

O celular de Heidegger – comunicação ubíqua e distância existencial¹

Heidegger's cell phone – ubiquitous communication and existential distance

■ ANTÓNIO FIDALGO *

RESUMO

O celular é elemento identitário indispensável na sociedade contemporânea ou fator de alienação e de inautenticidade existencial? Partindo da análise heideggeriana da identidade humana em *Ser e Tempo* (primeira parte) e de uma revisão abrangente da literatura sobre comunicação móvel (segunda parte), procura-se, na terceira parte do texto rejeitar posições maniqueístas, tanto as que condenam o celular enquanto instrumento de alienação, quanto as que o saúdam como objecto crucial de desenvolvimento social e económico. No final, esboça-se uma ética do celular a partir do conceito de distância existencial.

Palavras-chave: celular, Heidegger, identidade, autenticidade, comunicação ubíqua

ABSTRACT

Is the cell phone an indispensable identitary element in the contemporary society or a factor of existential alienation and inauthenticity? Starting from the heideggerian analysis of human identity in *Being and Time* (first part) and from a wide-ranging literature review about mobile communication (second part), we try, in the third part of the text, to refuse Manichean positions, both the ones that condemns the cell phone as an alienation instrument, and the ones that greet them as a crucial object for the economic and social development. In the end, we outline an ethics of the cell phone from the conception of existential distance.

Keywords: cell phone, Heidegger, identity, authenticity, ubiquitous communication

* Professor de Ciências da Comunicação na Universidade da Beira Interior. Diretor do Laboratório de Comunicação *On-line* da mesma universidade.

1. A revista **MATRIZes** optou por manter o texto original, sem adaptações do Português de Portugal

IDENTIDADE E AUTENTICIDADE

TIVESSE MARTIN HEIDEGGER nascido 100 anos depois, em 1989, teria hoje 20 anos. Será que, como quase todos os jovens, usaria um telefone celular ou recusá-lo-ia em nome de uma existência autêntica tal como esboçada em *Ser e Tempo* (1927)? Hipotética quanto retórica, a pergunta serve para debater o celular enquanto elemento identitário hodierno, “reforço da identidade individual” e “símbolo da identidade juvenil” (Castells et al., 2007: 252). Com efeito, a questão da identidade do *Dasein*¹ é um dos momentos constitutivos da análise existencial feita por Heidegger em *Ser e Tempo*, questão essa que é posta primeiramente em termos de autenticidade e inautenticidade.

Segundo Heidegger, o ser humano encarna no dia a dia, à partida e habitualmente, uma existência inautêntica, determinada pelos outros que com ele coexistem. A identidade dessa existência inautêntica é a gente,² no sentido de que, no dia a dia, o que se mantém idêntico (Heidegger, 1979: 114)³ na mudança de vivências e de atitudes de cada um é o modo de ser da gente. Há de fato uma «ditadura» da gente. “Apreciamos aquilo que a gente aprecia; lemos, vemos e pensamos sobre literatura e arte, como a gente vê e pensa; achamos revoltante aquilo que a gente acha que é revoltante” (Ibid: 124).⁴ Ora o celular confirma e reforça a existência inautêntica dos seus utilizadores. Não só temos e usamos o celular tal como toda a gente, mas, sobretudo, somos e fazemos sempre e em toda a parte, graças ao celular, aquilo que toda a gente normalmente é e faz.

A comunicação ubíqua mantém e promove a identidade inautêntica ao contribuir para um maior relacionamento entre os indivíduos e respectiva normalização e uniformização. Ligado permanentemente aos outros, o ser humano vê-se dispensado de decisões genuínas e liberto de quaisquer responsabilidades. Na medida em que pensa e age como a gente pensa e age, lhe é tirado de cima o peso da decisão e das consequências que dela possam advir. A gente alivia-o no dia a dia, facilita-lhe a vida. E como a gente é toda a gente e ninguém em particular, cada um é o outro e nenhum ele mesmo. Assim, a gente é o ninguém a quem todo o ser humano está entregue, desde sempre, na coexistência com os outros (Ibid: 128).⁵

Antes de questionar os próprios termos em que Heidegger coloca a análise da identidade do ser humano, de autenticidade e de inautenticidade – que aliás não deixaram de ser contestados vivamente, em particular por Theodor Adorno no texto intitulado *O Calão da Autenticidade* (1997) –, importa acompanhar a análise heideggeriana da gente, enquanto modo de ser da quotidianidade humana, de modo a melhor analisar criticamente os elementos identitários do celular e da sua utilização.

1. Dada a semântica específica do termo *Dasein* em Heidegger, opta-se muitas vezes por não traduzir o termo. Para os não familiarizados com a terminologia heideggeriana indique-se que *Dasein* é o “ser humano no mundo”. Usarei neste texto indiscriminadamente *Dasein* e «ser humano».

2. O termo original heideggeriano «Man» (traduzido em francês pelo impessoal “on”) tem no termo “gente” uma tradução portuguesa excelente, como viu Delfim Santos na recensão que fez da obra. (Santos, 1973, 356-369).

3. O parágrafo 25 de *Sein und Zeit*, intitulado “Der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins” tematiza a questão da identidade, do eu, do sujeito, do *self*: “Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht.”

4. O parágrafo 27, dedicado à análise da gente como identidade do ser humano na quotidianidade tem o título “Das alltägliche Selbstsein und das Man”

5. “Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Unterandere sein sich je schon ausgeliefert hat.”

De entre as características existenciais da gente expostas por Heidegger, o falatório, a curiosidade e a ambiguidade, interessa-nos sobretudo a análise sobre o falatório.⁶ Este é, segundo Heidegger, um fenómeno positivo que constitui a forma existencial de compreensão e de explicação do ser humano no seu dia a dia (Ibid: 167).⁷ Quer isto dizer que, na quotidianidade, o ser humano encontra-se à partida entregue a um tipo de linguagem que estrutura e delimita a compreensão do mundo em que se move e age. A língua não é exterior ao homem, nem posterior à sua experiência do mundo. Pelo contrário, é algo que lhe é intrínseco e essencial ao entendimento que, com os outros, faz do mundo e do que neste ocorre.

Dito isto, que tipo de linguagem é o «falatório» enquanto linguagem da gente? É sobretudo uma linguagem de comunicação, de conversa com os outros. Mais importante do que aquilo sobre que se fala é a partilha com o ouvinte do que se diz. O sentido do falatório está no entendimento mútuo de quem conversa. Todos entendem aquilo que se diz no falatório, embora apenas «mais ou menos» ou «superficialmente» aquilo de que se fala. O falatório ganha um sentido próprio ao desvincular-se da realidade e ao preocupar-se primeiramente com a sua própria continuidade. Ou seja, o sentido do falatório está no falatório que se segue, de que ele se torna assunto, e assim sucessivamente (Ibid: 168).⁸ Dando azo a novos falatórios, ligando-se a outros sucessivos, o falatório torna-se assertivo e ganha autoridade. As coisas são assim porque é a gente que o diz.

