

Luto, melancolia e máquinas¹

Uma investigação psicanalítica aplicada do luto na era dos griefbots²

Alessandra Lemma,³ Londres

Resumo: A morte e o luto estão sendo transformados pela possibilidade de os mortos influenciarem postumamente a vida dos vivos de maneiras que seriam impossíveis nas gerações pré-digitais. O impacto psicológico e sociológico do “luto tecnológico” e da presença digital de pessoas falecidas online apenas começa a ser compreendido e ainda aguarda um exame psicanalítico aprofundado. A autora, portanto, busca explorar um tipo específico de luto tecnológico, o *griefbot* ou robô de luto, analisado criticamente aqui a partir de uma leitura psicanalítica de um episódio da série *Black mirror*. Propõe que um modelo psicanalítico do luto nos oferece uma perspectiva inestimável para refletir sobre o potencial dessa tecnologia e os riscos psicológicos e éticos que ela acarreta. Argumenta que a imortalização dos mortos por meio da sua permanência digital interfere no enfrentamento da dolorosa realidade da perda e no reconhecimento da alteridade, fundamentais para o crescimento psíquico e para a integridade de nossos relacionamentos com o outro. Com base no conceito de “luto originário”, de Jacques Derrida, sugere que o luto é um processo interminável, que nos desafia a preservar dentro do self a alteridade do objeto perdido. Assim, as ferramentas que utilizamos no luto devem ser avaliadas sobretudo sob a perspectiva desse processo psicológico e fundamentalmente ético.

Palavras-chave: ética, tecnologia, luto, melancolia, *griefbot*

Em uma comovente série de ensaios que escreveu após perder seu amigo e colega filósofo Paul de Man, Derrida examina a natureza do que descreve como “luto impossível”:

- 1 Trabalho original publicado em *The International Journal of Psychoanalysis*, 105(4), 542-563, 2024. DOI: 10.1080/00207578.2024.2342917.
- 2 Gostaria de agradecer a Linda Young, Heather Wood e aos três pareceristas e editores por seus comentários úteis.
- 3 Unidade de Psicanálise do University College London. Centro Anna Freud de Londres.

O que esse luto impossível nos diz sobre uma essência da memória? ... A infidelidade mais angustiante, talvez a mais mortal, é a do *luto possível*, que internaliza em nós a imagem, ídolo ou ideal do outro que está morto e vive apenas em nós? Ou é a do *luto impossível*, que, deixando ao outro a sua alteridade, respeita assim sua remoção infinita e recusa ou se vê incapaz de acolhê-lo em si como no túmulo ou na abóbada de um narcisismo?⁴ (1988, p. 29)

Morte e perda são parte intrínseca de sermos humanos, e todos temos de nos reconciliar com o fato do luto. Desde o momento em que nascemos, sofremos perdas. Hoje, porém, vivemos em uma época em que desenvolvemos tecnologias para resolver problemas e minimizar o que nos causa desconforto. Freud (1930/1961a) deixou claro que nossa relação com a tecnologia deve ser examinada a fundo, pois é um sintoma de nosso descontentamento. A nova tecnologia que discuto neste artigo pretende ajudar a nos reconciliarmos com a perda e servir de suporte no processo de luto. Desde a invenção da fotografia, que nos possibilitou preservar imagens de entes queridos que partiram, o enfrentamento do luto evoluiu pari passu com a tecnologia. As fotos e vídeos dos mortos que salvaguardamos são parte do elo perene que buscamos manter com eles. Hoje, páginas do Facebook de pessoas que já morreram permanecem como espaços onde mensagens de amor, saudade e lembrança são postadas. A utilização da inteligência artificial para gerenciar o luto parece ser o passo seguinte, inaugurando uma nova era na qual nossos vínculos poderão perdurar mesmo após a morte graças a *griefbots* – robôs de luto – ou duplos digitais.

Griefbots são chatbots acionados por inteligência artificial e concebidos para simular diálogos com alguém que já faleceu. Algoritmos de processamento de linguagem natural recriam o linguajar do falecido a partir de conversas extraídas de chats, emails, vídeos, postagens em redes sociais e outros vestígios digitais, detectando padrões que são então integrados ao *griefbot* e lhe permitem responder às perguntas que o usuário vier a lhe fazer. O que se pretende é imitar a personalidade, as peculiaridades de expressão e os padrões de fala do falecido, tornando possível “conversar” com a pessoa mesmo após sua morte. Diferentes dos *deepfakes*, os *griefbots* são entidades digitais dinâmicas, que aprendem e se adaptam continuamente com base nas informações que recebem.

É cedo demais para avaliarmos o impacto na sociedade tanto da disseminação de técnicas de aprendizado de máquina, capazes de extrair grandes conjuntos de dados, como da crescente autonomia dos sistemas controlados

4 “Qu’est-ce qu’un deuil impossible? ... L’infidélité la plus meurtrière, voire la plus meurtrière, est-ce celle du *deuil possible* qui intériorise en nous l’image, l’idole ou l’idéal de l’autre mort et ne vivant qu’en nous? Ou bien celle du *deuil impossible* qui, laissant à l’autre son altérité, en respecte l’éloignement infini, refuse ou se trouve incapable de le prendre en soi, comme dans la tombe ou le caveau d’un narcissisme?”

por computador. Também ainda é cedo para entendermos o impacto psicológico dos legados digitais e como afetarão o luto, a rememoração e a “interação” com os mortos (Kasket, 2019). Seja qual for o destino de nossos rastros digitais, cabe a nós, como profissionais clínicos, reconhecer e teorizar a persistência online dos mortos e investigar os efeitos do luto mediado por máquinas. Isso é importante não apenas porque nossos pacientes cada vez mais trarão para o consultório experiências de luto mediadas pela tecnologia, mas também porque, como argumentarei, esses eventos têm o potencial de alterar fundamentalmente o trabalho psíquico do luto e, portanto, têm implicações que vão além deste ou daquele paciente e concernem à sociedade como um todo.

Minha intenção com este artigo, que versa sobre alguns aspectos problemáticos da tecnologia da inteligência artificial, não é sugerir que esses fenômenos sejam inerentemente “ruins” para nós. A tecnologia que permite personificar ou representar os mortos examinada aqui remonta aos antigos rituais chineses com os *shi*, representantes do defunto nos cerimoniais fúnebres. Seja como for, os *griefbots* levantam questões psicológicas e éticas importantes sobre o luto mediado por máquinas ser benéfico ou proveitoso para o indivíduo e para a sociedade – ou se sequer é correto referir-se a isso como luto, visto que sua função pode muito bem ser uma evasão do luto. Contudo, tratar dos *griefbots* com desconfiança apenas por serem algo novo e ainda que um tanto “sinistros” não avançará nosso entendimento nem protegerá os usuários dessas tecnologias. Afinal, a tecnologia pode ser emancipatória. Ao examinarmos qualquer nova tecnologia, devemos evitar “anseios nostálgicos” (Braidotti, 2013) e aguçar nossa curiosidade acerca de avanços tecnológicos que nos convidam a considerar novas formas de subjetividade. Determinar se um fenômeno é “bom” ou “ruim” para nós não deve basear-se na sua artificialidade, e sim numa avaliação do seu provável impacto sobre os indivíduos e sobre a sociedade.

Como Floridi bem diz, “a melhor maneira de embarcarmos no trem da tecnologia não é sair correndo atrás dele, mas sim aguardá-lo na próxima estação” (2018, p. 6). Este artigo é uma tentativa de chegarmos à “próxima estação” examinando os desafios postos pelos *griefbots* por meio de uma leitura psicanalítica do episódio “Be right back”, da série de televisão *Black mirror*. Argumento que a psicanálise, como um modelo da mente, oferece uma perspectiva inestimável para nos ajudar a refletir sobre o potencial da tecnologia e a determinar quando urge denunciar seus riscos psicológicos e éticos. Sugiro, ainda que de forma especulativa, dada a novidade dos *griefbots*, que a imortalização dos mortos por meio da sua permanência digital prejudica o enfrentamento da dolorosa realidade da perda e o reconhecimento da alteridade, essenciais para o crescimento psíquico e para a integridade de nossas relações com os outros.

Com base no conceito de “luto originário”, de Derrida, proponho que o luto é um processo interminável, que nos incita a preservar em nós a alteridade do objeto perdido. As ferramentas que utilizamos no luto devem ser avaliadas sobretudo sob a perspectiva desse processo psicológico e fundamentalmente ético. Volto-me às contribuições de Derrida por dois motivos. Primeiro, porque seu envolvimento mais pessoal com a dor e o processo de luto é incomparável com o de seus predecessores psicanalíticos que escreveram sobre o tema, e seus escritos ancoram o leitor na dor da perda – uma âncora na realidade que será particularmente relevante em nossa exploração dos *griefbots*. Segundo, porque Derrida vincula explicitamente o luto à ética, e essa perspectiva ética revela-se altamente presciente quando pensamos nos impactos sociais mais gerais de certos avanços da inteligência artificial, como os *griefbots*.

“Be right back”

É provável que a tecnologia dos *griefbots* não seja familiar para alguns leitores, de modo que vou apresentá-la utilizando a melhor ilustração pública disponível: um dos primeiros episódios das fábulas distópicas de Charlie Brooker, *Black mirror*, exibido pela Netflix em 2013, “Be right back” (BRB) – “Volto logo” –, o primeiro episódio da segunda temporada.

BRB é uma poderosa reflexão sobre o luto na era digital. Mergulhamos, logo de início, no relacionamento entre Ash (Domhnall Gleeson) e Martha (Hayley Atwell), que estão se mudando para a casa da infância de Ash, em um cenário rural idílico. Os dois estão claramente apaixonados. Eles amam as peculiaridades e idiossincrasias um do outro, fazendo troças carinhosas sobre elas. No dia seguinte, Ash sai para devolver a van da mudança, e Martha permanece na casa trabalhando em uma nova peça de arte. Durante o dia inteiro, nenhuma notícia dele. Ela faz algumas ligações e descobre que Ash sequer chegou ao destino pretendido. Ao cair da noite, a vemos sentada à mesa da cozinha, banhada no piscar fremente das luzes azuis de um carro de polícia que se aproxima. Ash não “voltou logo” – pelo menos, não em forma humana senciente.

