

Dilemas da Justiça: um mapa comparado de experimentos mentais e seus impactos no direito

Justice Dilemmas: A Comparative Map of Thought Experiments and Their Impacts on
Law

Dilemas de la Justicia: un mapa comparado de experimentos mentales y sus impactos
en el derecho

Valentina Arboleda Restrepo

Tomás Jerónimo Valderrama Ríos

Universidad Iberoamericana

Resumo: Este ensaio objetiva reconstruir e organizar, em chave comparativa, os principais dilemas (experimentos mentais) usados por filósofos para testar e justificar concepções de justiça; mostrar como eles pressionam teorias rivais (consequencialismo, deontologia, contratualismos, virtudes, deliberação, sistemas); e derivar implicações para desenho institucional e decisão jurídica.

Palavras-chave: Justiça; dilemas morais; problema do “bonde”.

Abstract: This article maps the main families of moral dilemmas used to test theories of justice—trolley and transplant cases, “do numbers count?” disputes, cumulative harms, commons tragedies, “dirty hands” in politics, procedural impartiality, and integrity—integrating classical and religious allegories that shaped our normative imagination.

Keywords: Keywords: justice; moral dilemmas; trolley problem.

Resumen: El artículo cartografía las principales familias de dilemas morales utilizadas para poner a prueba teorías de la justicia —los casos del tranvía y del trasplante, la disputa sobre “si los números cuentan”, los daños acumulativos, las tragedias de los comunes, las “manos sucias” en política, la imparcialidad procedimental y la integridad—, incorporando alegorías clásicas y religiosas que han moldeado nuestra imaginación normativa.

Palabras clave: justicia; dilemas morales; problema del tranvía.

Introdução

Este artigo investiga o papel dos dilemas morais — experimentos mentais como o Dilema do Bonde, o “homem gordo na ponte”, o transplante do cirurgião, o “véu da ignorância”, entre outros — na formulação, no teste e na justificação de teorias da justiça e na sua tradução para práticas jurídicas. O recorte é conceitual-normativo: reconstrói famílias de dilemas, explicita o tipo de intuição que provocam e examina como pressionam correntes rivais (consequencialismo, deontologia, contratualismos, virtudes, deliberação e teoria dos sistemas). O foco é duplo: (i) a função epistêmica dos dilemas para avaliar princípios de justiça; e (ii) a sua utilidade para desenho institucional e decisão jurídica, com atenção a contextos brasileiros (saúde, penal, políticas públicas, tributação).

A questão que orienta o trabalho é saber se — e em que condições — dilemas morais oferecem guias confiáveis para justificar princípios de justiça e orientar decisões de direito. Três tensões estruturam a problemática: (1) números e inviolabilidade: é legítimo sacrificar um para salvar muitos? (2) ação, omissão e “usar como meio”: quando o efeito colateral é moralmente distinto do meio intencional? (3) intuição e institucionalidade: como converter julgamentos intuitivos isolados em critérios estáveis, publicamente justificáveis e aplicáveis por instituições (tribunais, agências, gestores)? Subjaz a essas questões um desafio metodológico: evitar tanto o decisionismo intuitivo quanto a aplicação cega de agregações utilitaristas, preservando direitos, imparcialidade e segurança jurídica.

Perseguindo uma tradição que vai de experimentos mentais que sacrificam um para salvar muitos a cenários de cooperação e risco institucional, este artigo delimita seu tema na função epistêmica e normativa dos dilemas morais — o bonde e suas variações (desvio de rota e “homem na ponte”), o cirurgião que pondera um transplante sacrificial, o “véu da ignorância”, as disputas sobre se os números devem ou não contar, os “torturadores inofensivos”, o problema político das “mãos sujas” — para testar teorias da justiça e convertê-las em critérios aplicáveis no direito. Partimos de Foot e Thomson

como marcos do debate sobre intenção, meios e efeitos colaterais (Foot 1967, 5–15; Thomson 1976, 204–217; 1985, 1395–1415), de Rawls para o dispositivo contratual da imparcialidade (Rawls 1971, 136–142), de Taurek e Nozick para as tensões entre agregação, inviolabilidade e escolha individual (Taurek 1977, 293–316; Nozick 1974, 149–182), de Parfit para a aritmética moral em danos difusos e imperceptíveis (Parfit 1984, 80–83), de Walzer para o problema da culpa pública em decisões trágicas (Walzer 1973, 160–180) e de Hardin para dilemas de bens comuns e coordenação (Hardin 1968, 1243–1248), articulando essas linhas com exigências de justificabilidade pública e desenho institucional em chave discursiva e sistêmica (Habermas 1992, 160–161; Luhmann 1993, 51).

