aquí los otros, ya sea física o virtualmente, no pueden ayudarnos. Es por todo ello por lo que en Occidente también están comenzando a surgir determinados trastornos parecidos a los acontecidos en Japón. Si bien en Japón la presión de la tradición influía en la dificultad de los individuos a la hora de desarrollar un yo auténtico y personal, en Occidente esta comienza a venir determinada por un mundo tecnológico que también nos observa y nos exige ser de una determinada manera[8].

Las habitaciones se han llenado de gente del mismo modo en que lo estaban durante la Edad Media, solo que ahora, en vez de física, su presencia es virtual. La soledad de uno consigo mismo, que a través de la lectura y la escritura fomentara la educación burguesa, se ha tornado cuanto menos imposible. Cierto es que ya la sociedad de masas puso en peligro el disfrute de este tipo de soledad formativa. No obstante, incluso durante esa época, los individuos tenían la posibilidad de encontrarse solos, aunque fuera de manera obligada y por las circunstancias. Así, por ejemplo, los padres solían castigar a sus hijos sin salir de su cuarto, o uno a veces se perdía en la calle y tenía por sí mismo que encontrar el camino correcto. Ninguna de esas experiencias es hoy posible, los padres tendrían primero que vaciar de aparatos el cuarto para poder ejercer dicho castigo y la posesión generalizada de un móvil con GPS impide cualquier pérdida. De este modo, no podemos dejar de reconocer que vivimos cada vez más en comunidad y que el sentido colectivista no ha dejado de aumentar en los últimos años (Reig Hernández 2012). Ahora bien, el problema no es que vivamos cada vez más en comunidad, sino que nos es sumamente complicado ser nosotros mismos dentro de ella. En muchas ocasiones podemos sentirnos solos, pero no sabemos estar solos y, hablando en terminología de *competencias* -frecuentemente utilizada en el discurso pedagógico de nuestros días-, es un hecho que, para evitar problemas como el fenómeno *hikikomori*, tanto en Oriente como en Occidente, saber estar solo se torna, hoy en día, una competencia fundamental.

5. CONCLUSIÓN: POR UNA PEDAGOGÍA DE LA SOLEDAD

Decía Arendt (1997, p. 40) que "nadie es capaz de mantener intacta su conciencia si no le es dado el actualizar el diálogo consigo mismo, es decir, si carece de la soledad que requiere toda forma de pensar", y es que "cuanto más privada es nuestra vida, más auténtica y verdadera es; más nuestra, más propia, inconfundible y única" (García Morente, 2011, p. 35). Solo experimentando y aprendiendo a disfrutar de la soledad como paréntesis a nuestra vida social y política –desde la infancia hasta la edad adulta–, podemos llegar a ser nosotros mismos en tanto que separados del resto. Al mismo tiempo, solo a partir de entonces adquirimos la *competencia* de saber enfrentarnos a

ARBOR Vol. 193-785, julio-septiembre 2017, a405. ISSN-L: 0210-1963 doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.785n3010

un mundo que, primando valores como la auto-superación, la competitividad o la autonomía, exige que demos lo mejor de nosotros mismos, disponiendo de una individualidad fuerte que, resistiendo, pueda adaptarse con éxito a la flexibilidad e impredecibilidad del sistema (Bauman, 2004).

Preguntado en torno a la condición *hikikomori*, un joven japonés que había pasado por esta situación respondió a su entrevistador lo siguiente:

> [Convertirse en] *hikikomori* no es una elección positiva, sino negativa. [...]. Tú no quieres convertirte en *hikikomori*, pero no puedes evitarlo. Cuando protegemos nuestras mentes y nuestros cuerpos, no podemos ganarnos la vida […], cuando intentamos ganarnos la vida, no podemos proteger nuestra mente y nuestros cuerpos. No existe el gris para el *hikikomori*. No hay término medio (Zielenziger, 2007, p. 58).

Perfectamente podríamos aplicar estas palabras a Occidente y nuestra relación actual con las TIC. Si quisiéramos protegernos de una manera totalmente segura de la pérdida o dificultad de desarrollo de una subjetividad propia y auténtica, tendríamos que abandonar por completo el mundo tecnológico que habitamos, pero esto significaría aislarnos, haciéndose imposible una vida fructífera en sociedad. A su vez, si nos dejamos abandonar hacia el mundo que las TIC pueden llegar a permitir, acabaremos con toda posibilidad de conseguir un yo propio, autónomo e independiente. Efectivamente, tal y como afirma este joven japonés, no hay término medio para el *hikikomori*, y no solo en Japón, sino en cualquier parte del mundo, siendo este su gran error. Lo cierto es que la aparente contradicción en la cual se sitúa el *hikikomori* en realidad no es tal, siendo posible encontrar este término medio que ciertas carencias formativas pueden llevarnos a obviar.