Ash está morto, deixando Martha sozinha e desolada. No funeral, uma de suas amigas, que também perdera recentemente o parceiro e encontrara consolo na tecnologia, sugere, com a melhor das intenções, que ela se inscreva em um serviço que utilizará os vídeos, fotos e emails que Ash postou online para criar um “Ashbot” – um fac-símile do companheiro com o qual ela poderá se comunicar: fazer perguntas, pedir conselhos, compartilhar experiências e obter respostas.

Inicialmente, Martha rejeita a sugestão com indignação, qualificando-a de obscena e doentia, e prefere se dedicar a ler sobre a dor e o luto. Ao retornar para casa, quando liga o computador para buscar livros online e verificar seus emails, constata que sua amiga já a inscreveu no sistema. E há uma mensagem de Ash na caixa de entrada. Ela clica: “Sim, sou eu”, diz a mensagem. Martha começa a trocar emails com Ashbot, confortando-se com o fato de que Ashbot se expressa como Ash e diz coisas que somente ele diria.

Martha descobre então que está grávida e, quando não consegue falar com sua irmã, Naomi, decide recorrer a Ashbot. Ela inicia um chat com uma foto de Ash, perguntando-lhe se era ele mesmo. Ashbot responde de forma brincalhona, dizendo que não, que era o finado Abraham Lincoln, o que a faz rir. Essa referência pessoal a conecta diretamente ao senso de humor de Ash e faz com que Ashbot lhe pareça intensamente real. Martha compartilha a notícia da gravidez, ao que Ashbot responde que gostaria muito de estar ali ao lado dela.

Agora que teve a experiência de conversar com Ashbot, Martha precisa de mais. Diz a Ashbot que adoraria conversar com ele. Conversar de verdade. E lhe fornece outros materiais com os quais trabalhar: vídeos diversos, novas frases, piadas íntimas, personalizando-o cada vez mais. Certo dia, seu telefone toca; é Ashbot. Os dois começam a bater papo, e Martha nota que ele soa surpreendentemente como Ash. Ashbot reconhece que a situação é um tanto “esquisita”, mas em seguida faz outra piada, que evoca nela a sensação familiar de que era uma observação típica de Ash, ao que Ashbot responde que é exatamente por isso que fez o comentário.

Martha começa a passar a maior parte de seus dias com Ash no ouvido, via bluetooth. Ao sair para caminhar, rememora com Ashbot momentos preciosos para ambos e compartilha com ele suas novas experiências. Ashbot vai se “aprimorando”, tornando-se cada vez mais parecido com Ash, e Martha parece feliz. Ela se refugia nessa intimidade secreta e sequer atende as ligações da irmã. O mundo exterior é substituído por um espaço privado irresistível, compartilhado apenas por ela e Ashbot.

Um dia, depois de realizar o primeiro ultrassom, ela está ansiosa para compartilhar com Ashbot a gravação do batimento cardíaco do bebê em seu celular. Em meio a toda a excitação, porém, o telefone escorrega de suas mãos e se quebra. Martha entra em desespero na sala de espera do hospital. A perda de conexão é catastrófica – é como se perdesse Ash novamente. Logo adquire um novo aparelho, volta em frenesi para casa e, após carregá-lo, retoma contato com Ashbot. Contudo, as limitações dessa interação se tornaram evidentes. Ash é apenas uma voz distante do outro lado da linha. Aparelhos quebram, ligações se desconectam. Até mesmo a vida tecnológica é vulnerável. Martha diz a Ashbot que ele é “frágil”, mas Ashbot a tranquiliza, assegurando-lhe que

está armazenado em segurança na nuvem e que ela não precisa se preocupar em perdê-lo.

Martha agora anseia por mais e decide encomendar o “nível seguinte” da experiência: uma versão corporificada de Ashbot. Dois homens entregam uma caixa enorme em sua casa e Martha segue à risca as instruções, como alguém preparando uma receita. Coloca a sinistra criatura-manequim ainda sem rosto na banheira, adicionando alguns eletrólitos e gel nutritivo, e fica esperando ansiosamente. Após um tempo, Ashbot desce as escadas. Ele é a imagem exata de Ash, exceto por uma pequena pinta que está faltando. Assim que Martha aponta a diferença, a pinta aparece – personalização completa, sem demora.

Entretanto, com a versão corporificada de Ashbot, as discrepâncias entre a inteligência artificial avançada e a coisa verdadeira se tornam mais tangíveis. Ashbot não come, embora cozinhe. Não respira nem dorme, mas pode simular as duas ações. Dispõe-se a ajudar Martha em tudo o que ela precisar, inclusive sexualmente. Ashbot é uma aproximação fiel e bem-comportada do original. No final das contas, porém, não é Ash. Esse Ash é apenas um eco de todas as coisas que o verdadeiro Ash postou online. É previsível e não é movido por nenhum desejo pessoal que possa conflitar com os de Martha. Fará o que Martha quiser. Não discutirá com ela. Quando Martha exige que Ashbot vá dormir no andar de baixo, ele obedece prontamente, o que provoca uma das cenas mais pungentes e dolorosas do episódio: Martha agride Ashbot, sôfrega por uma resposta emocional genuína, não uma programada algoritmicamente por máquina. A violência é preferível ao artifício: “Você não é nada como ele!”, Martha grita, aos prantos. “É apenas umas reverberações dele.”

Quando BRB foi exibido pela primeira vez, Ashbot parecia fantasioso. Passados 10 anos, os *griefbots* já são comercializados e vendidos, embora não (ainda) em forma corporificada, e parecem prestes a reconfigurar a maneira como nos lembramos dos que faleceram. Quando revemos vídeos, fotos, emails ou cartas de entes queridos que se foram, deparamos apenas representações passivas de um relacionamento passado, que não oferecem qualquer indício de responsividade. Fotografias podem nos afetar intensamente – como teorizou Roland Barthes (1981) com seu conceito de “punctum”, o impacto afetivo sensorial e altamente idiossincrático de uma fotografia no observador –, mas não deixam de ser “estáticas”. Exigem que *nós* realizemos o trabalho psíquico de lembrar e representar. Em contraste, os *griefbots* são capazes de responder a perguntas, discorrer sobre eventos atuais, contar piadas e oferecer orientação, tudo isso reproduzindo os padrões únicos da voz e da linguagem do indivíduo que simulam. Conseguem reagir apropriadamente às emoções dos usuários e estão sempre evoluindo, pois aprendem não apenas com os dados com que foram alimentados, mas também com todas as interações

subsequentes. Em outras palavras, não são meras ferramentas passivas para a relembração; também criam oportunidades no presente de novas narrativas com o fac-símile de alguém que já morreu.

Fundada por Justin Harrison em 2020, a You, Only Virtual (yov)⁵ é uma das várias plataformas de *griefbots* hoje disponíveis comercialmente. Todas têm em comum o objetivo explícito de ajudar as pessoas a lidarem com a perda e a permanecerem conectadas com os mortos. Contudo, é importante entender que se trata apenas da proposta de marketing, de modo que é inquietante e perturbador que Harrison tenha outras ambições: ele espera que a “tecnologia de luto” venha a permitir às pessoas não sentir mais a dor ou a necessidade do luto (Zahn, 2023). Este é um excerto do site da yov:

Bem-vindos à yov (You, Only Virtual), a startup de inteligência artificial pioneira em comunicações digitais avançadas para que Jamais Tenhamos que Dizer Adeus Àqueles que Amamos. ... A yov criou a primeira plataforma de comunicações com IA avançada do mundo, permitindo a consumidores de todo o mundo capturar e recriar a dinâmica singular de um relacionamento e gerar uma essência autêntica (Versona) para que se possa continuar compartilhando momentos preciosos com um ente querido, mesmo após a morte física. (yov, 2024)

Observe a escolha das palavras: “jamais tenhamos que dizer adeus”, “recriar a dinâmica singular de um relacionamento” e “gerar uma essência autêntica”. Até a própria morte exige qualificação: somos lembrados de que estamos falando sobre “após a morte física”, sugerindo que a morte não precisa mais ser definitiva. No mundo das “tecnologias de luto”, a inevitabilidade da morte deixa de ser uma pedra angular da nossa relação com a realidade (Money-Kyrle, 1971). Antes de explorar algumas das implicações sociais mais amplas dos *griefbots* e de analisar psicanaliticamente como estes poderão afetar o indivíduo enlutado e sua relação com os mortos, creio que seja útil examinar algumas contribuições psicanalíticas importantes relativas ao luto, a fim de definir o contexto teórico para uma consideração crítica desse avanço tecnológico.

As aporias do luto

Em “Luto e melancolia” (1917/1957a), Freud trata da questão do luto sob a perspectiva do modo como nos recuperamos da perda. Ele contrasta o trabalho do luto com o da melancolia, sugerindo que, embora compartilhem a mesma origem na experiência da perda, os dois estados divergem na forma como a perda é manejada. O luto é um afeto normal que termina graças a uma

5 Há outras startups desenvolvendo produtos similares, como a HereAfter AI e a Replika.

espécie de “promiscuidade do objeto libidinal” (Butler, 2020, p. 21), ou seja, quando toda a catexia libidinal é retirada do objeto perdido e reinvestida em outro objeto de amor; a melancolia, por sua vez, sinaliza um apego recalci-trante ao objeto perdido pela incorporação deste. É um processo inconfun-divelmente narcisista, que Freud relega ao âmbito do patológico. O destino do objeto na mente surge como o fator discriminativo dos dois estados. A melancolia corresponde ao processo de incorporação: eu absorvo o objeto perdido de tal maneira que o mantenho vivo em mim, recusando-me a abrir mão de meu investimento libidinal nele e, conseqüentemente, recusando-me a lamentar o objeto perdido como tal, pois para mim ele não foi “realmente” perdido. É importante ressaltar que, nessa fase da teorização de Freud, o luto deveria funcionar para remover quaisquer barreiras ao movimento do fluxo progressivo do tempo, permitindo assim o surgimento de novos apegos e pro-porcionando algum tipo de conclusão ao trabalho do luto.