A problemática central é saber se — e sob quais condições — dilemas morais produzem razões públicas estáveis para justificar princípios de justiça e orientar decisões jurídicas sem recaírem no decisionismo intuitivo nem em agregações que dissolvam direitos. Esse problema se desdobra em tensões recorrentes: quando “os números contam” sem instrumentalizar pessoas (Taurek 1977, 293–316), quando a distinção entre meio e efeito colateral limita o sacrifício de inocentes (Foot 1967, 5–15; Thomson 1976, 204–217), e como transformar julgamentos de caso em critérios comunicáveis e verificáveis por instituições em contextos de complexidade e desacordo razoável (Habermas 1992, 160–161; Luhmann 1993, 51).

O objetivo geral é construir um mapa comparado das famílias de dilemas e propor um protocolo de tradução normativa para o direito. Especificamente, pretende-se reconstruir a genealogia e a forma lógica das principais famílias (vida e morte/triagem, bens públicos/cooperação, distribuição/igualdade, punição/responsabilidade, processo/imparcialidade, integridade/autenticidade); confrontar respostas utilitaristas, deontológicas, contratualistas, de virtudes, deliberativas e sistêmicas; extrair perguntas-guia que organizam o terreno (“os números contam?”, “meio versus efeito colateral?”, “há justificabilidade pública suficiente?”, “quais os custos institucionais?”); propor um protocolo avaliando coerência, generalizabilidade, estabilidade intersubjetiva, custo institucional e compatibilidade com direitos; e esboçar aplicações ao contexto brasileiro — triagem em saúde, política criminal e devido processo, orçamento e políticas sociais,

proporcionalidade e igualdade tributária — indicando limites e riscos do método dos dilemas (viés cultural, efeitos de ordem, ecologia decisória) (Rawls 1971, 136–142; Walzer 1973, 160–180; Parfit 1984, 80–83; Habermas 1992, 160–161).

Metodologicamente, adota-se uma revisão bibliográfica analítico-reconstrutiva e comparativa das obras canônicas e de seus debates, seguida de análise conceitual da estrutura dos dilemas e de “estudos-ponte” que conectam intuições morais a requisitos de publicidade, imparcialidade e previsibilidade institucional. O percurso culmina em um protocolo de tradução normativa testado em casos paradigmáticos, de caráter teórico-normativo, sem pretensão de metanálise estatística nem de revisão sistemática estrita, embora com busca estruturada das fontes centrais em suas edições na língua original (Thomson 1985, 1395–1415; Nozick 1974, 149–182; Hardin 1968, 1243–1248).

A justificativa repousa no fato de que dilemas funcionam como câmaras de estresse que revelam custos invisíveis de princípios e calibram proporcionalidade, igualdade e imparcialidade, além de oferecerem uma gramática comum para o diálogo entre tradições rivais. No Brasil, onde a judicialização da saúde, escolhas orçamentárias trágicas, políticas criminais sob limites fortes de devido processo e conflitos distributivos estruturais são cotidianos, mapear rigorosamente os dilemas e convertê-los em critérios jurídicos contribui para reduzir arbitrariedades, aumentar a transparência deliberativa e a previsibilidade, e qualificar a formação jurídica, reforçando a legitimidade de decisões em ambientes de alta complexidade social.

1 Uma genealogia dos dilemas da justiça

Um fio remoto começa na pergunta de Platão sobre a justiça sem testemunhas: o anel de Gíges, que torna invisível o agente, é um experimento mental sobre motivação, imputação e valor intrínseco do agir justo, anterior a sanções e reputações (Plato 1969, Rep. II, 359d–360d, ed. Burnet). A chave aqui é separar prudência de justiça e insistir que a validade do justo não se confunde com vantagens externas, intuição que reaparece, secularizada, quando se discute se o cálculo de consequências basta para autorizar sacrificar inocentes.