Al igual que la tradición cultural japonesa, el mundo de las TIC tiene muchos aspectos positivos, tanto en el ámbito político, como social y personal, pero no podemos olvidar que ambos mundos tienden a fomentar una total pérdida o dificultad de desarrollo de la propia personalidad. Así pues, tratar de evitar la contradicción que supone una sociedad individualista sobre la base de un contexto ideológico colectivista se torna, tanto en Japón como en Occidente, tarea pedagógica fundamental. Todos aquellos ejercicios consistentes en fomentar tiempos y espacios de soledad reflexiva servirán de buena ayuda. A su vez, no es necesario que las TIC se conviertan en un anexo de nuestro cuerpo, al igual que no tenemos por qué reducir toda nuestra subjetividad a nuestro ser cultural. Las TIC nos acompañan y la tradición cultural forma parte de nosotros, pero ni las unas ni la otra nos constituyen plenamente. En cuanto a las TIC, son máquinas, y, al igual que educamos y nos formamos para un uso responsable de las mismas, hemos de educar también para la importancia de, al menos de vez en cuando, apagarlas (Serrano-Puche, 2014). En relación a la tradición cultural, las nuevas generaciones de japoneses deberían aprender a, en determinadas circunstancias, poner en suspenso su pertenencia a determinada comunidad, siendo capaces de reafirmarse en tanto que lo que creen ser y lo que pretenden llegar a ser, independientemente de las expectativas que desde fuera les vengan impuestas.

Si las luces del barrio de *Shinju-ku* mostraban hasta qué punto la luz del progreso en Occidente había llegado a cegar a la sociedad japonesa, el efecto de la luz de las pantallas en el resto de los países desarrollados también está resultando cegadora. Siguiendo los dictámenes de la luz del progreso hemos iluminado todos los ámbitos de nuestra vida, haciendo que cada vez sea más difícil encontrar tiempos y espacios de oscuridad, donde uno pueda descansar de un contexto donde lo único que se premia es la actividad. Cuando la oscuridad es total nos da miedo, nos hace sentirnos inseguros y desconfiados, lo cual no deja de ser lógico, pues el negro es ausencia, vacío, nada. Ahora bien, la oscuridad no debe ni tiene por qué ser total, solo ha de ser lo suficientemente oscura como para poder facilitar un buen descanso; esto es, puede ser entre sombras.

ARBOR Vol. 193-785, julio-septiembre 2017, a405. ISSN-L: 0210-1963 doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.785n3010

NOTAS

1. Año en que comienza la *Era Meiji*, la cual significará la apertura del país nipón al resto del mundo. Para un análisis introductorio pero detallado de la historia contemporánea de Japón, véase Junqueras i Vies, Madrid i Morales, Martínez Taberner y Pitarch Fernández (2012).

2. Las traducciones de los textos cuya referencia sea en un idioma distinto al castellano, han sido realizadas por el autor de este artículo.

3. Se trata del suicidio ritual samurái, consistente en la realización de un corte de lado a lado del abdomen que producía la muerte inmediata por desentrañamiento.

4. Obra escrita en base a las enseñanzas del samurái convertido a monje Tsunetomo Yamamoto a principios del siglo XVIII y considerado por Mishima como el libro que más había influido en su vida. Existe una versión de esta obra traducida al castellano (Yamamoto, 2000).

5. De hecho, existen estudios que tratan de investigar la posibilidad de nuevos tipos de subjetividad en el universo *hikikomori* a través del uso de las TIC (Ito Saito, 2012; Ito Saito y Greiner, 2013).

6. Nos referimos aquí fundamentalmente al fenómeno *otaku* [オタク], también extendido en el Japón contemporáneo y muchas veces confundido con el fenómeno *hikikomori*, a pesar de que difieren bastante. Los *otaku* serían individuos enganchados a los comics *manga* hasta el punto de la obsesión y, si bien es cierto que pasan mucho tiempo en sus cuartos, no hay en ellos retraimiento social. Tienen contacto con otras personas y se relacionan socialmente, solo que dichos contactos se reducen a conversaciones y actividades que tengan que ver exclusivamente con el *manga.* Ante el fallo de la cultura tradicional japonesa a la hora de hacer valer realmente unos valores colectivistas que eviten experiencias de fracaso individual, crean sus propias comunidades basadas en mundos paralelos, las cuales les llenan bastante más de lo que lo hace su comunidad cultural en el mundo real. Para una introducción a este fenómeno, véase Lamarre (2004).