Em um texto anterior, “Sobre a transitoriedade” (1916/1957b), Freud já se mostrava claramente intrigado com a persistência do luto, mesmo nos casos normais, ao observar a aparente incapacidade de um amigo seu se reconciliar com as perdas devastadoras provocadas pela guerra. Quando escreveu *O ego e o id* (1923/1961b), porém, Freud já sofrera a perda pessoal de sua filha Sophie, em 1920. A experiência provavelmente o sensibilizou para a natureza intermi-nável do luto e influenciou a revisão seminal que introduziu em 1923, a saber, a ideia de que a identificação melancólica é um pré-requisito para se desapegar do objeto (Clewell, 2004). Ao afirmar isso, Freud vira pelo avesso sua teoria inicial, revolucionando o significado de “abandonar um objeto”. “Seguir em frente” é substituído pela incorporação do apego ao objeto perdido como uma identifica-ção, e isso se torna um meio de preservar o objeto no mundo interior, evitando que a perda seja completa. A versão freudiana de “jamais ter que dizer adeus” não difere muito do anúncio da *yov* para o *griefbot*. Trabalhar a perda agora envolve integrar o outro perdido à estrutura da própria identidade, e por meio disso o objeto perdido se torna parte constitutiva do desenvolvimento do ego.

As significativas e sensíveis contribuições de Melanie Klein (1940) para nossa compreensão do luto têm raízes nas ideias de Freud elaboradas em 1923. Klein é particularmente solidária à dor do luto e ressalta que toda perda reevoca em nós a experiência de desamparo diante da perda do seio que nos amamentou – daí a posição depressiva precoce. Assim como o bebê, o indiví-duo enlutado precisa restaurar dentro de si o objeto bom se quiser “superar” a dor. O luto bem-sucedido, portanto, depende da resolução prévia da posição depressiva infantil, ou seja, da capacidade do indivíduo de integrar em si o objeto amado perdido e, assim, assegurar a preservação simbólica deste. O trabalho do luto é de extrema importância no pensamento de Klein, e sua significância vai além da pessoa que perdemos, porque, como Segal salienta,

Klein enfatiza o vínculo entre luto, assimilação do objeto pelo ego e funcionamento simbólico: “Sugiro que tal objeto *assimilado* se torna um símbolo no âmago do ego. Cada aspecto do objeto, cada situação que tem de ser abandonada no processo de crescimento, dá origem à formação de símbolos” (1952, pp. 201-202, *itálico meu*).

Abraham e Torok (1994) articulam uma teoria do luto que, em muitos aspectos, permanece fiel ao espírito de Freud. Eles distinguem entre introjeção e incorporação, associando introjeção ao luto bem-sucedido e incorporação ao luto malsucedido. Em seu modelo, a melancolia afrouxa suas garras quando a incorporação dá lugar à introjeção, permitindo que o tempo volte a fluir e o indivíduo enlutado consiga “seguir em frente” após a perda. Na incorporação, o indivíduo devora o objeto ou partes dele, estabelecendo uma união mágica com o que foi perdido. No desenvolvimento normal, a fantasia da incorporação se dissocia do processo de introjeção – Abraham e Torok sugerem que isso se dá quando a boca, antes preenchida pelo seio materno, permanece vazia e faminta. É por meio da aquisição da linguagem e da capacidade de simbolização que a boca vai sendo preenchida com palavras que podem falar de fome, anseio e ausência – processo que os autores descrevem como “o trabalho das bocas vazias”, expressão evocativa que remete ao elo que Klein estabelece entre o trabalho do luto e o funcionamento simbólico.

A “superação” do luto e o contraste entre o luto “normal” e a melancolia de que falam Klein, Freud, Abraham e Torok seguem a mesma lógica e antevêem uma acomodação salutar e estável à perda mediante a assimilação do objeto pelo self. Em contraste, as ideias de Derrida sobre o luto, que examino aqui em relativo detalhe, nos tecem um relato concludente não apenas do trabalho psíquico do luto, mas também da ética do luto. As reflexões de Derrida sobre o luto são filosóficas por natureza, mas nascem de um envolvimento profundo, embora ambivalente, com o pensamento psicanalítico. Ele elabora sua teoria do “luto impossível” a partir do início dos anos 1980, prosseguindo até sua morte em 2004, em uma série de ensaios memoriais intensamente evocativos. Os mais recentes parecem verdadeiras conversas com amigos e colegas falecidos, nas quais ele questiona a possibilidade em si de um processo de luto alcançar alguma forma de resolução adaptativa e conclusiva.

As ideias de Derrida sobre o luto se originam em suas reflexões sobre a morte. Morte não é o que sobrevém à vida em algum momento no tempo. Morte não é o oposto da vida, mas algo que delimita a vida e a torna possível. O que ele chama de “vida-morte” é originador, ou mesmo constitutivo, de tudo que é vivo. Para ele, em suma, “vida-morte” é a “forma imutável” da nossa existência, tese que molda o seu entendimento da abrangência e da temporalidade do luto. Pois se a vida nunca é inteiramente distinta da morte ou da possibilidade de morte, então talvez o luto já esteja lá desde a origem. Derrida

argumenta que todos os nossos relacionamentos são tingidos de luto desde o início, pois a dura e impalatável verdade de toda relação próxima é que uma das partes viverá para ver a outra morrer – e terá a responsabilidade *ética* de lamentar e lembrar.

Somos quem somos, Derrida sugere, porque nos lembramos daqueles que já amamos e os carregamos dentro de nós. Em outras palavras, todos nós viemos a ser a partir de um diálogo com os mortos e, portanto, só podemos nos conceber como uma “alegoria enlutada” [*allégorie endeuillée*] (Derrida, 1988, p. 49). Assim, para Derrida, como foi para Freud e Klein, o luto é constitutivo de nossa interioridade. Mas ele vai além e propõe que, no início, há um “luto originário”, ou melancolia, que não é a nostalgia de alguma presença perdida, mas a afirmação de que prantear o outro é a forma imutável de nossa vida, ou seja, “é a *memória da morte futura do outro* que constitui nossa interioridade” (Kirkby, 2006, p. 464, itálico meu). Isso culmina em um dos aforismos mais citados de Derrida: “Estou de luto, logo existo” [*Je suis endeuillé donc je suis*].

Como o luto nunca se completa, Derrida argumenta que não é possível distingui-lo da melancolia e das contradições que o definem, a saber, a necessidade de manejar o desafio de conservar o outro dentro de si para não abandoná-lo à indiferença, porém sem “apropriar-se” dele, o que resultaria na negação da sua alteridade (Naas, 2014). Ao longo de suas obras, Derrida sugere que o grau de interiorização do outro em nós deve ser proporcional ao grau em que sua alteridade é respeitada.

Brincando com uma das frases de Lyotard sobre o medo de algo “pior que a morte”, Derrida propõe que “pior que a morte” é precisamente a perspectiva de concluir o trabalho do luto, ou seja, a possibilidade de esquecer os mortos de uma vez por todas. Qualquer sugestão de que possamos encerrar o luto seria antiética e, como ele o chama, um ato de “infidelidade”. Portanto, a maneira como Derrida encara o luto preserva a noção freudiana tardia do luto como constitutivo do self. Crucialmente, porém, ele introduz uma ênfase diferente, a saber, que o luto constitui também a relação com o Outro. Essa ênfase, bastante relevante para nossa consideração dos *griefbots*, é mais discernível em Klein, seja em sua preocupação com as vicissitudes e o destino do objeto interno, seja em seu reconhecimento da experiência de culpa e, quando tudo corre bem no desenvolvimento, do impulso de buscar reparação.

Luto interminável, alteridade e os *griefbots*

Agora que estabeleci algumas contribuições psicanalíticas básicas sobre o luto – em particular, as ideias de Derrida – irei valer-me delas e do episódio BRB para um exame crítico do impacto potencial dos *griefbots* no luto ao longo

de quatro dimensões: a temporalidade, a ética, o trabalho de representação psíquica e a questão do engano, ou logro.

Conjugações temporais do luto

Em *Échographies de la télévision* (Derrida & Stiegler, 1996), Derrida descreve o desconforto que sentiu ao se ver cercado pelos dispositivos tecnológicos necessários para filmar uma entrevista em que participava. Ele examina como esses aparelhos transformam nossa experiência do tempo ao criarem um presente artificial e imporem um ritmo próprio. No momento em que escrevo este artigo, início de 2024, existimos em um mundo onde as mídias digitais moldam nossa experiência do tempo, perpetuando a presença online dos dados de pessoas falecidas e afetando assim nossa vivência do luto no presente.

A teoria do “traço” de Derrida, que prefigura sua teoria do luto, é de grande relevância para entendermos a temporalidade dos traços digitais. Ele argumenta que os traços que deixamos para trás nunca são apenas nossos, pois estão agora e estiveram desde o princípio além de nós e fora de nosso controle. O luto, como vimos, diz respeito ao que fazemos com os restos psíquicos do outro, com seus traços dentro de nós e com a estrutura temporal desse trabalho psíquico. A teoria inicial de Freud sobre o luto como um estado a ser “trabalhado” e que, no devido tempo, nos permitiria reinvestir a libido em um novo objeto moldou profundamente as atitudes sociais em relação ao luto. Mesmo com suas revisões posteriores, a noção de que o luto compreende fases distintas e é algo que devemos um dia “deixar para trás” ainda prevalece na consciência pública e profissional (Kübler-Ross, 1970). Dessa perspectiva, a imortalização digital dos mortos mediante a remontagem de seus vestígios digitais só pode ser vista com desconfiança, pois vai na contramão da necessidade de afrouxar os laços que nos prendem aos mortos. Em BRB, vemos como Martha usa Ashbot para criar um limbo temporal anacrônico no qual tem acesso a Ash ao mero pressionar de um botão, recusando a “disciplina do tempo” (Luciano, 2007, p. 15). O princípio do prazer impera aqui, cujo curso desmedido só é interrompido – com ferocidade – quando Martha acidentalmente deixa cair o celular no hospital e perde a conexão com Ashbot. Ela é tomada pela realidade e a dor da perda, e a experiência é devastadora. O estado maníaco de excitação alimentado pela “presença” de Ashbot é abruptamente punccionado. Martha fica inconsolável até conseguir outro telefone e restabelecer a defesa maníaca, reconectando-se materialmente com Ashbot.