A virada moderna desloca o foco para arranjos sociais e legitimidade institucional. Hobbes dramatiza a passagem do estado de natureza ao pacto como solução para a insegurança estratégica entre indivíduos racionais, renunciando, *avant la lettre*, a lógica dos jogos de cooperação e seus equilíbrios frágeis (Hobbes 1651, 88–90, ed. Curley). Hume descreve a emergência de regras de justiça como convenções estabilizadoras em contextos de escassez moderada e simetria de vulnerabilidades, esboçando um caminho entre utilidade social e obrigatoriedade normativa (Hume 1739–1740, *Treatise*, 3.2.2, 490–495, ed. Selby-Bigge). Esses movimentos abrem espaço para que dilemas de coordenação e bens comuns, mais tarde formalizados, entrem na gramática da justiça não apenas como moral individual, mas como engenharia institucional.

No século XX, a tradução dessa intuição em linguagem de políticas e instituições torna-se explícita. Hardin sintetiza a “tragédia dos comuns” como enigma normativo: a racionalidade local de cada uso de recurso comum produz ruína coletiva na ausência de regras, monitoramento e sanções, forçando a pensar justiça como arquitetura de incentivos e deveres compartilhados (Hardin 1968, 1243–1248). Poucos anos depois, Philippa Foot recoloca no centro a distinção entre matar e deixar morrer e o princípio do duplo efeito, abrindo o campo de dilemas de vida e morte em que números, intenções e meios se tensionam de modo sistemático; o célebre bonde e seus parentes são aqui moldes para testar limites do consequencialismo e a inviolabilidade de pessoas (Foot 1967, 5–15). Judith Jarvis Thomson radicaliza a família “bonde” ao contrapor cenários estruturalmente semelhantes mas moralmente divergentes — a alavanca que desvia o bonde e o “homem na ponte” —, refinando a distinção entre usar alguém como meio e causar um efeito colateral previsível, e investigando o peso de direitos e permissões (Thomson 1976, 204–217; Thomson 1985, 1395–1415).

Enquanto isso, John Rawls oferece uma engenharia de imparcialidade que não apela a intuições pontuais, mas a um dispositivo de escolha sob véu de ignorância, no qual princípios de justiça devem ser aceitáveis por qualquer pessoa em posição simétrica, sem saber sua loteria social; a experiência mental do contrato em condições de

informação moralmente filtrada reposiciona os testes de justiça do nível de casos dramáticos ao patamar de regras públicas (Rawls 1971, 136–142). Robert Nozick, por sua vez, contesta padrões distributivos que desconsideram processos voluntários e históricos, mostrando que trocas livres geram desigualdades compatíveis com direitos, e, em paralelo, denuncia o perigo de teorias que instrumentalizam indivíduos como meros recipientes de utilidade (Nozick 1974, 149–182).

A disputa sobre “se e quando números contam” recebe tratamento direto com o argumento de John Taurek: por que a simples cardinalidade deveria obrigar a sacrificar um em favor de cinco, se cada pessoa tem uma reclamação incomparável e igualmente séria ao não ser sacrificada? Daí emergem propostas de sorteio e de limites à agregação, numa crítica frontal ao imperativo de maximização (Taurek 1977, 293–316). Derek Parfit amplia o campo ao expor paradoxos de danos imperceptíveis e soma de pequenas perdas — os “torturadores inofensivos” —, desafiando a ideia de que direitos absolutos e agregação zero sejam sempre compatíveis, e pressionando por princípios que acomodem tanto não-instrumentalização quanto responsabilidade por efeitos cumulativos (Parfit 1984, 80–83).

No domínio político-institucional, Michael Walzer reintroduz tragédias morais que não cabem em dicotomias fáceis: o governante que faz o mal para evitar um mal maior comete uma injustiça cujas marcas não se apagam por resultados, planteando uma gramática de culpa pública, necessidade e justificação perante cidadãos (Walzer 1973, 160–180). Em outra frente, a virada procedimental de Jürgen Habermas desloca o critério de validade para a justificabilidade pública de normas em processos inclusivos, nos quais apenas razões aceitáveis por todos os afetados podem fundamentar decisões — um antídoto contra decisionismos intuitivos e contra agregações silenciosas que dissolvem direitos (Habermas 1992, 160–161). Do lado sistêmico, Niklas Luhmann argumenta que o direito estabiliza expectativas sob condições de complexidade e diferenciação funcional; dilemas morais, nessa chave, são ruídos que exigem traduções operacionais em programas normativos capazes de reduzir contingência sem perder acoplamento com outras esferas como política e saúde (Luhmann 1993, 51).