A falta de fundamento *in re* do falatório não o impede de se tornar público. Pelo contrário, favorece-o. É que o falatório é a faculdade de tudo compreender sem uma prévia apreensão ou estudo do que se encontra em discussão. Mais ainda, o falatório evita, mediante a superficialidade da sua explicação, qualquer fracasso no entendimento do assunto. Deste modo, nada há que fique fora do âmbito do falatório. Sobre tudo pode falar, porque justamente tudo nivela numa compreensão uniforme.

O desenraizamento do falatório, a conversa pela conversa, sem uma cognição genuína da coisa falada, acaba por desligar o ser humano das raízes primárias ao mundo. No falatório acha o *Dasein* a realidade quotidiana na qual se mantém e, ao fim e ao cabo, na qual encontra refúgio da inospitalidade do mundo.

Esta exposição algo alongada da análise heideggeriana (1927: 36) do fenómeno do falatório serve para melhor compreender a dimensão comunicativa da identidade inautêntica do ser humano. A gente, que faz a identidade do ser humano perdido na quotidianidade, tem uma dimensão conversacional, ou seja, de convivência falada. Heidegger deu-se conta de que o ser humano, à partida, não é uma mónada isolada, antes existe, desde sempre, no modo da co-existência com os outros e que esse fato determina a sua identidade no dia a dia.

6. O termo falatório é uma tradução deficiente, mas usa-se à falta de melhor. «Gerede» tem na língua alemã o significado de «conversa fiada», «estupidez», «absurdo». Heidegger altera o sentido da expressão, dando-lhe uma conotação positiva enquanto forma, ainda que inautêntica, de compreensão e de explicação do mundo.

7. “Gerede ... bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert.”

8. “Und weil das Reden den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. Nie gewonnen hat, teilt es sich nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden, sondern auf dem Wege des Weiter- und Nachredens.”

Mas se a gente é a identidade inautêntica do ser humano, qual é então a sua identidade autêntica? Não faz sentido, com efeito, classificar negativamente um modo de ser sem apontar o seu correlato positivo. Heidegger responde a esta questão na segunda parte de *Ser e Tempo*, segundo capítulo, parágrafos 54-60 (1979: 267-301).⁹ A existência autêntica é apresentada como uma possibilidade que há que criar a partir da situação de inautenticidade. Ou seja, na análise existencial do homem o dado primeiro é a identidade inautêntica, o viver na forma de gente. O ser autêntico obtém-se a partir de uma modificação existencial da gente (Ibid).¹⁰

Heidegger assume claramente uma posição diferente da habitual, que é a de considerar autêntico aquilo que é primeiro na ordem do tempo. Ora, na análise da identidade humana, autenticidade e inautenticidade aparecem como duas possibilidades existenciais, sendo justamente a forma inautêntica a primeira a ser assumida pelo ser humano, não por opção, mas pela própria facticidade do mundo em que se encontra à partida. Isto é, o que se oferece primeiramente à análise fenomenológica do ser humano é que este se encontra lançado (*geworfen*) num mundo inóspito (*unheimlich*), perdido na gente (*das Man*). Só num momento posterior é que se procura na própria estrutura do *Dasein* a possibilidade de uma existência autêntica. Esta possibilidade é aberta pela investigação sobre “a possível totalidade do *Dasein* e o ser para a morte” (Ibid.: 235-267),¹¹ que constitui o primeiro capítulo da segunda parte de *Ser e Tempo*, e que precede o capítulo sobre a questão da autenticidade. Com efeito, a experiência da morte é o elemento existencial que não se integra, ou sai fora da compreensão e explicação da gente. É verdade que todos morrem, mas essa certeza não alivia a minha morte, que é muito minha, e da qual ninguém me pode livrar. A morte é, assim, algo que cada um tem de assumir como seu (Ibid.: 240).¹² Tal assunção remete o ser humano para uma dimensão própria de si, de angústia perante o seu fim, e para um estado de solidão, que o faz enxergar uma outra possibilidade de existir para lá da existência quotidiana, dominada pela gente. É a morte, enquanto possibilidade existencial, que confronta o ser humano com o seu mais genuíno modo de ser (Ibid.: 250).¹³

O fenômeno da morte revela a insuficiência da gente para uma compreensão cabal e completa do ser humano. A morte faz parte da existência humana e assumir essa parte exige um modo de existência autêntica. Mas, perdido no mundo, vivendo a quotidianidade na indefinição da gente, e esquivando-se do pensamento da morte, como pode o *Dasein* acordar para a possibilidade de uma existência autêntica, como encontrar a sua genuína identidade? A resposta dada por Heidegger é a de que a perda na quotidianidade não cala a

9. Capítulo que tem como título: “Die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinskönnens und die Entschlossenheit”.

10. “Das Wer des Daseins bin zumeist nicht *ich selbst*, sondern das Man-selbst. Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existentielle Modifikation des Man, die existenzial zu umgrenzen ist”.

11. “Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode”, capítulo que abarca os parágrafos 46-53.

12. “Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er ‘ist’, wesensmäßig je der meine.”

13. “Mit dem Tod steht sich das Denken selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. (...) Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigensten Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst.”

“voz da consciência”¹⁴, que, a qualquer altura, pode fazer-se ouvir. Esta “voz da consciência” é um chamamento (*Anruf*) ao *Dasein* e, simultaneamente, um apelo (*Aufruf*) à existência autêntica (Ibid.: 269).¹⁵

A “voz da consciência” é ela mesma uma abertura a uma outra possibilidade de ser. Ela encerra uma compreensão outra, diferente da do cotidiano, que vai mexer com o *Dasein* e abaná-lo da situação cômoda, que lhe é facultada pela gente. É essa voz vinda de longe, das regiões mais profundas do ser, que convoca o ser humano a uma nova identidade, à autenticidade de uma existência plena (Ibid. 271).¹⁶

Mas o mais relevante para nós, ao conjugarmos o celular e a identidade humana, é a forma silenciosa, sem palavras, como a voz da consciência se faz ouvir. Ou seja, no chamamento da consciência não há nada a dizer nem a comunicar. Não se trata sequer de um monólogo. O chamamento é apenas dirigido ao poder ser autêntico do ser humano, chamamento esse que é feito “única e sempre” no modo do silêncio (Ibid.: 273).¹⁷ De tal ordem que impele o próprio *Dasein* chamado também ele ao silêncio. Não há nada a responder a esse chamamento. Mais ainda, a voz da consciência, que se faz ouvir sempre imprevisivelmente e até mesmo contra as expectativas e os desejos do chamado, sem, no entanto, deixar de ser alguma vez um chamamento de si para si, surge a partir do falatório num apelo ao silêncio da possibilidade existencial autêntica.