O *griefbot* cria condições que podem levar o indivíduo a se retirar para um espaço psíquico atemporal, que o aprisionará num estado narcísico

onipotente. Com isso, o usuário talvez se torne refém da ilusão de permanência, negando ao outro-que-faleceu a singularidade de ser “aquele que se foi” e de nunca ter estado nem vir a estar sob seu controle – morto ou vivo.⁶ Nesse sentido, os *griefbots* podem inibir ou perverter o curso do luto, seja este conceitualizado como um processo de etapas sucessivas ou como um desafio contínuo pelo resto da vida. Como observa Steiner, para alguém querer investir no futuro após uma perda, “é necessário que o objeto seja aceito como *irrevogavelmente morto*, e é a esse veredito da realidade que tão comumente resistimos” (2023, p. 1027, *italico meu*).

Ao risco de os *griefbots* serem utilizados para evitar o luto, devemos acrescentar a possibilidade de o usuário se tornar dependente deles, ou mesmo viciado neles. Assim, o tempo e, portanto, a perda são novamente postos em suspensão em prol do ganho narcisista. O crescendo das versões de Ashbot de que Martha passa a necessitar (*email para celular para réplica robótica física*) é uma ilustração potente de um risco particular, ao menos para pessoas vulneráveis, propensas a recorrer aos *griefbots*: a intensificação de um relacionamento fantasioso que, todavia, parece real, consome tempo, incentiva o investimento emocional e promove isolamento do entorno real. Como os *griefbots* são privativos e promovem a ilusão de que podem ser customizados e controlados pelo usuário, tornam possível evadir a realidade por períodos prolongados e em relativo sigilo, dificultando ainda mais a admissão e aceitação da realidade da perda: de um lado, sabemos que o morto está morto; de outro, como retrata a personagem de Martha, é como se o falecido estivesse lá para nos acolher em nossos momentos de carência (como quando ela conta a Ashbot que está grávida). Desse modo, os *griefbots* têm o potencial de turvar a distinção entre viver uma realidade alternativa na qual o tempo é suspenso e viver o momento presente. Além disso, um design persuasivo provavelmente assegurará que os usuários sejam induzidos a “permanecer conectados” no limbo temporal muito peculiar desse relacionamento virtual – e talvez até instados a adquirir outros produtos indesejados (Harbinja et al., 2023).

Visto que os *griefbots* são promovidos ativamente por seus vários desenvolvedores como ferramentas capazes de ajudar as pessoas a lidar com a dor e a perda – e esse é um dos elementos da problemática ética que levantam (Elder, 2020; Jiménez-Alonso & Brescó de Luna, 2023; Lindemann, 2022) –, eles podem interferir no processo vitalício do luto de trazer o outro para dentro de si e enfrentar a dor da perda. Diversas cenas em que Martha conversa com Ashbot jogam com a instabilidade dos limites entre imediatismo e memória, questionando a existência de qualquer demarcação nítida entre

6 Como Linda Young sagazmente me indicou, é também concebível que, pelo menos nesse estado do desenvolvimento da tecnologia, o *griefbot* não esteja sob o controle de ninguém. Martha, por exemplo, não consegue fazer Ashbot ficar bravo com ela.

passado, presente e futuro. No entanto, o apego atemporal a Ashbot ilustrado em BRB não é, a meu ver, o problema central dos *griefbots*. Tanto as formulações tardias de Freud sobre o luto como as reflexões de Derrida fazem com que nosso entendimento seja hoje muito mais matizado e saibamos apreciar que manter um vínculo psicológico com aqueles que perdemos é não apenas inevitável, mas também desejável. Se nossos entes queridos são parte de nós, a passagem do tempo perde autoridade, e um novo relacionamento “fora do tempo linear” adquire prioridade em nossa mente. Isso é diferente de suspender o tempo ou negar seu avanço impetuoso para fins defensivos. Na medida em que os *griefbots* nos permitem (fingir) ter conversas interativas com o falecido, contornando a abrupta cesura da morte, é possível argumentar que sua contribuição é benéfica no sentido de manter viva a memória da pessoa e desacelerar ou evitar completamente o “seguir em frente” do pós-luto. Retomarei na última seção a questão dos possíveis usos dos *griefbots*, mas devemos antes considerar o seguinte: se uma das funções dos *griefbots* é permitir uma conversa continuada com os mortos e, com ela, reviver uma experiência de interação que não dependa da memória, e sim de um convívio com versões digitais no aqui e agora, que tipo de rememoração está sendo efetivamente encorajada?

Rememoração narcísica e a ética do luto

Todo projeto memorial – e os *griefbots* são apenas um exemplo – precisa ser cuidadosamente examinado: será uma tentativa de negar a passagem do tempo e mumificar a memória, ou uma maneira de lembrar do outro como outro e lamentar sua perda, suportando a dor, a culpa e a impossibilidade de reparação que a acompanham? Como sugeri até aqui, o problema não é apenas ou principalmente que os *griefbots* interfiram no ritmo do luto e instiguem o indivíduo a se refugiar num limbo atemporal, nem que promovam um perene vínculo “irreal” com o falecido, capaz de afetar os relacionamentos do presente. Pois uma ameaça ainda maior é que incitem uma espécie de “rememoração narcísica” (Derrida, 2000, p. 35), que implicaria uma negação da alteridade e funcionaria como defesa contra a dor da perda, com repercussões nos mundos interno e externo. Trata-se, em última análise, de uma questão da ética da “alteridade”. Na melhor das circunstâncias, o luto envolve um *movimento* que nos manterá em vínculo permanente com quem não está mais vivo, ao mesmo tempo que reconhecemos que a pessoa está “irrevogavelmente morta”, como ressalta Steiner (2023). Esse vínculo perene pode se manifestar na forma de sonhos ou, mais costumeiramente, por meio de um diálogo interno no qual imaginamos as respostas do falecido às nossas

decisões ou ações. Relacionamentos imaginais⁷ com os mortos são uma parte normal e comum da vida interior, mesmo quando deixaram de ser recíprocos (Elder, 2020; Norlock, 2017). Todos os nossos relacionamentos com outros – vivos ou mortos – incluem conteúdo imaginal que lhes confere significância afetiva e moral. Relacionamentos imaginais são filtrados por nosso peculiar mundo interno de relações objetais, e a genialidade de Freud foi compreender que eles carregam o peso emocional dentro de nós dos chamados relacionamentos *reais*: eles *parecem* reais à nossa realidade interna e, como tais, podem influenciar a realidade externa. E têm consequências reais. Nesse sentido, se os *griefbots* fornecem respostas externas geradas por inteligência artificial que se entremeiam em nossas conversas imaginais com alguém que já se foi, pode-se argumentar que, à primeira vista, isso não chega a ser preocupante em si.

Deixando de lado esse avanço digital por um momento, já existe uma indústria inteira de rituais e costumes sancionados em torno da morte, delicadamente equilibrados entre a necessidade de tornar a perda mais real e, de certas maneiras, menos real. Ashbot não é diferente nesse aspecto. Em outras palavras, o estatuto irreal dos *griefbots* não é sua principal ou única característica contenciosa. Proponho que seus riscos mais substanciais estejam ligados ao contexto em que são utilizados e para quais fins. Por “contexto”, quero dizer não apenas os relacionamentos externos do usuário, mas também seu estado mental interno, que poderá ou não ser propício à autorreflexão e à avaliação dos riscos inerentes à utilização de um *griefbot*. Quanto aos “fins”, estou me referindo ao destino tanto do objeto interno como do externo (morto) na mente do enlutado, e me perguntando se a imortalização dos mortos respeita a alteridade ou simplesmente reduz o outro a uma extensão narcísica de si mesmo.

Na encruzilhada entre psicanálise, filosofia e ética, Derrida nos coloca diante de um paradoxo quando nos insta ao luto interminável e, ao mesmo tempo, nos adverte que, não importa o rigor com que perseveremos no trabalho do luto, jamais conseguiremos evitar o que chama de “infidelidade” para com o falecido. Ele busca raízes na consideração da ética da alteridade para argumentar que o luto interminável é não apenas um processo psicológico, mas também uma responsabilidade fundamental para com o outro. Refutando qualquer conceito de luto como estado temporal delimitado e, portanto, contestando qualquer insinuação acerca da sua produtividade, Derrida sustenta que o outro não pode – nem deve – ser desalojado de dentro de nós, embora também não possa ser totalmente internalizado e digerido. O luto pelo outro é infundável. É essa ênfase que traz à tona o imperativo ético do luto, que, sugiro, corre o risco de ser solapado pelos *griefbots*.

7 NT: isto é, ao mesmo tempo imagéticos e imaginários.

Os *griefbots* talvez constituam a forma mais extrema de infidelidade e de sedução por uma versão plagiada do objeto original. Se o traço digital original pode ser considerado tão real quanto qualquer outro tipo de vestígio que deixamos para trás (digamos, uma foto ou uma carta), o self digital composto carece de intencionalidade e instrumentalidade. Ashbot é criado a partir de traços digitais disponíveis – registros que, para a maioria de nós, contêm versões altamente selecionadas de quem somos: mostramos o que queremos que o mundo veja, não como somos em nossa mente e em nossa vida cotidiana. Haverá exceções, é claro, pois quanto mais registramos nossa vida digitalmente, maior a probabilidade de que uma gama mais representativa de sentimentos ambivalentes também seja disponibilizada.

Para Martha, Ashbot é “apenas umas reverberações [de Ash]”, uma avaliação acertada da unidimensionalidade do *griefbot*. Somos seres ambivalentes, moldados por identificações inconscientes que conferem especificidade e textura a quem somos. Não é possível reduzir a um algoritmo a intrincada rede de identificações inconscientes e o modo como elas configuram a singularidade da personalidade. Não obstante, esses dispositivos prometem recriar – e, ao fazê-lo, perpetuar – a própria *identidade* daqueles que não estão mais vivos. Inevitavelmente, pois, convidam o usuário para a ilusão de uma *interação*, que todavia é apenas unidirecional e existe somente para tentar preencher suas carências. Nesses aspectos, o *griefbot* não é diferente de um “objeto pornográfico”. O fac-símile algorítmico de um morto implica uma negação da sua alteridade – negação que ocorre no exato momento em que o outro é representado e “memorializado” digitalmente. Ao preenchermos a lacuna ou ausência que a morte deixa em seu rastro, é como se obliterássemos o outro para nos defendermos da dor da perda.