7. Nos estamos refiriendo a movimientos sociales recientes y conocidos por todos, que jamás habrían tenido la relevancia que tuvieron, si no hubiese sido por las TIC. Así lo muestran Resina de la Fuente (2011), respecto al 15M en 2011 en Madrid; De Luca, Lawson y Sun (2012) en relación al movimiento *Occupy Wall Street* el mismo año en Nueva York; y Khondker (2011) atendiendo a los movimientos por la democracia acaecidos entre 2010 y 2012 en países árabes y englobados todos bajo la expresión «primavera árabe».

8. En ningún caso queremos afirmar aquí que las TIC no puedan ser la causa de que un individuo se convierta en *hikikomori*. Japón es un país también desarrollado donde las TIC están también sumamente presentes. De esta forma, podría darse el caso de que algunos casos pudiesen venir, si no originados, al menos, reforzados por el uso de estas. Ahora bien, tal y como hemos podido observar en el apartado anterior, en Japón la raíz remite a una causa previa mucho más profunda, siendo por ello por lo que el fenómeno *hikikomori* tuvo aquí su origen y no en cualquiera de los otros países desarrollados, donde el fenómeno es más reciente por estar relacionado directamente con el uso de las TIC.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H. (1997). *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*. Bilbao: Besatari.

Arendt, H. (2007). Algunas cuestiones de filosofía moral. En: Arendt, H. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, pp. 75-150.

Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Béjar, H. (1988). *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Carreño, M. (2002). *Teorías e instituciones contemporáneas de la educación.* Madrid: Síntesis.

Clammer, J. (1999). Transcending Modernity? Individualism, Ethics and Japanese Discourses of Difference in the Post-War World. *Thesis Eleven*, 57 (1), pp. 65-80. https://doi.org/10.1177/0725513699057000006

Dale, P. N. (1986). *The Myth of Japanese Uniqueness.* Kent: Routledge.

De Luca, K. M., Lawson, S. y Sun, Y. (2012). Occupy Wall Street on the Public Screens of Social Media: The Many Framings of the Birth of a Protest Movement. *Communication, Culture & Critique*, 5 (4), pp. 483-509. https://doi.org/10.1111/j.1753-9137.2012.01141.x

Deresiewicz, W. (2009, 30 de enero). The End of Solitude. *The Chronicle of Higher Education*. Disponible en: http://chronicle.com/article/The-End-of-Solitude/3708

Doi, T. (1988). *The Anatomy of Dependence. The Key Analysis of Japanese Behaviour*. Tokio: Kodansha International.

Duby, G., Barthlemy, D. y de la Roncière, Ch. (1988). Poder privado y público en la Europa Feudal. En: Duby, G. y Ariès, Ph. (eds.). *Historia de la vida privada* (vol. II: *De la Europa Feudal al Renacimiento*). Madrid: Taurus, pp. 19-46.

García Morente, M. (ed.) (1991). René Descartes. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 125-126.

García Morente, M. (2002). *Ensayos sobre el progreso*. Madrid: Encuentro.

García Morente, M. (2011). *Ensayo sobre la vida privada*. Madrid: Encuentro.

Gay, P. (1992). *La experiencia burguesa: de Victoria a Freud* (vol. 1). México: Fondo de Cultura Económica.

Hattori, Y. (2006). Social Withdrawal in Japanese Youth. *Journal of Trauma Practice*, 4 (3-4), pp. 181-201. https://doi.org/10.1300/J189v04n03_01

Hoffman, M. (2011, 9 de octubre). Nonprofits in Japan help 'shut-ins' get out into the open. *The Japan Times*. [En línea]. Disponible en http://www.japantimes.co.jp/news/2011/10/09/national/media-national/nonprofits-in-japan-help-shut-ins-get-out-into-the-open/#.VDvZwPl_sSw

Horiguchi, S. (2012). *Hikikomori*: How private isolation caught the public eye. En: Goodman, R., Imoto, Y. y Toivonen,

T. (eds.). *A Sociology of Japanese Youth. From Returnees to NEETs*. Nueva York: Routledge, pp. 122-138.

Ito Saito, C. N. (2012). Hikikomori e clausura social no Japão. En: Greiner, C. y Souza, M. (orgs.). *Imagens do Japão 2. Experiências e invenções*. São Paulo: Annablumme Editora, pp. 101-124.

Ito Saito, C. N. y Greiner, C. (orgs.). (2013). *Hikikomori. A vida enclausurada nas redes sociais*. São Paulo: Intermeios.

Junqueras i Vies, O., Madrid i Morales, D., Martínez Taberner, G. y Pitarch Fernández, P. (2012). *Historia de Japón. Economía, política y sociedad*. Barcelona: UOC.