Em que consiste tal possibilidade existencial? Antes de mais num querer ter a consciência, ou seja, numa disponibilidade absoluta à escuta da voz da consciência. Tal disponibilidade significa abrir-se (*sich erschliessen*) às possibilidades da existência, enquanto possibilidades, e, assim, decidir-se (*sich entschliessen*) à genuína verdade da existência. É deste modo que o ser humano só é autêntico enquanto projeto sempre em aberto, e só é verdadeiro na decisão em projetar-se no futuro para a morte. A identidade autêntica do *Dasein* consiste pois no estar decidido (*Entschlossenheit*) a projectar-se numa existência para a morte enquanto a mais genuína de todas as possibilidades (Ibid.: 307).¹⁸

Feita a exposição da análise heideggeriana da identidade humana, em termos de autenticidade e inautenticidade, e voltando à questão inicial sobre o celular de Heidegger, parece que o filósofo deveria rejeitar o uso do celular. Contudo, como nem tudo o que parece é, e como é mister uma clarificação do estatuto identitário do celular, convém suspender o juízo e voltar novamente à questão só após uma revisão da literatura mais relevante sobre a comunicação móvel. É que uma análise mais detalhada, não das funções técnicas, mas dos usos sociais do celular revelará uma realidade extremamente plural, impossível de classificar em termos de branco ou preto. É verdade que, à primeira vista, o celular parece potenciar enormemente a uniformização social e cultural dos

14. O termo português «consciência» traduz dois termos alemães com sentidos assaz distintos: «Bewußtsein» e «Gewissen». «Gewissen», o termo usado por Heidegger nesta passagem de *Ser e Tempo*, significa no alemão corrente a consciência moral. Heidegger, todavia, retira-lhe as conotações ético-morais. Usarei «voz da consciência» para traduzir «Gewissen», considerando que, em Heidegger, «Gewissen» assume sempre a forma de voz (*Stimme des Gewissens*).

15. “Die eindringlichere Analyse des Gewissens enthüllt es als *Ruf*. Das *Ruf* ist ein Modus der Rede. Der *Gewissensruf* hat den Charakter des *Anrufs* des *Daseins* aus sein eigensten Selbstseinkönnen und das in der Weise des *Aufrufs* zum eigensten Schuldigsein.”

16. “In der Erschließungstendenz des Rufes liegt das Moment des *Stofes*, des abgesetzten *Aufrüttelns*. Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne. Vom *Ruf* getroffen wird, wer zurückgeholt sein will.”

17. “Das *Gewissen* redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.”

18. “Das Verstehen des *Gewissensrufes* enthüllt die *Verlorenheit* in das *Man*. Die *Entschlossenheit* holt das *Dasein* auf sein eigensten *Selbstseinkönnen* zurück. Eigentlich und ganz durchsichtig wird das eigene *Seinkönnen* im verstehenden *Sein* zum *Tode* als der *eigensten* *Möglichkeit*.”

usuários em detrimento das respectivas individualidades. Mas o celular também oferece possibilidades genuínas de ser humano, tanto a um nível pessoal como social, que sem ele nunca existiriam. De fato, o celular estende os limites da comunicação, no tempo e no espaço, e nessa extensão abre novas possibilidades de ser, de agir e de co-existir com os outros.

COMUNICAÇÃO UBÍQUA, AUTONOMIA, REGRESSÃO E ALIENAÇÃO

Os estudos sobre o celular dão uma grande ênfase à questão da identidade, ou seja, de como a introdução e o uso de celulares afetam e determinam a identidade dos seus usuários. Obviamente que a posse ou o uso de um celular não fazem de uma pessoa uma outra completamente distinta. Com ou sem celular, um indivíduo continua a ser o mesmo, com a mesma filiação, a mesma naturalidade, a mesma língua e a mesma religião. No entanto, tal como dizemos que a alfabetização muda não só as capacidades de uma pessoa, mas também os seus comportamentos e até a sua maneira de ser, assim também podemos dizer que o uso do celular altera também capacidades, comportamentos e modos de ser. E assim é que os autores que abordam a questão da identidade quando estudam o uso de celular o fazem considerando que a identidade não é algo dado à partida, mas um processo de constituição plural e complexa de como as pessoas se vêem a si próprias e se sentem as mesmas em diferentes ações, vivências e contextos.

No livro pioneiro de Katz e Aakhus (2002) sobre a comunicação móvel, Berit Skog (2002) estuda o papel dos celulares na identidade dos jovens noruegueses. Aí a autora define identidade como o processo em que os atores sociais se servem da cultura para se reconhecerem a si mesmos e construírem sentido. Como isso é feito no caso dos jovens? Mediante três processos: reflexividade, maleabilidade e individualização. Reflexividade é a forma de projetar culturalmente as identidades em símbolos, na linguagem ou na interação face a face. Maleabilidade indica que tanto a personalidade como a forma de vida são influenciáveis, que os indivíduos fazem escolhas no processo de identidade, e não aceitam sem mais o que a tradição procura impor-lhes. Individualização significa que a importância das origens sociais diminui enquanto aumenta a do mundo interior subjetivo (Skog, 2002: 255).

Castells (2007: 247-266) vê a função identitária do celular nos jovens antes de tudo na criação de uma cultura específica e como meio de diferenciação dos adultos, em particular dos pais. Os jovens fazem uma apropriação muito própria da tecnologia da comunicação móvel, com usos e símbolos específicos, dando azo à “emergência de uma identidade coletiva”. Castells vê, por exemplo, no

uso intensivo que os jovens fazem dos SMS¹⁹, e respectiva opção como forma de comunicação privilegiada, uma especificidade identitária, criando laços com outros jovens e, ao mesmo tempo, demarcando-se do mundo dos mais velhos.

Um segundo aspecto realçado por Castells é o reforço da autonomia, nomeadamente de movimentos, que o celular traz aos jovens. Ao mesmo tempo que permite uma maior vigilância dos pais sobre os filhos, estes conquistam tempos e espaços que lhes eram interditos antes do celular. A segurança e, não menos importante, o sentimento de segurança que o aparelho confere a pais e filhos, é uma moeda de duas faces, tendo de um lado uma maior vigilância paterna e do outro lado uma maior liberdade de movimentos por parte dos jovens. De todas as maneiras, o celular abre novas possibilidades aos jovens e emancipa-os da proximidade e do confinamento do espaço familiar e respectivas regras.

Um outro elemento é a personalização do celular e a formação da moda. Cada jovem procura dotar o seu com elementos identificadores próprios, como toques, música, configuração específica e individual. Não basta ter um celular, é necessário ter o modelo adequado ao grupo e ao estilo individual. “Sin embargo, tener el aparato apropiado no es suficiente, éste debe estar personalizado; ya que, al final, se trata de una expresión del estilo y la forma de vida personal” (Castells, 2007: 253).