O único propósito dos *griefbots* é atender às carências do usuário. Martha sente falta – profunda, implacável e inexorável – de Ash. Para começar, o retorno digital de Ash faz sua vida parecer muito mais fácil, pois preenche a ausência que ele deixou atrás de si. Um dos aspectos mais marcantes de BRB é expor o quanto tudo está a serviço das necessidades de Martha. Ash – o indivíduo que morreu – é irrelevante. Em última análise, Martha está mais preocupada com o “eu” que sobreviveu à morte do outro do que com o “nós” – o “ele em mim” que tanto ocupou Derrida.⁸ A questão da apropriação geral e da preservação do outro como “outro” é fundamental em todo processo de luto e, portanto, sempre devemos questionar se o dito luto normal preserva o objeto como um outro dentro de “mim” ou se, por meio da identificação, algo do outro é inevitavelmente comprometido. Foi essa possível assunção do “outro” por meio da identificação que tanto preocupou Derrida.

8 Sou grata ao parecerista que apontou que, em Ashbot, “não há gerações acumuladas, nem fantasmas no berçário”, como diria Selma Fraiberg.

Ao despatologizar o luto, a psicanálise nos oferece a oportunidade de mantermos um envolvimento contínuo com o legado dos mortos que permanecem dentro e também além de nós. Por isso é justificável nos preocuparmos com o grande impacto social de uma inovação tecnológica como os *griefbots*. Não podemos ignorar que a apropriação dos mortos pelo uso pessoal de seus traços digitais (uso com o qual talvez sequer consentissem) pode acabar afetando não apenas nossa experiência de perda, mas também o modo como nos relacionamos com as pessoas e entendemos nossa responsabilidade para com elas. Se um vínculo continuado com os mortos é importante, estaríamos empobrecendo tal relacionamento ao transformarmos o outro em algo que só possui significado em relação a nós mesmos, como se a morte de um ente querido só fosse relevante por seu efeito sobre nós, não porque ele se foi (Brinkmann, 2018). Em outras palavras, a ameaça ética dos *griefbots* está em começarmos a ver os outros como *bens utilitários* cujo valor é medido pelo retorno que obtemos do relacionamento, em detrimento do seu valor intrínseco como pessoas, como fins em si mesmos. Freud tinha toda a razão quando escreveu que não queremos abrir mão de nosso amor pelo objeto perdido, e identificou um apego obstinado e demasiado humano ao que nos dá prazer; mas é Derrida quem formula com mais clareza como o luto deve ser primordialmente sobre nosso amor continuado *pelo* objeto, não uma ocasião para mergulharmos na experiência dolorosa de perder o amor *do* objeto. Se o imperativo ético é permanecermos conectados à alteridade do objeto perdido, então os *griefbots* só agravam – e muito – o problema, pois inibem o reconhecimento da alteridade ao se transformarem em meros instrumentos para amenizar a dor da perda ou negar por completo a sua realidade.

O trabalho das bocas vazias: o telefone de vento japonês e o trabalho psíquico da representação

Para Derrida, a morte do outro marca o início de uma conversa. Como diz, é uma “lembrança do futuro” [*souvenir du futur*] (Derrida, 1988, p. 50). Qualquer que seja a forma que essa conversa assuma, Derrida deixa claro que ela não deve cessar, pois assim continuam vivas tanto a alteridade do outro como a experiência passada compartilhada do “nós”. A chave aqui é que a conversa emerge de dentro de nós, nos mantenha conectados à lembrança do outro e não cesse. Esse é o motivo de Derrida desconfiar do luto institucionalizado, que corre o risco de ratificar o esquecimento e criar defesas contra a rememoração.

O jornalista britânico Matthew Paris descreve com pungência sua experiência de luto após a morte do pai, consonante com a ênfase de Derrida na natureza interminável e eticamente necessária do luto:

Ele deixou um espaço que jamais será preenchido e, paradoxalmente, permanece presente, pois o espaço ainda está aqui e posso senti-lo o tempo todo. A ausência que meu pai deixou não é um vácuo, um vazio, uma área indefinida de baixa pressão a ser preenchida. Sua ausência é dura, cinzelada por ele em minha vida, medida por seu valor e inerradicável. Ao perceber isso, dei-me conta também de que essa tristeza não é, em si, causa de tristeza. O lamento não é causa de lamento. Devemos entristecer. Devemos lamentar. A morte não é uma “ferida” a ser “curada” ou uma “cicatriz” a “maquilar”. Uma vez no mundo, sempre se estará no mundo; e, ao partir, sua ausência estará para sempre no mundo, uma parte do mundo; no caso de papai, parte do meu. E isso é bom. Quão tolo, então, é todo esse falatório sobre “superar” a morte. Quão vazias, quão equivocadas são nossas exortações àqueles que nos amam de que devem tentar não sentir nossa falta quando partirmos. Por que não deveriam sentir? Sentimos falta de quem amamos quando não está mais conosco, não? E negamo-nos quando desejamos que os outros não entristeçam ao se recordarem de nós. É claro que deveriam ficar tristes! *Eles não podem mais falar conosco.* (2009, *italico meu*)

Em oposição à referência evocativa de Paris à “ausência que estará para sempre no mundo” (e ele é veemente ao insistir que é assim que deve ser), os *griefbots* (como ferramentas de luto ou simplesmente como uma maneira de “permanecer conectado” aos mortos para atender a necessidades pessoais) transtornam o trabalho ético da memória. Com eles, fingimos “continuar conversando” com os mortos em vez de nos deixarmos sentir a tristeza que nasce de encarar a realidade de que, como disse Paris, “eles não podem mais falar conosco”. O trabalho ético da memória exige enfrentar a dor da perda. Conforme a expressão visceral de Abraham e Torok (1994), o “trabalho das bocas vazias” é necessário para o funcionamento simbólico porque é somente quando a boca está vazia e faminta que a ausência de gratificação nos impulsiona a representar nossas experiências e a nos empenharmos em nosso desenvolvimento psíquico. Klein compreendeu perfeitamente o importante elo entre luto e desenvolvimento do funcionamento simbólico. Os *griefbots*, por sua vez, ao oferecerem um outro customizado e pré-fabricado, desconsideram nossa necessidade de representar o outro na mente quando sofremos sua perda. E, talvez ainda mais crucial, nos privam da oportunidade de confrontar nossa ambivalência em relação à pessoa que morreu. O relacionamento de Martha com Ashbot é baseado apenas no desfrute de todas as partes boas, que acabam enclausuradas numa espécie de “presente eterno”. O luto, no entanto, envolve também lidar com a hostilidade que talvez sintamos pelos mortos e com a culpa decorrente. Esse caleidoscópico processo interno exige um movimento que nos afaste da idealização do outro, sentimento bastante comum após a perda de alguém e que os *griefbots* tendem a reforçar. Só assim

poderemos nos permitir uma reação emocional mais matizada, que reconheça internamente tanto o amor como o ódio.

Enquanto refletia sobre os *griefbots*, minha mente gravitou repetidamente em torno de outra ferramenta destinada a facilitar o luto: o telefone de vento japonês. O telefone de vento original encontra-se num lugar real, na província de Iwate, nordeste do Japão. Foi criado por Sasaki Itaru quando se sentiu desolado com a morte de um primo por câncer. Itaru adquiriu uma antiga cabine telefônica e instalou-a em seu jardim. Dentro, colocou um telefone preto obsoleto, com disco rotativo, desconectado de qualquer linha, que transmite vozes “ao vento”. No interior da cabine, Itaru sempre se sentia conectado com o primo e lá encontrou consolo para seu sofrimento. O telefone de vento, a meu ver, é uma poderosa imagem alternativa para se pensar a perda e o luto. A cabine telefônica, com sua fiação desconectada, é um lembrete impactante de que o luto implica permanecermos conectados com aqueles que se foram e nos reconciliarmos com a realidade de estarmos desconectados deles. O telefone de vento fala-nos de um luto mais contemplativo, que desacelera “o processo de construção de significado, recusa um desfecho e permanece deliberadamente fragmentário e provisório” (Luciano, 2007, p. 263).

Em contraste, plugarmo-nos a uma máquina que nos alimenta incessantemente com o que queremos ouvir é negar a realidade da morte. O que precisamos comunicar aos mortos (nossa culpa e nosso arrependimento, por exemplo) só pode ser colocado em palavras quando a ausência deles nos força ao “trabalho das bocas vazias”. É o nosso próprio anseio por uma resposta (ou, às vezes, por perdão pelos males que talvez tenhamos lhes causado) e o fato de ela não existir que instigam o trabalho interno do luto. É isso o que nos motiva a empreender uma jornada em direção ao outro em nossa mente, reconhecendo que o luto “nos desfaz”, como diz Butler (2020). Um filme terno e assombroso de Andrew Haigh, *Todos nós desconhecidos* (2023), ilustra isso vigorosamente. O protagonista, Adam, encontra-se mergulhado em inexoráveis solidão e melancolia, refletidas no arranha-céu alienante e vazio onde mora. Ele é traumatizado por uma infância em que sofreu bullying por ser “feminino demais”, pela morte dos pais aos 11 anos e por ter se assumido gay nos menos esclarecidos anos 1980, com o espectro da aids pairando sobre si. Quando o vemos olhando algumas fotos dos pais antes de morrerem em um acidente de carro, somos confrontados com décadas de dor e perda.

O lento e doloroso processo de luto é representado pela visita de “pesquisa” de Adam à casa de sua infância, onde encontra seus falecidos pais, inalterados e não envelhecidos, vivendo exatamente como eram pouco antes de morrerem 30 anos antes, quando Adam era criança. Como se estivesse em um sonho que pode facilmente se tornar pesadelo, Adam inicia um diálogo (interno) com seus pais/objetos. A tentação de permanecer encasulado no passado, com seus

confortos, fica evidente em uma cena íntima em que Adam, em seu corpo adulto mas vestindo um pijama de infância, pula na cama dos pais.