O resultado dessa genealogia é um repertório de formas argumentativas que se tornaram instrumentos de prova de estresse para teorias da justiça e, simultaneamente, matrizes de desenho institucional. Do anel de Gíges ao bonde, do véu de ignorância à tragédia dos comuns, o percurso mostra que experimentar cenários-limite não é um capricho retórico, mas uma técnica de revelação de custos morais ocultos, úteis para calibrar princípios e orientar escolhas públicas quando a prática jurídica encontra, cotidianamente, situações nas quais nenhuma resposta é indolor. Esse legado prepara o terreno para, nas seções seguintes, organizar as famílias de dilemas por suas “perguntas de justiça”, comparar as respostas teóricas que suscitam e desenhar critérios de tradução para o direito brasileiro.

2 Narrativas dos dilemas

Começa com o bonde. Um veículo desgovernado avançará sobre cinco trabalhadores; você está ao lado de uma alavanca que pode desviar o bonde para um trilho onde há apenas um. Acionar a alavanca salva cinco e mata um; nada fazer mata cinco. A cena pressiona duas ideias: se números contam e se desviar é “apenas” redirecionar um dano ou transformar alguém em meio para um fim. O caso, inaugurado na discussão moderna por Philippa Foot ao reabrir o debate sobre o duplo efeito, ganha sua forma canônica e as primeiras distinções analíticas em Thomson, que explora diferenças entre matar e deixar morrer, intenção e previsão, permissões e proibições (Foot 1967, 5–15; Thomson 1976, 204–217).

A variante do “homem na ponte” intensifica o atrito. O bonde segue para matar cinco; você está sobre uma ponte, ao lado de um homem muito pesado. Empurrá-lo deteria o bonde e salvaria os cinco, mas o mataria. Intuitivamente, muitos aceitam acionar a alavanca no primeiro cenário e rejeitam empurrar no segundo. A partir dessa assimetria, Thomson argumenta que no primeiro caso o indivíduo no trilho não é usado como meio intencional, ao passo que, na ponte, a morte do homem é precisamente o meio pelo qual os cinco são salvos, teste fino para teorias que buscam reconciliar agregação de vidas com a inviolabilidade de pessoas (Thomson 1985, 1395–1415).

A versão “loop” torna a análise ainda mais exigente: o desvio retorna ao trilho principal e a parada do bonde depende do impacto no corpo do único indivíduo do ramal alternativo. Se o desfecho desejado só se produz porque alguém é atingido, então o efeito colateral vira meio e a permissão do desvio parece evaporar. Com isso, a família do bonde passa a distinguir não apenas números e intenções, mas a arquitetura causal da ação no interior do princípio do duplo efeito (Thomson 1985, 1395–1415).

O transplante sacrificial oferece o espelho clínico do mesmo impasse. Um cirurgião pode, matando um paciente saudável, retirar cinco órgãos vitais e salvar cinco doentes que morrerão sem eles. A maximização utilitarista sugeriria a ação; o senso de inviolabilidade a proíbe. Ao colocar lado a lado bonde e transplante, Thomson mostra que uma simples aritmética de vidas não captura diferenças morais relevantes entre matar alguém como meio e redirecionar um dano sem instrumentalização direta (Thomson 1976, 204–217).

O “véu da ignorância” desloca o laboratório para o nível das regras. Em vez de intuições por caso, Rawls imagina pessoas escolhendo princípios de justiça sem saber sua posição social, talentos, crenças ou sorte natural. Privadas dessas informações, elas tenderiam a escolher liberdades básicas iguais, igualdade de oportunidades e um princípio de diferença que maximize a posição dos menos favorecidos. O experimento mental não decide quem empurrar, mas que critérios seriam publicamente justificáveis antes de sabermos quem somos, ligando justiça a imparcialidade procedimental (Rawls 1971, 136–142).