Kato, T. A. *et al*. (2012). Does the 'hikikomori' syndrome of social withdrawal exist outside Japan? A preliminary international investigation. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 47 (7), pp. 1061-1075. https://doi.org/10.1007/s00127-011-0411-7

Khondker, H. H. (2011). Role of the New Media on Arab Spring. *Globalizations*, 8 (5), pp. 675-679. https://doi.org/10.1080/14747731.2011.621287

Lamarre, T. (2004). An Introduction to Otaku Movement. *EnterText: An Interactive Interdisciplinary E-Journal for Cultural and Historical Studies and Creative Work*, 4 (1), pp. 151-187.

López Castellón, E. (ed.) (1983). Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Busma.

Markus, H. R. y Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98 (2), pp. 224-253. https://doi.org/10.1037/0033-295X.98.2.224

Maruyama, M. (1963). *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics.* Oxford: Oxford University Press.

Mishima, Y. (2013). *La ética del samurái en el Japón moderno*. Madrid: Alianza Editorial.

Miyamoto, Y., Nisbett, R. E. y Masuda, T. (2006). Culture and the Physical Environment. Holistic Versus Analytic Perceptual Affordances. *Psychological Science*, 17 (2), pp. 113-119. https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2006.01673.x

Mori, Ō. (1970). 'Delusion', Mōsō. *Monumenta Nipponica*, 25 (3-4), pp. 415-430.

Murakami, R. (2000, 1 de mayo). Japan's Lost Generation. *Time*. Disponible en http://edition.cnn.com/ASIANOW/time/magazine/2000/0501/japan.essaymurakami.html

Nakane, Ch. (1970). *Japanese Society*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.

Nathan, J. (1985). *Mishima. Biografía*. Barcelona: Seix Barral.

O´Reilly, T. (2007). What Is Web 2.0 Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software. *Communications & Strategies*, 65 (1), pp. 17-37. Disponible en http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1008839

Ortega y Gasset, J. (1930/1997). *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa Calpe.

Parajón, M. (ed.) (1998). Blaise Pascal. *Pensamientos*. Madrid: Cátedra.

Pardo, J. L. (1991). *Sobre los espacios: pintar, escribir, pensar.* Barcelona: Ediciones del Serbal.

Reig Hernández, D. (2012). *Socionomía. ¿Vas a perderte la revolución social?* Barcelona: Deusto.

Resina de la Fuente, J. (2011). *Los lunes en Sol*: jóvenes, ciberpolítica y acción colectiva en la España del 15M. *Revista Umbrales*, 22, pp. 101-117.

Rybczynsky, W. (2006). *La casa. Historia de una idea*. Donostia-San Sebastián: Nerea.

Saito, T. (2013). *Hikikomori. Adolescence Without End*. University of Minnesota Press.

Sánchez Rojo, A. (2013). Educación y herencias modernas: el individuo y la habitación propia. *Bordón. Revista de Pedagogía*, 65 (2), pp. 127-136. https://doi.org/10.13042/brp.2013.65208

Sartori, G. (1998). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.

Satomi, I. (2007). *Seeking the Self. Individualism and Popular Culture in Japan*. Berna: Peter Lang.

Serrano-Puche, J. (2014). Hacia una «comunicación slow»: el hábito de la desconexión digital periódica como elemento de alfabetización mediática. *Trípodos*, 34, pp. 201-214.

Sibilia, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sōseki, N. (2004). *My individualism and the Philosophical Foundations of Literature*. Singapur: Tuttle Publishing.

Sugimoto, Y. (1999). Making Sense of Nihonjinron. *Thesis Eleven*, 57 (1), pp. 81-96. https://doi.org/10.1177/072551369905700007

Tanizaki, J. (2012). *El elogio de la sombra*. Madrid: Siruela.

Teo, A. R., Fetters, M. D., Stufflebam, K., Tateno, M., Balhara, Y., Choi, T. Y., Kanba, S., Mathews, C. A. y Kato, T. A. (2015). Identification of the hikikomori syndrome of social withdrawal: Psychosocial features and treatment preferences in four countries. *International Journal of Social Psychiatry*, 61 (1), pp. 64-72.

Toivonen, T., Norasakkunkit, V. y Uchida, Y. (2011). Unable to conform, unwilling to rebel? Youth, culture and motivation in globalizing Japan. *Frontiers in Psychology*, 2, 207. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2011.00207

Turkle, S. (2011). *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Nueva York: Basic Books.

Watsuji, T. (2006). Apéndice: La ética como antropología. En: *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Salamanca: Sígueme, pp. 247-254.

Yamamoto, T. (2000). *Oculto por la hojarasca*. Madrid: Edaf.

Yamanouchi, H. (1972). Mishima Yukio and His Suicide. *Modern Asian Studies*, 6, pp. 1-16. https://doi.org/10.1017/S0026749X00000287

Zielenziger, M. (2007). *Shutting Out the Sun: How Japan Created Its Own Lost Generation*. Nueva York: Vintage Books.