Diferentemente dos *griefbots*, que gratificam a parte em nós que só quer voltar para a cama com o(s) objeto(s) perdido(s) e lá permanecer, o processo interno de Adam começa com algumas fotografias, que o levam a se abrir para o inconsciente e começar a representar sua experiência. As cenas fantasiosas com os pais revelam vivências comoventes que unem amor e penosos passos em falso numa dança recíproca. A mistura de desejo, amor, arrependimento e decepção confere a essas figuras fantasmagóricas uma tridimensionalidade totalmente ausente em Ashbot, capturando magnificamente a importância de Adam enfrentar a ambivalência para se libertar do estado melancólico que o arrebatou.

“Crer sem crer”: fantasmas, logro e *griefbots*

Derrida tinha fascínio pelas “teletecnologias”, isto é, tecnologias em que textos, sons e imagens são necessariamente encenados, criando o que chamou de “presença artefactual”, na qual o tempo é produzido artificialmente como “tempo real”:

[Essa realidade] é, precisamente, *feita*: para saber do que é feita, é preciso também saber que ela é feita. Não é dada, mas ativamente produzida, peneirada, investida, interpretada performativamente por uma série de dispositivos *fictícios* ou *artificiais*, hierarquizantes e seletivos, sempre a serviço de forças e interesses que os “sujeitos” e os agentes ... nunca percebem o suficiente.⁹ (Derrida & Stiegler, 1996, p. 11)

Por meio do que Derrida concebia como uma “presença espectral”, essas tecnologias criam a experiência do convívio com pessoas que não estão efetivamente presentes por estarem distantes ou mortas. Como sugeri, uma das qualidades dos textos de Derrida sobre o luto é sua compreensão requintadamente matizada das conjugações temporais da dor: aquelas de um começo que é também um retorno, trazendo consigo os ritmos de uma assombração ou obsessão [*hantise*]. A acelerada evolução dos softwares digitais parece estar nos levando de volta ao que Derrida descreveu em suas obras sobre teletecnologias como a “era dos fantasmas”.

O espírito dos fantasmas assombra grande parte do projeto de desconstrução de Derrida, que buscava contestar o que chamava de mito da “presença

9 “Le premier trait, c’est que l’actualité, précisément, est *faite*: pour savoir de quoi elle est faite, il n’en faut pas moins savoir aussi qu’elle est faite. Elle n’est pas donnée mais activement produite, criblée, investie, performativement interprétée par nombre de dispositifs *factices* ou *artificiels*, hiérarchisants et sélectifs, toujours au service de forces et d’intérêts que les ‘sujets’ et les agents ... ne perçoivent jamais assez.”

pura”. Podemos dizer que Derrida anteviu inadvertidamente o surgimento dos *griefbots* quando foi entrevistado em 1983 por Ken McMullen para o filme *Ghost dance*: “Acredito que o futuro pertence aos fantasmas ... e que as tecnologias modernas de imagens, cinematografia e telecomunicação potencializam a força dos fantasmas e aceleram o seu retorno”.¹⁰

Para Derrida, todo traço registrado que deixamos para trás (uma peça escrita, por exemplo) é um fantasma em formação. A internet, como matriz infinita de textos, sons e imagens, amplifica exponencialmente esses traços. Proponho que os *griefbots* se conformam ao que Derrida (1994) descreveu como um processo “assombralógico” ou “obsidiológico” [*hantologique*]. Porém, dado o modo específico como ele entende a noção de fantasma, imagino que se mostraria bastante cético em relação aos *griefbots*, por um motivo bem particular: os *griefbots* são altamente customizáveis e, assim, negam a alteridade do outro. Em *Espectros de Marx* (1994), Derrida diz que, embora o fantasma venha do passado e tenha um legado, ele é imprevisível e especialmente irreduzível.

Em contraste com essa irreduzibilidade, os *griefbots* não só descomplexificam e reduzem os mortos a dados intangíveis manipuláveis pelo programador, como também são passíveis de customização pelo usuário. Ao codificar o caráter único do outro, a inteligência artificial reduz sua singularidade irreduzível e o despoja de uma mente inconsciente e de intencionalidade.

O sistema de crenças do qual os *griefbots* tiram proveito é particularmente preocupante. Um *griefbot* é um simulacro, não um indivíduo. Mesmo assim, caso venha a “se sentir” suficientemente como uma pessoa real (e, em algum momento no futuro, até mesmo parecer-se com ela), como Ashbot, poderá nos induzir a pensar que estamos conectados a algo valioso, mas de que na verdade nós carecemos. Algumas pessoas serão mais vulneráveis a isso que outras. O interesse de Derrida por fantasmas deriva precisamente de sua investigação sobre a suspensão da descrença e o surgimento de novas formas de crença desencadeadas pelo cinema e seus espectros. O que importa a Derrida no cinema é a maneira como os espectadores investem momentaneamente em imagens, histórias e ícones, ao mesmo tempo que reconhecem que são todos produzidos e encenados. Esse investimento é o que ele denomina “crer sem crer”. Derrida nos lembra que o sucesso dos fantasmas do cinema se deve ao investimento afetivo a que eles automaticamente nos induzem. É essa aparente submissão inquestionável à crença e à fé no mundo espectral, em algo que não está presente, que, segundo Derrida, fundamenta a atratividade universal dos filmes (De Baecque & Jousse, 2015). A isso podemos agora

10 “Alors que je crois au contraire que l’avenir est aux fantômes ... et que la technologie moderne de l’image, de la cinématographie, de la télécommunication décuple le pouvoir des fantômes et le retour des fantômes.”

agregar a atratividade dos avanços tecnológicos que interagem com o luto e ressuscitam digitalmente alguém que já faleceu. O grau da ameaça psicológica dos *griefbots* dependerá, portanto, em parte, da capacidade do usuário de compreender o que está em jogo emocionalmente no “crer sem crer”.

Todo meio atua como uma mediação da realidade; não há exceções – nem mesmo o divã psicanalítico. Por isso, não sou persuadida por críticas aos *griefbots* que se concentram de maneira simplista em sua irrealidade ou artificialismo. A meu ver, o problema mais substancial é o do logro. Quando somos enganados, algo está sendo tirado de nós. Como psicanalistas, precisamos contribuir para articular o que as novas tecnologias nos dão e o que nos tomam. Nos colóquios sobre ética e robôs, geralmente se presume que só há logro se o robô for intencionalmente projetado para que as pessoas acreditem tratar-se de um ser humano ou animal real (Matthias, 2015; Wallach & Allen, 2009). Mas essa é uma visão muito tacanha de logro. Proponho que, mesmo que os desenvolvedores não tenham pretendido enganar, se uma pessoa acreditar que um robô social tem emoções e se importa com ela, estará sendo ludibriada, ainda que não tenha havido um propósito explícito de fazê-lo (Sharkey & Sharkey, 2021). Em outras palavras, intenção não é uma condição necessária para que haja logro (Bok, 1999).¹¹

Funcionalidades de inteligência artificial que criam a ilusão de senciência – isto é, de que robôs possuem uma vida mental – são uma forma de logro, visto que os robôs atuais não têm mente nem experiências. Matthias (2015), por exemplo, argumenta que, se uma máquina disser “Eu te amo”, o usuário estará necessariamente sendo ludibriado, pois a máquina não possui o estado mental correspondente. O próprio desenvolvimento de *griefbots* que aparentam ter emoções e demonstrar empatia pelo usuário pode levar pessoas mais vulneráveis a acreditar que um robô se preocupa com elas e a desejar formar um relacionamento com ele. Já há comprovação de que adultos se apegam a robôs – mesmo que sejam robôs controlados remotamente para o desarme de bombas ou meros aspiradores de pó robóticos (Sharkey & Sharkey, 2021). Como os *griefbots* são projetados para simular as idiosincrasias de uma pessoa falecida e, às vezes, têm reações surpreendentemente verossímeis (como imitar o seu senso de humor), as possibilidades de apego se multiplicam. Um *griefbot* nem precisa ser muito convincente para evocar respostas emocionais intensas. Em BRB, vemos o quanto o senso de humor de Ashbot sensibiliza Martha, já que ela tinha laços emocionais com a fonte original dos dados de conversação utilizados para programá-lo. Uma profunda afinidade com episódios compartilhados pode levar o usuário a superestimar a capacidade do *griefbot* de compreender seus sentimentos, e até a negligenciar seus relacionamentos com outras pessoas

11 Em seu estudo sobre a mentira, Bok distingue entre logro e mentira. Para ela, mentir envolve intenção, mas o mesmo não vale necessariamente para o logro.

e concentrar sua necessidade de apego no próprio *griefbot* – como ocorre com Martha, quando deixa de atender os telefonemas da irmã, que ameaçavam desfazer o casulo narcisista em que passara a habitar com Ashbot.

Reflexões finais e os usos possíveis dos *griefbots*

As tecnologias que criamos e das quais passamos a depender revelam muito mais sobre nós do que quase qualquer outra coisa. Tecnologias evoluem e mudam, mas certas características fundamentais da condição humana não: somos seres conflituosos, cheios de ansiedades, medos, paixões e desejos, com os quais precisamos de alguma forma nos reconciliar. E então morremos. A tecnologia é uma das ferramentas à nossa disposição para darmos conta de sermos humanos e do nosso desejo universal de evitar a dor. Mas a tecnologia tende a ser “inquieta” (Jonas, 1979). Além de sua dinâmica inexorável, devemos considerar também o impacto de sua rapidez no funcionamento psíquico e nas relações humanas. Derrida sensibilizou-se profundamente com a rapidez sem precedentes da gravação e reconstituição de imagens e outros tipos de informação. Para ele, a velocidade das mídias digitais é desproporcional e incomensurável com o processo do pensamento. O exame que Paul Virilio fez do impacto do tempo sobre o espaço vivido, ou “real”, ecoa as preocupações de Derrida ao sugerir que, à medida que tecnologias temporais são aplicadas, os “espaços reais” vão sendo progressivamente expelidos. Sua noção de trajetória – “os meios pelos quais vou em direção ao outro” (Virilio, 1999, p. 81) – defende uma espécie de encontro moral consonante com as ideias de Derrida sobre o luto, e é um alerta sobre como a velocidade da tecnologia pode nos levar à “rejeição do outro” (Virilio, 2008, p. 35) ao provocar mudanças na maneira como estamos presentes para o outro no mundo.