O argumento de Wilt Chamberlain de Nozick introduz uma tensão entre padrões distributivos “finais” e escolhas livres. Parta de uma distribuição considerada justa, D1. Se milhões pagam voluntariamente um extra para ver Chamberlain jogar, surge D2, com Chamberlain muito mais rico. Repor D1 exigiria interferir nas trocas e, portanto, nas pessoas. O caso dramatiza a que custo padrões igualitários estáticos podem violar direitos de transferência e de apropriação, desafiando teorias que desconsideram processos históricos de aquisição (Nozick 1974, 160–164).

Quando os números contam? Taurek pergunta por que “salvar cinco em vez de um” deveria ser moralmente obrigatório se cada pessoa tem, por si, uma reclamação incomparável ao não-ser-sacrificada. Se não há uma métrica comum de “quantos”, talvez a única forma de respeitar igualmente reclamos seja lançar sorteio entre grupos, recusando a ideia de que pluralidade transforma vidas em uma soma agregável. O dilema expõe o conflito entre imparcialidade pessoa-a-pessoa e imperativos de maximização (Taurek 1977, 293–316).

Parfit expõe os “torturadores inofensivos”: mil agentes giram cada um um botão um décimo de grau; nenhuma ação isolada causa dor perceptível, mas, somadas, elas produzem sofrimento intenso em uma vítima. Se só condenarmos atos com efeitos perceptíveis por si, ninguém seria responsável; se agregarmos tudo, punimos contribuições minúsculas como se fossem equivalentes ao dano total. O caso força a repensar como direitos contra danos e responsabilidade por efeitos cumulativos podem conviver sem colapsar nem no atomismo nem na soma cega (Parfit 1984, 80–83).

As “mãos sujas” de Walzer trazem a tragédia para a política: um governante negocia com um chefe criminoso para salvar inocentes ou autoriza tortura para evitar um atentado. Mesmo que o resultado seja melhor, o ato permanece maculado; quem decide deve assumir culpa e justificar-se publicamente, pois há coisas que não deveriam ser feitas mesmo por bons fins. O dilema recusa tanto a absolvição consequencialista automática quanto um rigorismo que ignora contextos de catástrofe (Walzer 1973, 160–180).

A “tragédia dos comuns” de Hardin é um dilema estrutural de cooperação. Cada pastor, ao adicionar um animal ao pasto comum, obtém ganho privado e difunde o custo sobre todos; se todos raciocinam assim, o pasto colapsa. O quadro mostra que a justiça, aqui, não é apenas virtude individual, mas arquitetura de regras, monitoramento e sanções para alinhar incentivos e impedir a ruína coletiva (Hardin 1968, 1243–1248).

O anel de Gíges, em Platão, interroga a motivação da justiça. Se um anel torna seu portador invisível, permitindo agir sem punição nem perda de reputação, o justo

continuará justo? A narrativa força a distinguir agir por medo ou fama de agir por amor ao justo e prepara a ideia de que validade moral não se reduz a cálculo de consequências externas (Plato 1969, Rep. II, 359d–360d).

Em Hobbes, a cena de fundo é a do estado de natureza, onde cada um tem direito a tudo e a vida é “solitária, pobre, sórdida, brutal e curta”; a saída do impasse exige que todos renunciem a liberdades perigosas sob um pacto que institui autoridade comum. Embora não formulado como jogo, o dilema é o de confiar e cooperar sem garantias, antevendo a lógica que mais tarde descreveríamos como problema de coordenação e cumprimento de acordos (Hobbes 1651, 88–90, ed. Curley).

Hume, por sua vez, narra a emergência de regras de justiça como convenções úteis em circunstâncias de escassez moderada e vulnerabilidade mútua: sem tais convenções, nem a propriedade nem a promessa fariam sentido; com elas, a cooperação se estabiliza. O “dilema” aqui não é um choque de vidas, mas a escolha entre uma miríade de vantagens imediatas e a adoção de normas gerais que, ao custo de restrições locais, maximizam benefícios comuns no tempo (Hume 1739–1740, Treatise, 3.2.2, 490–495, ed. Selby-Bigge).