Richard Ling, ao analisar o impacto do celular na sociedade (2004), centra-se na esfera privada e no papel do celular na vida cotidiana das pessoas. De uma maneira ou de outra os celulares alteraram formas de sociabilidade e modificaram atitudes e estados de espírito, criando sensações de segurança e permitindo uma maior coordenação de atividades sociais. Ling evita a estreiteza de análises pautadas por determinismos tecnológicos e sociais, e opta por abordar tais alterações à luz da domesticação das tecnologias da informação e da comunicação (2004: 26-34). Pelo conceito de “domesticação” – introduzido por Roger Silverstone e Leslie Haddon (1996), (Haddon, 2003) – de certas tecnologias e correspondentes dispositivos entende-se um complexo e continuado processo de introdução tecnológica e de adaptação social. Desde logo, não se trata de estudar apenas a aquisição de um novo aparelho, mas também do seu consumo, do modo como passamos a usá-lo. Posteriormente há que ter em conta que a adoção do dispositivo tecnológico é um processo social, discutido, avaliado e negociado com outros. Os jovens, por exemplo, terão de convencer os pais a comprar-lhes um celular mais caro e a negociar o seu uso (o montante dos custos e as ocasiões das chamadas, fora das refeições e até que horas da noite) dentro da esfera familiar. A “domesticação não é apenas um simples processo mental levado a cabo por um indivíduo, mas uma interação social entre indivíduos (...), de tal modo que o consumo que fazemos de um aparelho se torna uma parte integrante da nossa identidade social” (Ling, 2004: 27).

19. Serviços de mensagem via celular

Uma abordagem ao processo de domesticação dos celulares terá, assim, de olhar para a aquisição, exibição, função e consumo dos mesmos. Com efeito, o celular é, para além de simples meio de comunicação, um objeto físico com determinadas características, de determinada marca, que os seus portadores devem saber exhibir com elegância nos momentos próprios. Neste ponto não se distingue de outros objetos de consumo, como carros ou relógios, que, para além de terem uma função bem definida, têm uma importante dimensão estética e são símbolos de estatuto social e cultural.

A domesticação da tecnologia processa-se por diversas fases: imaginação, apropriação, objetivação, incorporação e conversão. Desde o momento em que temos pela primeira vez uma ideia do objeto e de como nos poderia ser útil, passando pela sua entrada na nossa esfera pessoal, à maneira como se torna uma expressão de nós mesmos, a domesticação do dispositivo é ela mesma o reverso de um processo constitutivo da identidade do usuário. Pela imaginação há uma antecipação do futuro, num momento em que o objeto ainda é *de fato* exterior à esfera pessoal dos nossos pertences. O objeto entra na nossa consciência, prevemos os possíveis usos que dele faremos, a sua utilidade. É daí que passamos ao momento da apropriação, quando deixa de ser um objeto entre muitos do mundo comercial e entra na esfera pessoal dos nossos objetos. Nesta fase procuramos situá-lo dentro do nosso mundo, das nossas ações, dos nossos valores.

A objetivação significa o modo como o objeto passa a corporizar, e ao mesmo tempo a exhibir, os nossos valores e o nosso sentido estético. São os objetos, com efeito, que mostram e traduzem o que pensamos, e que objetivam o que pensamos e sentimos. A exteriorização do subjetivo é feita pela sua objetivação em objetos físicos, em procedimentos e ações visíveis aos olhos dos outros que conosco convivem. O que somos e o que pensamos é dado a conhecer mediante a objetivação. A nossa identidade expõe-se justamente mediante esses objetos e que podem ser de tipo imaterial como, por exemplo, sons de telefone. Richard Ling recorre ao modelo dramático de Goffman de representação da vida cotidiana para enquadrar a objetivação no âmbito mais vasto de criação da fachada em que procuramos ser vistos pelos outros. A integração é o correlato da objetivação, o outro lado da medalha. Enquanto a objetivação pertence mais ao domínio do estético, a integração centra-se nas funcionalidades do dispositivo, nas que os manuais ensinam e nas que nós próprios arranjamos. “A objetivação é o modo como um dispositivo cristaliza de certo modo aquilo que somos, o nosso *self*” (Ling, 2004: 28). Por sua vez, a integração compreende o período de assimilação dos objetos, o tempo que levamos a inseri-los dentro das nossas rotinas.

Por último, a conversão é a fase da domesticação em que os outros olham e avaliam os dispositivos à luz de como enxergam e avaliam as pessoas que os usam. Aliás, com isso esperam as pessoas, que compraram e usam os artefatos, alcançar o efeito social pretendido. Ou seja, o que se pretende na fase da conversão é que os outros não olhem para os nossos objetos de um modo disperso e singular, mas que neles vejam um reflexo de nós mesmos, e que mediante eles se deem conta de quem somos, ou, como diria Goffman, pretendemos ser.

Um dos estudos mais densos sobre o celular é seguramente o texto de Hans Geser *Contributos para uma teoria sociológica do celular* (Geser, 2004), onde, mediante frequentes e extensas citações, se encontra refletida uma grande parte da literatura produzida sobre a comunicação móvel. Dos diferentes capítulos em que divide o trabalho, interessa-nos, para o tema específico da identidade, sobretudo o 3º, dedicado “às implicações do celular nos indivíduos”. E essas implicações são, na verdade, vastas e diferenciadas. Desde logo pelo uso do celular se expandir progressivamente de situações ocasionais de emergência à totalidade da vida cotidiana, e, simultaneamente, de evoluir de comunicações especificamente informativas para comunicações expressivas, onde a função fática do telefonema é mais importante do que a informação veiculada.

Os indivíduos emancipam-se dos condicionamentos espaciais, por um lado, mantendo remotamente relações sociais que anteriormente exigiam a presença simultânea dos interlocutores no mesmo local, e por outro, distanciando-se das presentes condições de interação com outros, a fim de dirigir a sua atenção a interlocutores remotos. De tal emancipação espacial ou local não decorre necessariamente, todavia, uma maior abertura a novas relações, ou a um espírito mais cosmopolita. Pelo contrário, na maior parte dos casos representa uma regressão social, um encapsulamento na pequena comunidade de origem. Ou seja, fora do contexto familiar e habitual, um indivíduo evita a novidade e a estranheza de novos lugares e de novos contatos, refugiando-se no celular e mantendo-se em contato com a pequena esfera dos que lhe são mais próximos. O celular converte-se assim como que numa concha social e cultural que cobre o indivíduo para onde quer que se desloque. Frequente é a observação de alguém que, num ambiente estranho, evita os constrangimentos normais de relacionamento com novas pessoas. Ao agarrar-se ao celular, mostra com isso que o seu universo não é aquele, que tem um círculo próprio de relações pessoais, e criando com isso uma barreira à aproximação dos outros. Cada vez mais o ato de estar ao celular serve de sinal de indisponibilidade ao avanço de outros no mesmo espaço, como antes servia a leitura de um jornal ou o ato da escrita. O celular reforça desse modo o comunitarismo mais estreito, constituindo mesmo um perigo social, na medida em que, em circunstâncias mais complexas, o

D

indivíduo é levado a consultar familiares e amigos e a agir de acordo com tal consulta, em detrimento de um juízo avaliativo próprio. Os particularismos locais impõem-se em ambientes sociais abertos. Hans Grese coloca mesmo a questão, em texto posterior (Grese, 2005), se o celular não estará subvertendo a ordem social ao fazer regredir o contexto normativo dos indivíduos ao pequeno núcleo das relações primárias.