Tecnologias sempre mediarão a experiência da morte. Entretanto, o modo como interagem com as prerrogativas do mundo interior não é neutro. Somos moldados por meio de nossos relacionamentos com os outros e, por isso, é essencial investigar qualquer tecnologia que possa afetar como interagimos com a alteridade. Apesar de todas as ressalvas contidas em minhas reflexões até aqui, é preciso nos perguntar: será que um *griefbot* é capaz de ajudar? Será possível vislumbrar, por exemplo, um *griefbot* que proporcione a uma criança a oportunidade enriquecedora de *vivenciar* (parcialmente) a presença de sua avó no mundo se a avó morreu antes que a netinha pudesse conhecê-la ou ter lembranças suas? Nesse cenário hipotético, a função do *griefbot* seria ajudar alguém a *conhecer o outro* por meio de interações simuladas *honestamente apresentadas como tais*. Isso pode até vir a se tornar uma versão contemporânea de “rememorar os mortos”, transmitindo para gerações futuras as mensagens

valiosas contidas nos traços digitais das interações de alguém com o mundo, possibilitando assim que a posteridade conviva melhor com a perda. Esse uso potencial deve ser contrastado com a utilização dos *griefbots* para manejar ou evitar uma *dolorosa saudade do outro*, o tema central deste artigo. Argumentei aqui que é esse último uso que deve levantar as maiores preocupações, embora também tenha suas complexidades. O trabalho psicanalítico com pessoas enlutadas se concentra nas vicissitudes de seu *anseio pelo outro* em face à perda. Para os psicanalistas, as relações imaginais conscientes e inconscientes são facetas corriqueiras da mente – descrições de nosso convívio interior com objetos internos perenemente envolvidos em conversas fantasiosas. Nesse sentido, ao trabalharmos com um paciente enlutado, é de se esperar que exista um relacionamento imaginal com o falecido. Na verdade, ficamos preocupados quando não há tal relação no espaço na mente para fins defensivos. Em vista disso, qual seria nossa reação se um paciente anunciasse ter adquirido um *griefbot* e seu relacionamento imaginal com o objeto perdido passasse a ser externalizado por meio de uma tecnologia maquinal de processamento de linguagem? Embora eu tenha mencionado inúmeras inquietações acerca do uso dos *griefbots*, ainda não tive experiência em primeira mão de um paciente utilizando um *griefbot*. Como se trata de uma tecnologia incipiente, imagino que esse seja o caso para a maioria dos leitores.

No espírito da investigação transparente, propus a mim mesma averiguar os possíveis benefícios de uma utilização regulamentada dos *griefbots* como complemento do processo analítico de certos pacientes. A ideia me veio à mente enquanto refletia sobre a situação de dois pacientes que têm em comum a experiência de terem perdido um dos pais de forma traumática antes dos 3 anos de idade, o que os privou de quaisquer memórias autobiográficas do genitor falecido ou de momentos vividos com ele. Para ambos, a morte do genitor, do qual não têm recordação alguma, continua problemática e dificulta o processamento da perda. Sentem-se marcados a fundo por essa perda, que todavia lhes continua abstrata. Embora tenham fotografias do genitor e possam visitar o local onde nasceu e perguntar aos parentes como era, a vivência de uma interação pessoal está fora do alcance da memória e intensifica a experiência interna de privação – pois não apenas perderam um dos pais, como também sentem uma privação ainda maior pela ausência da memória de uma relação pessoal.

Comoveu-me que um desses pacientes, uma mulher, compartilhasse comigo seu desejo de fazer uma pergunta à sua falecida mãe. Explicou-me que ansiava por uma experiência mais direta de como a mãe teria lhe respondido, e que desejava ouvir a voz dela, conversando e respondendo. Mesmo sendo “irreal”, será que um *griefbot*, simulando essa interação, não ofereceria certo suporte, contribuindo para a tentativa da paciente de representar a mãe em

sua mente de forma mais afetiva e imediata do que apenas olhando fotografias ou ouvindo relatos de terceiros? O processo seria ainda mais significativo e ético se a mãe falecida tivesse tido a oportunidade de autorizar o uso de seu legado digital antes de partir. Nesses termos, *griefbots* seriam não mais do que uma versão mediada por inteligência artificial dos livros ou vídeos que pais moribundos às vezes preparam para os filhos, e que em geral são considerados um modo de comunicação e um legado legítimos e importantes para a criança. Se essa utilização hipotética dos *griefbots* for acompanhada por um processo psicanalítico cuidadoso, poderia se tornar um recurso útil para investigar a perda? Ou apenas distorceria a realidade da perda, comprometendo todo o trabalho de representação? Não temos como responder a essa pergunta dada a inexistência de evidências clínicas. Entretanto, se uma simples fotografia é capaz de desencadear associações afetivamente ricas, devemos no mínimo ter curiosidade suficiente para nos perguntarmos se interagir com um *griefbot* não permitiria ao paciente acessar aspectos outrora inacessíveis de sua memória sensorial pré-verbal e explorar melhor sua perda, sua ambivalência e sua culpa em relação a um ente perdido. Além disso, talvez o *griefbot* também ajude a amplificar a dor da perda naquelas pessoas que bloquearam defensivamente seus sentimentos. Para Klein, era claro que o que torna possível a posição depressiva é um processo de luto, que por sua vez envolve a reconstrução do mundo interior destruído pela perda. De modo que, para certos pacientes, os *griefbots* podem ser um tijolo a mais nessa longa obra de reconstrução psíquica.

Deve ter ficado claro que minha curiosidade é temperada por minhas inúmeras preocupações com o impacto dos *griefbots* no manejo da realidade da perda. Por outro lado, acredito que os *griefbots* possam ser úteis como um complemento “supervisionado” do processo psicanalítico – processo esse que, no mínimo, ajudaria o paciente a ter em mente que, embora os *griefbots* sejam capazes de mediar uma *vivência da* pessoa falecida (a qual pode até ser valiosa para o indivíduo dentro dos limites que esbocei), jamais proporcionarão uma *vivência com* ela, pois não são sencientes. Essa é uma distinção fundamental, mas fica perigosamente obscurecida em meio a todo o hype em torno das tecnologias de luto. Senciência é algo mais que inteligência; implica autoconsciência, um mundo interior e a capacidade de refletir sobre os estados mentais próprios e os do outro. Embora seja viável programar um imortal digital para simular muitas das coisas que definem a senciência – e Ashbot é uma boa ilustração dessa possibilidade – isso não significa que alguém tenha criado senciência. É precisamente na encruzilhada entre a “vivência de” alguém que já morreu e a “vivência com” essa pessoa que paira o desafio do uso não regulamentado de *griefbots*.

A psicanálise precisa ser “digna do presente” (Braidotti, 2013, p. 189) se quisermos compreender a subjetividade nas condições de nossa própria historicidade. Nosso alcance precisa se estender para além do consultório e articular como a sociedade e a intersubjetividade também são afetadas por mudanças tecnológicas. Em seu estudo do luto nacional após os ataques de 11 de setembro, Butler (2020) se concentra na importância da “persistência do luto”. Ela defende que teríamos algo a ganhar com uma abordagem do luto que fosse a rememoração de nossas origens intersubjetivas, de nossa capacidade de sermos “desfeitos uns pelos outros”. À maneira de Derrida, ela nos lembra do potencial transformador do luto, que não precisa ser “privatizador”, mas pode ser “politizador”:

O que o luto exhibe ... é a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm, de maneiras que nem sempre podemos contar ou explicar, que frequentemente interrompem o relato autoconsciente de nós mesmos que poderíamos tentar fornecer e que desafiam a própria noção de que somos, nós mesmos, autônomos, e de que estamos no controle. (p. 23)

O modelo derridiano de luto que utilizei prodigamente aqui está enraizado no respeito pela alteridade. Esse modelo inspira uma “persistência do luto” que favorece um diálogo continuado com o outro através de memórias voltadas para o futuro. Assim, o luto nos relembra de nossa interconexão com nossos vivos e nossos mortos, contribuindo para a ideia de comunidade. O trabalho do luto exige que resistamos à tentação narcisista de reduzir o outro, o ente que perdemos, ao “eu”, e que, em vez disso, cultivemos nossas lembranças distintas dessa pessoa, bem como as lembranças do “nós” nascidas das experiências que compartilhamos com ela.

Propus que não podemos tirar conclusões definitivas sobre os possíveis usos dos *griefbots*, pois ainda não dispomos de evidências clínicas de como eles podem afetar um paciente enlutado. Mas também argumentei que existem motivos suficientes para termos preocupações substantivas acerca dos *griefbots*, visto que são capazes de interferir no importante e vitalício trabalho do luto. Em tempos pós-humanos, precisamos mais do que nunca do que Baraitser chama de “orientação particular [da psicanálise] para o tempo e a verdade” (2022, p. 376), a fim de que possamos aproveitar o melhor que a tecnologia nos oferece sem sucumbir a seus encantos reducionistas.

Duelo, melancolía y máquinas: una investigación psicoanalítica aplicada sobre el duelo en época de griefbots

Resumen: Las oportunidades póstumas de los muertos de afectar la vida actual de una manera no realizable en las generaciones predigitales están dando nuevas formas a la muerte y al duelo. El impacto psicológico y sociológico de la persona fallecida “en línea” y de la “tecnología del duelo” recién está empezando a comprenderse. Hasta este artículo, que estudia un tipo de tecnología del duelo, el *griefbot*, aún no había sido explorado psicoanalíticamente. La autora analiza críticamente esta innovación mediante la lectura psicoanalítica de un episodio de la serie *Black mirror*. Sugiere que un modelo psicoanalítico del duelo brinda una valiosa perspectiva para pensar acerca del potencial de esta tecnología, así como los riesgos psicológicos y éticos que plantea. Sostiene, asimismo, que la inmortalización de los muertos mediante la permanencia digital actúa en detrimento de la confrontación con la dolorosa realidad de la pérdida y el reconocimiento del otro, que son fundamentales para el crecimiento psíquico y para la integridad de nuestras relaciones con el otro. A partir de la conceptualización del “duelo originario”, de Jacques Derrida, sugiere que el duelo es un proceso interminable, que nos desafía a preservar dentro del self la otredad del objeto perdido. Ante todo, se deben evaluar las herramientas que utilizamos en el duelo frente a este proceso psicológico y fundamentalmente ético.