3 Tipologias dos dilemas: as diferentes perguntas de justiça

A tipologia que adotamos organiza os dilemas por “perguntas de justiça” subjacentes, em vez de por rótulos tradicionais. O primeiro conjunto reúne casos de vida e morte, em que ação e omissão, meios e efeitos colaterais e a relevância dos números são levados ao limite. O bonde desgovernado, na forma da alavanca, enuncia a tensão entre redirecionar um dano e instrumentalizar alguém, repondo o princípio do duplo efeito tal como reabilitado por Foot e, depois, refiltrado por Thomson em chave de direitos (Foot 1967, 5–15; Thomson 1976, 204–217). A assimetria que muitos percebem entre puxar a alavanca e empurrar o “homem na ponte” indica que, no segundo caso, a morte do indivíduo funciona como meio necessário, e não como mero efeito colateral, o que explica a rejeição moral mesmo quando a aritmética de vidas favoreceria o sacrifício; a variante “loop” aperta ainda mais o parafuso, porque mostra que, se a parada do bonde

depende do impacto no corpo do único, o que parecia um desvio permissível torna-se uso instrumental e, assim, proibido em muitas doutrinas de restrições laterais (Thomson 1985, 1395–1415).

O transplante sacrificial, espelho clínico do bonde, explicita o conflito entre maximização e inviolabilidade: matar um paciente saudável para salvar cinco por meio da colheita de órgãos parece intolerável, ainda que a soma de vidas salvas seja maior. A justificação que diferencia o bonde da alavanca do transplante apela justamente à estrutura causal da ação e ao estatuto de “meio”, não reduzível à contagem de resultados, razão pela qual a mera agregação é insuficiente para resolver o dilema (Thomson 1976, 204–217). A pergunta central desse bloco, portanto, não é apenas se os números contam, mas quando contam sem converter pessoas em instrumentos; a crítica de Taurek enfrenta diretamente a tentação de somar vidas como se fossem grandezas comutáveis e propõe, ao menos em alguns contextos, que a igualdade entre reclamações individuais pode exigir sorteio, e não maximização (Taurek 1977, 293–316). O problema ganha relevo adicional quando pequenas contribuições cumulativas geram danos maciços sem que nenhuma conduta isolada pareça culpável: os “torturadores inofensivos” de Parfit dramatizam a dificuldade de conciliar direitos contra danos com responsabilidades por efeitos agregados, sobretudo em ambientes regulatórios e de políticas públicas (Parfit 1984, 80–83).

Uma segunda família trata de justiça distributiva e do desenho dos princípios que regem instituições. O “véu da ignorância” de Rawls desloca o foco do caso-limite para o critério de escolha de regras públicas: ao decidir princípios sem conhecer posição social, talentos ou sorte, agentes racionais tenderiam a fixar liberdades básicas iguais, igualdade de oportunidades e um princípio de diferença que melhore a situação dos menos favorecidos, oferecendo uma medida de imparcialidade ex ante para arbitrar conflitos posteriores entre intuições de casos (Rawls 1971, 136–142). A objeção nozickiana, por seu turno, indica que padrões distributivos finais ignoram processos livres de transferência: se, partindo de uma distribuição tida como justa, milhões pagam voluntariamente para ver Wilt Chamberlain, a nova distribuição resultante não pode ser injusta sem que se intervenha nas pessoas; o dilema mostra o custo oculto de

igualitarismos que desconsideram histórias de aquisição e troca (Nozick 1974, 160–164). Em pano de fundo, a aritmética moral de danos difusos de Parfit retorna para lembrar que a justiça distributiva também enfrenta paradoxos de agregação, em que pequenas desvantagens acumuladas podem tornar um arranjo inaceitável, mesmo quando nenhuma parcela isolada pareceria suficiente para tal juízo (Parfit 1984, 80–83).

A terceira família articula cooperação, bens comuns e sustentabilidade institucional. O enigma normativo da “tragédia dos comuns” — ganhos privados concentrados e custos difusos que arruínam o recurso compartilhado — mostra que virtudes individuais não bastam quando a estrutura de incentivos premia a apropriação e pune a moderação; a justiça aqui exige desenho de regras, monitoramento e sanções capazes de realinhar racionalidades locais com o bem comum (Hardin 1968, 1243–1248). Essa intuição institucional tem raízes humaneanas na descrição de convenções que emergem sob escassez moderada e vulnerabilidade mútua para estabilizar expectativas de propriedade e promessa, um ponto que complementa o deslocamento rawlsiano do caso para a regra (Hume 1739–1740, *Treatise*, 3.2.2, 490–495, ed. Selby-Bigge; Rawls 1971, 136–142).