A comunicação ubíqua promove, por outro lado, a desregulação de agendas e a descoordenação de papéis sociais. Com efeito, a planificação complexa de ações, característica de sociedades avançadas, e que obrigava a uma coordenação atempada de múltiplos intervenientes, cede lugar hoje a uma micro-gestão de agendas, feita por celular, em que os intervenientes negociam constantemente entre si, por vezes até à última hora, tempos e locais de encontro e de ação. Com isto, assiste-se simultaneamente a um esbatimento das fronteiras entre o mundo do trabalho e do lazer, entre os tempos dedicados à profissão e à família, entre o público e o privado.

Sem dúvida o celular aumenta a liberdade e a autonomia dos usuários ao dar-lhes um leque muito mais vasto de opções em tomadas de posição e de ação. Mas, em todos esses casos de ganho de autonomia, há um correspondente aumento de responsabilidade e de controle sobre as opções tomadas. É pela comunicação ubíqua que os indivíduos sentem uma maior pressão social e enfrentam uma maior exigência de justificação e de legitimação das suas ações.

A liberdade que se ganha por poder contactar qualquer pessoa em qualquer altura é contrariada, pelo menos parcialmente, pela obrigação crescente de responder a chamadas recebidas e a manter-se em contacto com a família e os amigos que esperam ser contactados (Geser, 2004,16).

Por outro lado ainda, perdem-se as vantagens da desconexão temporária. É que as relações sociais desenvolvem-se em fases alternadas de interações e de latências ou paragem. Nesta fase os atores separadamente lembram interações anteriores, avaliam o que está a ser feito e preparam-se para os encontros seguintes. Tais interrupções podem ser de primordial importância, seja para dar azo à reflexão, seja para permitir o esfriamento de emoções, de modo a evitar exageros de reações a quente. A comunicação ubíqua e permanente, o estar sempre em contato, coloca o dilema de decidir quando desligar e ligar o celular e a quem dar o número. Estar disponível a toda a hora comporta uma continuada tensão, de que só nos libertamos quando estamos efetivamente desconectados.

A regressão social induzida pelo celular, dando ênfase à comunicação no seio de pequenas comunidades, deu azo a considerar a comunicação ubíqua como uma forma menos alienada de comunicar. Kate Fox (2001) vê mesmo

na comunicação móvel um “antídoto para as pressões e alienações da vida moderna”.²⁰ E isso graças à “fofoca” (*gossip*) como o uso predominante do celular (Ibid).²¹ Com efeito, longe de considerar a fofoca como um fenômeno comunicacional negativo, Fox avalia-a como um meio crucial do desenvolvimento humano, como forma

de estabelecer, desenvolver e manter relações sociais; de fortalecer os laços entre os membros de uma comunidade; de clarificar a nossa posição e estatuto sociais; de criar e gerir reputações; de adquirir competências sociais; de aprender e reforçar valores comuns; de resolver conflitos; de ganhar amigos e influenciar pessoas (Fox, 2001).

Assim, o celular é o melhor antídoto para a solidão, o isolamento e a alienação da vida urbana contemporânea. É um meio de escape de ambientes agressivos, como as ruas cheias de gente desconhecida nas grandes metrópoles ou os locais de trabalho competitivos. O celular é o cordão umbilical com o nosso pequeno mundo caseiro, de paz e concórdia.

Nas pegadas de Kate Fox, Kristóf Nyíri advoga que a comunicação ubíqua “representa uma genuína revolução da comunicação, nada menos que a reversão de séculos de alienação comunicativa” (2005: 164). Com efeito, a história da comunicação é a de uma mediação sempre crescente, nomeadamente com a emergência da memória externa, com a invenção de sistemas pictóricos, ideográficos e fonológicos. Embora tais sistemas tivessem potencializado a comunicação, ultrapassando as limitações de espaço e de tempo, eles “também deram origem a uma crescente desarmonia entre a intenção original e alguns dos meios de comunicação” (2005: 161). A maior sofisticação dos meios de comunicação levou a um afastamento do inicialmente pensado pelo emissor e efetivamente recebido pelo receptor final. A comunicação original face a face, predominante nas comunidades sociais básicas, como a família, ou o pequeno grupo tribal, foi adulterando-se ao longo dos séculos, justamente pela introdução de tecnologias que, facilitando a transmissão do conteúdo da mensagem, omitiam a contextualização fática e emocional dos intervenientes. Agora, a comunicação móvel “aponta para um futuro em que serão restabelecidas algumas das características da comunicação das comunidades locais” (2005: 169). Obviamente, Nyíri refere-se, por um lado, à imediatez da comunicação, ao fato de falar diretamente, em tempo real, com o outro e de poder reagir no momento, evitando e corrigindo mal entendidos, mas, por outro lado, ele tem em mente a riqueza plena do ato comunicacional, transportando consigo todos os componentes sensoriais, emocionais, timbre de voz, pausas, silêncios, hesitações, que caracterizam qualquer comunicação real e concreta.

20. “The space-age technology of mobile phones has allowed us to return to the more natural and humane communication patterns of pre-industrial society, when we lived in small, stable communities, and enjoyed frequent «grooming talk» with a tightly integrated social network. In the fast-paced modern world, we had become severely restricted in both the quantity and quality of communication with our social network. Mobile gossip restores our sense of connection and community, and provides an antidote to the pressures and alienation of modern life. Mobiles are a «social lifeline» in a fragmented and isolating world.” (Fox, 2001).

21. “Most human conversation is essentially gossip, so it should come as no surprise that most conversation on mobile phones is also about social matters. Only 17 per cent of respondents in our national survey said that they use their mobile phones mainly for «work purposes»; the majority use their phones mainly for «keeping in touch», social chatting and gossiping. Our survey found that three quarters of respondents gossip on their mobiles at least once a week, with about a third indulging in mobile gossip every day” (Fox, 2001).