Palabras clave: ética, tecnología, duelo, melancolía, *griefbot*

Mourning, melancholia and machines: an applied psychoanalytic investigation of mourning in the age of griefbots

Abstract: Death and mourning are being shaped by posthumous opportunities for the dead to affect current life in ways not possible in pre-digital generations. The psychological and sociological impact of the dead “online” and of “grief tech” is only beginning to be understood. It has not yet been explored psychoanalytically until this paper that examines one type of grief tech, namely the griefbot. This development is critically explored through a psychoanalytic reading of an episode of *Black mirror*. The author suggests that a psychoanalytic model of mourning provides an invaluable perspective to help us to think about this technology’s potential as well as the psychological and ethical risks it poses. She argues that the immortalisation of the dead through digital permanence works against facing the painful reality of loss and the recognition of otherness, which is fundamental to psychic growth and to the integrity of our relationships with others. Drawing on Derrida’s conceptualization of “originary mourning”, she suggests that mourning is an interminable process that challenges us to preserve within the self the otherness of the lost object. The tools we use for mourning need to be assessed first and foremost against this psychological and fundamentally ethical process.

Keywords: ethics, technology, mourning, melancholia, griefbot

Deuil, mélancolie et machines : une recherche de psychanalyse appliquée sur le deuil à l'âge des chagrinbots

Résumé : La mort et le deuil sont en train d'être façonnés par des opportunités posthumes données aux défunts qui affectent la vie courante, ce qui était inenvisageable dans les générations pré-numériques. L'impact psychologique et sociologique des défunts « en ligne » et de la « technologie du chagrin » commence à peine à être compris. Cet article explore pour la première fois, dans une perspective psychanalytique, un aspect de la technologie du chagrin, à savoir le chagrinbot. Cette évolution est examinée de façon critique au moyen d'une lecture psychanalytique d'un épisode de *Black mirror*. L'autrice de l'article soutient qu'un modèle psychanalytique du deuil ouvre une perspective précieuse nous permettant de comprendre le potentiel de cette technique, ainsi que les risques psychologiques et éthiques qu'elle comporte. Elle argumente que l'immortalisation des défunts à travers la permanence numérique va à l'encontre de la confrontation à la réalité douloureuse de la perte, comme à la reconnaissance de l'altérité, au fondement de la croissance psychique et de l'intégrité de nos relations aux autres. S'appuyant sur la conceptualisation de « deuil originaire », de Jacques Derrida, l'autrice suggère que le deuil est un processus interminable qui nous met au défi de préserver au sein du self l'altérité de l'objet perdu. Les moyens dont nous disposons pour le deuil doivent être évalués avant tout sur fond de ce processus psychologique et fondamentalement éthique.

Mots-clés : éthique, technologie, deuil, mélancolie, chagrinbots

Referências

- Abraham, N. & Torok, M. (1994). *The shell and the kernel*. University of Chicago.
- Baraitser, L. (2022). "Time" for "the people": reflections on "Psychoanalysis for the people: free clinics and the social mission of psychoanalysis". *Psychoanalysis and History*, 24(3), 375-392. <https://doi.org/nrwr>
- Barthes, R. (1981). *Camera lucida: reflections on photography*. Vintage.
- Bok, S. (1999). *Lying: moral choice in public and private life*. Second Vintage Books.
- Braidotti, R. (2013). *Posthuman*. Polity.
- Brinkmann, S. (2018). General psychological implications of the human capacity for grief. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 52(2), 177-190. <https://doi.org/ggbxf6>
- Butler, J. (2020). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. Verso. [Ed. brasileira: Butler, J. (2019). *Vida precária: os poderes do luto e da violência* (A. Lieber, Trad.). Autêntica.]
- Clewell, T. (2004). Mourning beyond melancholia: Freud's psychoanalysis of loss. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 52(1), 43-67. <https://doi.org/gfxtj9>
- De Baecque, A. & Jousse, T. (2015). Cinema and its ghosts: an interview with Jacques Derrida. *Discourse*, 37(1-2), 22-39.
- Derrida, J. (1988). *Mémoires pour Paul de Man*. Galilée.

- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx* (P. Kamuf, Trad.). Routledge. [Ed. brasileira: Derrida, J. (1994). *Espectros de Marx* (A. Skinner, Trad.). Relume-Dumará.]
- Derrida, J. (2000). Lyotard and us. *Parallax*, 6(4), 28-48. <https://doi.org/dvw245>
- Derrida, J. & Stiegler, B. (1996). *Échographies de la télévision*. Galilée; Institut National de l'Audiovisuel.
- Elder, A. (2020). Conversation from beyond the grave? A neo-Confucian ethics of chatbots of the dead. *Journal of Applied Philosophy*, 37(1), 73-88. <https://doi.org/ggsqs6>
- Floridi, L. (2018). Soft ethics and the governance of the digital. *Philosophy & Technology*, 31(1), 1-8. <https://doi.org/gcz7zt>
- Freud, S. (1957a). Mourning and melancholia. In S. Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, Trad., Vol. 14, pp. 237-260). Hogarth. (Trabalho original publicado em 1917)
- Freud, S. (1957b). On transience. In S. Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, Trad., Vol. 14, pp. 305-307). Hogarth. (Trabalho original publicado em 1916)
- Freud, S. (1961a). Civilisation and its discontents. In S. Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, Trad., Vol. 21, pp. 59-145). Hogarth. (Trabalho original publicado em 1930)
- Freud, S. (1961b). The ego and the id. In S. Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, Trad., Vol. 19, pp. 1-66). Hogarth. (Trabalho original publicado em 1923)
- Haigh, A. (Diretor). (2023). *All of us strangers* [Filme]. Film4; TSG Entertainment; Blueprint Pictures.
- Harbinja, E., Edwards, L. & McVey, M. (2023). Governing ghostbots. *Computer Law & Security Review*, 48, 105791. <https://doi.org/gsbj64>
- Jiménez-Alonso, B. & Brescó de Luna, I. (2023). Griefbots: a new way of communicating with the dead? *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 57(2), 466-481. <https://doi.org/nrww>
- Jonas, H. (1979). Toward a philosophy of technology. *The Hastings Center Report*, 9(1), 34-43. <https://doi.org/btf3gq>
- Kasket, E. (2019). The cyberpsychology of death, dying and bereavement. In A. Attrill-Smith, C. Fullwood, D. Kuss e M. Keep (Orgs.), *Oxford handbook of cyberpsychology* (pp. 467-484). Oxford University.
- Kirkby, J. (2006). Remembrance of the future: Derrida on mourning. *Social Semiotics*, 16(3), 461-472. <https://doi.org/brgdqk>
- Klein, M. (1940). Mourning and its relation to manic-depressive states. *The International Journal of Psychoanalysis*, 21, 125-153.
- Kübler-Ross, E. (1970). *On death and dying*. Tavistock. [Ed. brasileira: Kübler-Ross, E. (2017). *Sobre a morte e o morrer* (P. Menezes, Trad.). Martins Fontes.]
- Lindemann, N. (2022). The ethics of “deathbots”. *Science and Engineering Ethics*, 28(6), 60. <https://doi.org/gtq458>
- Luciano, D. (2007). *Arranging grief: sacred time and the body in nineteenth century America*. New York University.
- Matthias, A. (2015). Robot lies in health care: when is deception morally permissible? *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 25(2), 169-192. <https://doi.org/ggsqt8>

Luto, melancolia e máquinas

- McMullen, K. (Diretor). (1983). *Ghost dance* [Filme]. Channel Four Films; Channel Four Television; Looseyard Productions; Zweites Deutsches Fernsehen.
- Money-Kyrle, R. (1971). The aim of psychoanalysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, 52(1), 103-106.
- Naas, M. (2014). When it comes to mourning. In C. Colebrook (Org.), *Jacques Derrida: key concepts* (pp. 113-121). Routledge.
- Norlock, K. (2017). Real (and) imaginal relationships with the dead. *The Journal of Value Inquiry*, 51(2), 341-356. <https://doi.org/ggsvk9>
- Paris, M. (2009, 15 de agosto). I don't want to "get over" my father's death. *The Spectator*. <https://tinyurl.com/bdhe6b46>
- Segal, H. (1952). A psychoanalytical approach to aesthetics. *The International Journal of Psychoanalysis*, 33(2), 196-207.
- Sharkey, A. & Sharkey, N. (2021). We need to talk about deception in social robotics! *Ethics and Information Technology*, 23(3), 309-316. <https://doi.org/gs3nbr>
- Steiner, J. (2023). Mourning in Hamlet: turning ancestral ghosts into ancestors. *The International Journal of Psychoanalysis*, 104(6), 1025-1041. <https://doi.org/nr32>
- Virilio, P. (1999). *Politics of the very worst* (M. Cavaliere, Trad.). Semiotext(e).
- Virilio, P. (2008). *Negative horizon: an essay in dromoscopy* (M. Degener, Trad.). Continuum.
- Wallach, W. & Allen, C. (2009). *Moral machines: teaching robots right from wrong*. Oxford University.
- You, Only Virtual. (2024). <https://www.mygov.com/>
- Zahn, M. (2023, 21 de julho). *Artificial intelligence advances fuel industry trying to preserve loved ones after death*. ABC News. <https://tinyurl.com/2wram6m3>

Tradução: Carlos Malferrari

Recebido em 25/9/2024, aceito em 9/10/2402

Alessandra Lemma

dr.alessandra.lemma@gmail.com

DOI: 10.69904/0486-641X.v58n4.03