A quarta família envolve punição, responsabilidade e a gramática da culpa pública. O caso do “bode expiatório”, em sua versão nua, pergunta se seria admissível punir um inocente para evitar tumultos ou violência generalizada; a resposta deontológica clássica proíbe tal uso de pessoas como meios, mas a política real introduz zonas cinzentas. Walzer torna esse cinza visível ao sustentar que há decisões trágicas em que o governante faz o mal para evitar um mal maior e, mesmo assim, permanece maculado, devendo justificar-se e assumir culpa perante os cidadãos; não há absolvição total pelo resultado, tampouco conforto no rigorismo que ignora catástrofes iminentes (Walzer 1973, 160–180). A pergunta de justiça que emerge é como manter, ao mesmo tempo, limites invioláveis e responsabilidade por proteger a coletividade, sem dissolver garantias penais em nome de eficácias conjunturais.

A quinta família é procedimental: mede-se justiça não apenas por resultados, mas por condições de justificabilidade pública e imparcialidade. O dispositivo rawlsiano do véu

oferece uma régua para a escolha de princípios sem vieses posicionais, enquanto a virada discursiva de Habermas exige que normas somente sejam válidas se puderem obter o assentimento de todos os afetados em processos inclusivos, sob razões reciprocamente aceitáveis; com isso, dilemas de caso deixam de ditar sozinhos o rumo da decisão e passam a ser verificados contra critérios de publicidade e participação (Rawls 1971, 136–142; Habermas 1992, 160–161). Do lado sistêmico, Luhmann lembra que o direito opera como mecanismo de redução de complexidade por meio de programas normativos que estabilizam expectativas; a função dos dilemas, nessa chave, é catalisar traduções operacionais em regras e standards que possam ser reproduzidos institucionalmente, sem confundir choques intuitivos com política pública (Luhmann 1993, 51).

Por fim, uma família de integridade e autenticidade pergunta o que conta como vida boa e que peso têm compromissos identitários do agente. O “anel de Gíges” indaga se o justo permaneceria justo sem sanção nem reputação, propondo um crivo que antecede o cálculo de consequências e exige distinguir prudência de justiça como valor intrínseco (Plato 1969, Rep. II, 359d–360d). Esse eixo conversa com as restrições laterais de Nozick contra a instrumentalização de pessoas, lembrando que nem todo ganho social justifica transgressões que desfiguram o agente ou pisam em direitos básicos, mesmo quando a soma de benefícios pareça sedutora (Nozick 1974, 160–164).

Essa tipologia, ao redistribuir os casos por perguntas de justiça — quando números contam sem instrumentalizar, quando meio difere de efeito colateral, quando regras são escolhidas sob imparcialidade, quando a proteção do comum supera incentivos predatórios, quando a integridade do agente e a publicidade das razões impõem limites —, fornece uma matriz para o que virá: comparar sistematicamente as respostas consequentialistas, deontológicas, contratualistas, deliberativas e sistêmicas e, sobretudo, extrair critérios de tradução para contextos jurídicos brasileiros nos quais decisões de triagem em saúde, políticas criminais, alocação orçamentária e regulação ambiental testam diariamente a robustez desses princípios (Foot 1967, 5–15; Thomson 1976, 204–217; Thomson 1985, 1395–1415; Rawls 1971, 136–142; Taurek 1977, 293–

316; Parfit 1984, 80–83; Hardin 1968, 1243–1248; Habermas 1992, 160–161; Luhmann 1993, 51; Nozick 1974, 160–164).