Fechando esta sucinta revisão da literatura recente sobre o papel do celular na identidade humana moderna, vemos que o quadro é diferenciado, com autores dando ênfase ao potencial de autonomia de ação que o uso do celular promove, e com outros autores, nomeadamente Hans Gese, apontando para a regressão social, e até um estreitamento do campo da experiência, causados pelo celular. A comunicação ubíqua pode abrir-nos o mundo, como também o pode fechar, mantendo-nos encerrados na concha grupal, cultural e social que o celular constrói à nossa volta, e que carregamos como um caracol para onde quer que nos desloquemos. Dito isto, voltemos ao celular de Heidegger, ou seja, à questão do celular como constituinte da existência humana contemporânea, dos usos que caracterizam a inautenticidade cotidiana e das possibilidades que abre a uma vida mais autêntica. As respostas a estas questões remeterão inevitavelmente para uma ética e uma estética do celular.

DISTÂNCIA EXISTENCIAL. A ÉTICA DO CELULAR

Segundo Heidegger, o modo como o ser humano está no mundo é radicalmente diferente do dos outros entes mundanos. Enquanto estes estão pura e simplesmente aqui ou ali, localizados na sua extensão por outras extensões que os encerram, o ser humano é caracterizado mais pela distância (*Entfernung*) do que pela estância. De tal modo que, na sua espacialidade, ele nunca está aqui, mas sempre ali, de onde só então regressa ao seu aqui, pelo cuidado (*Besorgnis*) interpretativo (Heidegger, 1979: 107-108).²² Sem dúvida, o *Dasein* é sempre situado, mas essa situação é, mais do que locativa, do tipo providente (*umsorgend*) e previdente (*vorsorgend*). Tal distância não significa, porém, distanciamento (*Entfernheit*). Pelo contrário, tal distância é a faculdade de o *Dasein* fazer desaparecer o distanciamento, a lonjura do quer que seja, isto é, a faculdade de se aproximar (1979: 105).²³ Justamente porque distante à partida onde quer que esteja, o ser humano tem a tendência de tornar próximo o que está longe. “*Há uma tendência essencial do Dasein para a proximidade*” (Ibid.).²⁴

Ora é justamente neste ponto da exposição sobre a distância existencial do *Dasein* que Heidegger refere o papel da rádio (uma tecnologia que só então começava a popularizar-se) “numa aproximação ainda incalculável do mundo, por via de um alargamento e de uma destruição do mundo circundante quotidiano (Ibid.).”²⁵ É uma referência breve – ao jeito de um aparte, que aliás não se repete na obra – que Heidegger não aprofunda, nem sequer desenvolve, mas que é preciosa para analisar o celular na perspectiva da analítica existencial e da identidade dos usuários.

A distância existencial, inerente e estrutural ao ser humano enquanto ser-no-mundo, não desaparece por qualquer circunstância social, cultural ou

22. “Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nie hier, sondern dort, aus welchem Ort es auf sein Hier zurückkommt und das wiederum nur in der Weise, daß es sein besorgendes Sein zu ... aus dem Dortzuhandenen her auslegt.”

23. “Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entfernenheit von etwas, Näherung.”

24. “*Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe*”. (p. 105) Itálico no original.

25. “Mit dem Rundfunk zum Beispiel vollzieht das Dasein heute in eine in ihrem Daseinsinn noch nicht übersehbare Entfernung der Welt, auf dem Wege einer Erweiterung und Zerstörung der alltäglichen Umwelt.”

tecnológica. Mesmo estando «de corpo e alma» em qualquer lugar ou entregando-se plenamente a uma tarefa ou empresa, o ser humano não se confunde com esse «aí» momentâneo. Há como que um hiato que impede a total imersão e a correspondente perda de identidade. A tendência ínsita do *Dasein* para tornar perto tudo o que se encontra longe radica precisamente na distância primordial face ao que o rodeia e aos outros com quem vive e partilha o cotidiano. Assim, o celular, longe de aniquilar a distância existencial, potencia-a de uma forma extraordinária. Num grau ainda superior ao do rádio, o celular reforma, transforma e reajusta as nossas relações de proximidade e de enquadramento com o vasto mundo longínquo e com o mundo familiar próximo.

Heidegger, ainda que ressaltando a imprevisibilidade da aproximação do mundo operada com o rádio, considera que tal aproximação ocorre por via do alargamento e da destruição do mundo circundante (*Umwelt*) cotidiano. Mais de oito décadas depois, enriquecidos com a experiência de tecnologias ainda mais poderosas na aproximação do mundo, como sejam a televisão, os telefones fixos, a Internet e os celulares, e familiarizados com múltiplas teorias sobre a mídia eletrônica, vemos que a aproximação do vasto mundo ocorreu por diversas formas, que não pelas supostas por Heidegger. Mais do que aproximar o vasto mundo, a mídia fragmentou-o, criando novos mundos, e tornando uns próximos e outros distantes. O rádio foi um importante fator na emergência dos nacionalismos que conduziram à II Guerra Mundial e hoje a pluralidade e a diversidade da mídia aproxima tanto quanto tribaliza o que aproxima. O alargamento do pequeno mundo cotidiano fez-se de modo parcial e unilateral, conduzindo à urbanização do planeta, à criação de mega-metrópoles de dezenas de milhões de pessoas, em que se sabe do distante e se ignora o perto. E quanto à aproximação do mundo por via da destruição do pequeno mundo, das comunidades nucleares, nomeadamente da família, não se pode dizer de modo algum que tenha ocorrido num só sentido ou de modo uniforme. A mídia desenvolveu tanto forças centrífugas como centrípetas. Teorias da comunicação, nomeadamente a do *two-step-flow*, a do *agenda setting* e a da espiral do silêncio, mostraram como o mundo se aproximou pela visão do mundo circundante. Ou seja, o grande mundo aproxima-se de nós, moldado pelo pequeno mundo que nos rodeia. Os efeitos da mídia na relação do *Dasein* com o mundo têm sido bem mais diversos e complexos dos que os previstos por Heidegger.

Voltemos à questão da identidade do ser humano e do uso do celular como elemento identitário. Vimos numa primeira abordagem que o celular contribuiria para uma identidade inautêntica ao reforçar o falatório como modo habitual de compreensão do *Dasein* na cotidianidade. Contudo, a análise heideggeriana da identidade humana, posta simplesmente em termos de autenticidade e

inautenticidade, peca por demasiado curta. Não é preciso recorrer à crítica radical de Adorno para rejeitar a análise heideggeriana como “calão da autenticidade que constitui *par excellence*, no século XX, o fenómeno alemão do ressentimento” (Adorno, 1997: 209); pensadores bem próximos de Heidegger como Eugen Fink (1995) e Karl Löwith (2002) registaram insuficiências básicas nessa análise. Fink considerou e bem que o *Dasein*, embora quebrando – pela sua mundaneidade essencial – com a tradição do sujeito formal e vago da filosofia transcendental, carece de verdadeira concretude. Com efeito, ele não é masculino, nem feminino, senhor ou escravo, e fenómenos existenciais tão fundamentais como o amor, o trabalho e o jogo, são ignorados na análise heideggeriana. Löwith, por sua vez, denuncia o niilismo da decisão enquanto existência autêntica, e ironiza mesmo sobre o vácuo da autenticidade, dizendo que eles, os discípulos de Heidegger, estavam decididos, só não sabiam a quê (2002: 29).²⁶

26. “Wodurch Heidegger zunächst auf uns wirkte, war nicht die Erwartung eines neuen Systems, sondern gerade das inhaltlich Unbestimmte und bloß Appellierende seines philosophischen Wollens, seine geistige Intensität und Konzentration auf ‘das Eine was not tut’. Erst später wurde uns klar, daß dieses Eine eigentlich nichts war, eine pure Entschlossenheit, von der nicht festand, wozu? ‘Ich bin entschlossen, nur weiß ich nicht wozu’, hieß der treffliche Witz, den ein Student eines Tages erfand.”

Não obstante as insuficiências da análise da identidade do *Dasein*, mantém-se válida a intuição profunda de Heidegger de que a identidade humana é projetiva, de que não é dada à partida, mas algo a construir existencialmente. É de deste ponto que devemos encarar o papel do celular no processo de identificação pessoal. Só que tal processo deve ser analisado *in concreto*, tendo em conta as particularidades existenciais do ser humano. Tal como as cartas de amor eram no século XIX um elemento crucial na identidade de dois amantes, hoje não concebemos um namoro apaixonado de dois jovens sem a mediação dos celulares. A urgência constante de dizer ao outro que se ama e de ouvir dele que se é amado só se resolve na vida hodierna por celular. O cuidado de uma mãe pelos filhos menores numa grande metrópole exige a comunicação umbilical e permanente através dos celulares. E certas profissões, que exigem uma disponibilidade total a qualquer hora, como bombeiros ou equipas de socorro, não podem dispensar a comunicação ubíqua. Nestas existências concretas o celular é um elemento necessário da identidade intendida e assumida. Se é difícil ou mesmo impossível dizer se uma existência autêntica é compatível com o uso de um celular, é relativamente fácil dizê-lo em circunstâncias e em empreendimentos definidos. Um amor autêntico pode exigir um celular, o compromisso pleno a uma causa pode exigir um celular, e assim por diante em múltiplas opções de vida.

É óbvio que a aquisição e o uso de celulares não resultam, na grande maioria dos casos, de exigências existenciais específicas. Tem-se um celular porque dá jeito, porque é prático, porque toda a gente tem. A falta de uma razão imperativa para ter e usar um celular não constitui, todavia, sinónimo de uma existência inautêntica. É um fato que muitos dos usos que se fazem do celular

podem considerar-se como alienantes, como escape da realidade, como escusa de decidir autonomamente, como forma de viver à margem ou na superfície das coisas. Mas o uso normal do celular não se pauta habitualmente por critérios de autenticidade ou de alienação. Por isso, mais importante do que diferenciar entre usos alienantes e não alienantes do celular será fazer a distinção entre usos e abusos da sua utilização e, assim, estabelecer os princípios de uma ética do celular.

Há ocasiões em que o uso do celular é perigoso, pondo em perigo a vida de pessoas. O caso mais conhecido é certamente o da condução automóvel. Estudos mostraram que o uso do celular ao volante, mesmo no sistema de mãos livres, é tão ou mais perigoso que conduzir embriagado (STRAYER, DREWS e CROUCH, 2006: 381–391). Também em outras circunstâncias em que se exige concentração elevada, como em intervenções médicas por exemplo, o uso alienígena do celular pode e deve ser considerado uma falha ética grave. Não é necessário, porém, ir a casos tão extremos para verificar que há regras de conduta no uso do celular. A interrupção de uma simples conversa face a face para fazer ou receber chamadas no celular pode configurar não apenas uma falha de respeito, mas mesmo a humilhação do interlocutor presente. Também é uma regra que ninguém deve fazer chamadas durante uma cerimônia religiosa ou num espaço sagrado. Pode-se certamente violar as regras, mas ficar-se-á com o sentimento de culpa, sinal da natureza ética das mesmas. Existem, assim, atividades, circunstâncias, tempos e espaços, em que, por princípio, está vedado o uso do celular.

Qual porém o fundamento ético destas regras? Há um compromisso ou obrigação inalienável do ser humano com o meio envolvente e, em particular, com os outros seres humanos que com ele o compartilham. Se um estranho cai desamparado à minha frente na rua é minha obrigação socorrê-lo, se um perigo ameaça alguém próximo é minha obrigação tudo fazer para o impedir ou obviar, se algo ocorreu de que fui testemunha é minha obrigação dizer a verdade. Se o celular, por qualquer forma, quebrar a solidariedade presencial então não deve ser usado, tal como deve ser usado se essa solidariedade o exigir, telefonando a um médico ou à polícia para solicitar ajuda.

Esse compromisso solidário com o meio envolvente e com os próximos funda-se na distância existencial. Com efeito, se o ser humano estivesse num local como outro ente qualquer, como uma coisa ou um animal, essa estância seria tão só da ordem física ou fisiológica, sujeita às necessidades naturais e fora de um enquadramento ético. Mas se o ser humano se encontra sempre comprometido solidariamente com o meio envolvente, isso é devido à abertura da distância existencial que lhe é própria. A liberdade que o compromisso ético do

27. Obviamente limito-me ao uso do celular enquanto telefone móvel, abstraindo de outras funções que os aparelhos agora incorporam, como máquina fotográfica, ferramentas de produtividades, lista de contactos e agenda, e jogos.

28. Em particular Ling, 2004. O capítulo VI tem como título «The intrusive Nature of Mobile Telephony».

estar humano pressupõe tem a forma de projeção, que, por sua vez, só é possível pela distância existencial. Chegados aqui, ao fundamento das regras éticas do uso do celular, mais fácil se torna analisar as situações mais triviais do uso deste e estabelecer as normas básicas de uma utilização correta.²⁷ Na literatura dedicada ao celular encontram-se abundantes referências à sua natureza intrusiva (Ling, 2004: 123-143).²⁸ Deixando de lado os casos extremos de dependência do celular ou de viciação, alguns quase do foro patológico, basta-nos a experiência do dia a dia para verificarmos abusos do celular. Receber e fazer chamadas em transportes ou em espaços públicos fechados causa normalmente incomodo e mesmo perturbação aos presentes. Em tais circunstâncias espera-se, pelo menos, que o telefonema seja feito em voz baixa e seja de curta duração, e, se houver a possibilidade, que o tele-falante se afaste um pouco ou saia mesmo do local. Contudo, de um ponto de vista ético, bem mais importantes que as regras de uso relativamente ao contexto externo são as regras de conduta bilateral entre quem faz e recebe chamadas. Enquanto, por vezes, infrações às normas externas apenas constituem episódios anedóticos, sem relevância moral, há usos do celular que são verdadeiros abusos e faltas eticamente graves. Telefonar sucessivamente, e a horas impróprias, a alguém como forma de pressão é claramente um abuso; colocar em voz alta, para a audição de outros, uma chamada que o interlocutor julga ser uma conversa a dois é claramente um abuso; não atender uma chamada combinada de alguém que precisa de falar conosco e que temos o dever de ouvir é claramente um abuso; telefonar indiscriminadamente a este e aquele dos contatos, meramente para fugir ao próprio tédio, é claramente um abuso.

A natureza intrusiva do celular, a possibilidade de alguém entrar pela vida de outra pessoa a qualquer hora e momento, converte-se sempre em abuso quando se tenta com ele amarrar uma pessoa a uma situação. Vimos antes que a maneira de estar genuinamente humana é a distância. Ora sempre que com o celular se procura eliminar essa forma de estar, quando se procura condicionar o ser humano na forma de estar, roubando-lhe a abertura de opções que a distância existencial lhe confere, então estamos perante um abuso. A restrição ética basilar do uso do celular é não eliminar, não condicionar, não manietar, a distância existencial dos interlocutores, incluindo a própria.

As múltiplas e diversas apropriações do celular por diferentes povos, países, culturas e gerações, com regras próprias e hábitos diferentes de uso, não podem ser causa suficiente para advogar um relativismo ético no que toca ao celular.²⁹ Se numa região do mundo há regras de uso próprias, diferentes das seguidas em outras culturas, cabe à pesquisa ética averiguar os fundamentos comuns e os pontos de diálogo entre as diferentes posições.

29. A este propósito ver a obra *Digital Media Ethics* (Ess, 2009).

Concluindo. O celular iniciou não só uma nova época da comunicação humana, como introduziu e alterou formas de estar e de ser. As reações podem ser de euforia, de otimismo tecnológico, como podem ser apocalípticas, de profundo pessimismo quanto ao futuro do humano no seio de uma sociedade tecnológica. A minha intenção com este texto foi enjeitar uma e outra via, a eufórica e a apocalíptica, e mostrar como a filosofia existencialista de Martin Heidegger pode contribuir para uma teorização do celular. Pode viver-se autenticamente usando o celular, como viver-se inautenticamente sem ele. São as circunstâncias específicas, as exigências suscitadas pelas formas concretas de ser humano, que determinam se o uso do celular contribui ou não para um projeto pleno de vida. De todas as maneiras, o uso do celular deve ser feito dentro dos balizamentos éticos estabelecidos pela especificidade existencial do ser humano, de estar no mundo na forma de distância e de viver a existência como projeto. ■

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. Jargon der Eigentlichkeit. In: *Theodor Adorno. Ein Philosophisches Lesebuch*. (org.). Por Rolf Tiedermann, Leipzig: Suhrkamp, 1997.
- ESS, Charles. *Digital Media Ethics*, Cambridge: Polity Press, 2009.
- FINK, Eugen. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg: Alber Verlag, 1995.
- GESER, Hans. Is the cell phone undermining the social order? Understanding mobile technology from a sociological perspective. In: GLOTZ, Peter, BERTSCHI, Stefan, & LOCKE, Chris (eds.). *Thumb Culture: The Meaning of Mobile Phones for Society*. Transaction Publishers: New Brunswick & London, 2005.
- HADDON, Lesli. Domestication and Mobile Telephony. In: KATZ, James (ed.). *Machines That Become Us: The Social Context of Personal Communication Technology*. New Brunswick, NJ and London: Transaction Publishers, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer Verlag. 1979 (1927).
- KATZ, James & AAKHUS, Mark (ed.). *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- KATZ, James, (ed.). *Machines That Become Us: The Social Context of Personal Communication Technology*. New Brunswick, NJ and London: Transaction Publishers, 2003.
- LEVINSON, Paul. *Cellphone: The Story of the World's Most Mobile Medium and How It Has Transformed Everything!*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- LING, Rich. *New Tech, New Ties: How Mobile Communication Is Reshaping Social Cohesion*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 2008.
- _____. Mobile communication and mediate ritual. In: *Communications in the 21st century*. Edited by Kristóf Nyíri. Budapest, Hungary, 2007.

- _____. *The Mobile Connection: The Cell Phone's Impact on Society*. San Francisco: Morgan Kaufman Publishers, 2004.
- LÖWITH, Karl. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2002.
- MYERSON, George. *Heidegger, Habermas and the Mobile Phone*. Cambridge: Icon Books, 2001.
- NYIRI, Kristóf. The mobile telephone as a return to unalienated communication. In: GLOTZ, Peter, BERTSCHI, Stefan, & LOCKE, Chris (eds.). *Thumb Culture: The Meaning of Mobile Phones for Society*. Transaction Publishers: New Brunswick & London, 2005.
- RHEINGOLD, Howard. *Smart mobs: the next social revolution*. Cambridge, MA: Perseus Publishing, 2002.
- SANTOS, Delfim. *Obras Completas II, Da Filosofia e do Homem*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1973.
- SILVERSTONE, Roger & HADDON, Leslie. Design and the Domestication of Information and Communication Technologies. Technical Change and Everyday Life. In: *Communication by Design: The Politics of Information and Communication Technologies*. SILVERSTONE, R., & MANSELL, R. (eds.), Oxford: Oxford University Press, 1996.
- SKOG, Berit. Mobiles and the Norwegian teen: Identity, gender and class. In: KATZ, James & AAKHUS, Mark (eds.). *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Endereços eletrônicos

- CASTELLS, M., FERNÁNDEZ-ARDÈVOL, M., LINCHUAN Qiu, J., & SEY, A. *Comunicación Móvil y Sociedad. Una perspectiva global*. Madrid: Ariel – Fundación Telefónica, 2007.
- Disponível em: <<http://www.eumed.net/libros/2007c/312/indice.htm>>. Acesso em: 15 jul. 2009.
- FOX, Kate. Evolution, Alienation and Gossip. The role of mobile telecommunications in the 21st century. Oxford: *Social Issues Research Center*, 2001. Disponível em: <<http://www.sirc.org/publik/gossip.shtml>>. Acesso em: 31 jul. 2009.
- GESER, Hans. *Towards a Sociological Theory of the Mobile Phone*. 2004. Disponível em: <http://socio.ch/mobile/t_geser1.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2009.
- STRAYER, David L., DREWS, Frank A., and CROUCH, Dennis J. A. Comparison of the Cell Phone Driver and the Drunk Driver. *Human Factors and Ergonomics Society*, vol. 48, n. 2. Summer: 2006.
- Disponível em: <<http://www.hfes.org/Web/PubPages/celldrunk.pdf>>. Acesso em: 1 ago. 2009.

Artigo recebido em 14 de agosto e aprovado em 11 de setembro de 2009.