4 Outras alegorias da justiça: as tradições teológicas

Na tradição bíblico-judaica, o julgamento de Salomão funciona como experimento mental sobre verdade, prova e interesse no bem do outro: o rei propõe dividir o bebê e a “mãe verdadeira” abdica para preservar a vida, revelando que justiça pode exigir sabedoria probatória e não mero formalismo (1 Reis 3:16–28). A Torá articula dispositivos distributivos e de contenção do poder que hoje chamaríamos de políticas anticíclicas e de devido processo: o Jubileu com remissão de dívidas e retorno de terras (Levítico 25), o gleaning como direito dos pobres e do estrangeiro (Levítico 19:9–10; Deuteronômio 24:19–22), o talion limitado por juízo e prova (Êxodo 21:23–25; Deuteronômio 19:21). Os profetas condensam uma ética pública da justiça: “corra o direito como as águas” (Amós 5:24) e “praticar a justiça, amar a misericórdia e andar humildemente” (Miqueias 6:8). Na literatura rabínica, dois casos são especialmente “trolley-like”: o dilema do cantil no deserto — dois viajam com água suficiente apenas para um; Ben Peturá defende partilha e morte de ambos, R. Akiva decide que “a tua vida tem precedência” (Bavá Metziá 62a) —, e o “forno de Achnai”, que fixa a autoridade da decisão jurídica humana contra apelos a milagres, institucionalizando a justiça como procedimento público (“Não está nos céus”, Bavá Metziá 59b). A prioridade da vida sobre preceitos sabáticos (pikuach nefesh) amplia a regra de salvar vidas mesmo violando normas rituais (Yomá 85b).

Nos Evangelhos, parábolas tensionam mérito, igualdade e graça. O Bom Samaritano redefine “próximo” como dever de socorro inclusive ao estranho, deslocando a fronteira do pertencimento moral (Lucas 10:25–37). A parábola dos Trabalhadores da Vinha contrasta justiça estrita do contrato com equidade graciosa do senhor, problematizando noções de desert e igualdade de resultados (Mateus 20:1–16). A distinção entre juízo e misericórdia reaparece com força no Juízo das Ovelhas e Bodes, que mede justiça por atos de cuidado com vulneráveis (Mateus 25:31–46), e na parábola do Servo Incompassivo, que vincula perdão recebido e devido (Mateus 18:23–35). O episódio da

mulher adúltera — ainda que de transmissão textual debatida — dramatiza tensão entre letra da lei e impedimento ao abuso punitivo (“quem estiver sem pecado...”, João 7:53–8:11).

No mundo grego, Platão usa o anel de Gíges para testar se a justiça vale por si: a invisibilidade elimina sanção e reputação, exigindo motivação interna do justo (República II, 359d–360d, ed. Burnet 1969). Em Aristóteles, a justiça aparece como virtude distributiva e corretiva, com análise de proporcionalidade e equidade (ἐπιείκεια) que ainda informa nosso léxico jurídico (Ética a Nicômaco V, 1130a–1138b, numeração Bekker). As tragédias encenam conflitos de fontes do direito: Antígona invoca leis “não escritas” contra o édito de Creonte (“não foi Zeus quem o proclamou”), explicitando a colisão entre direito positivo e ordem moral (Sófocles, Antígona, vv. 450–460). Em Ésquilo, a fundação do Areópago por Atena em Eumênides transforma a vingança privada em tribunal público, alegoria da passagem à justiça institucional (Ésquilo, Eumênides, vv. 681–710, 778–791).

Na tradição romana, a própria definição de Ulpiano consagra a moldura deontológica: “Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi” (Digesto 1.1.10), enquanto a iconografia de Iustitia — venda, balança, espada — cristaliza imparcialidade, ponderação e autoridade. Agostinho radicaliza o critério: “remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?” — sem justiça, reinos viram latrocínios (De Civitate Dei, IV.4). Na escolástica, Tomás de Aquino integra virtude, lei e bem comum ao tratar da justiça legal, distributiva e comutativa (Summa Theologiae II-II, qq. 58–61).

Em outras matrizes, o Confucionismo ancora justiça na retidão relacional e na reciprocidade: “não imponhas aos outros o que não desejas para ti” (Analectos 12.2), enquanto Mêncio funda a política justa em uma antropologia da compaixão — o rei poupando o boi por piedade e devendo estender esse sentimento ao povo (Mêncio 1A:7) e o famoso exemplo do “menino à beira do poço” como prova do “coração de humanidade” (2A:6). No hinduísmo, o Mahābhārata encena dilemas de dharma político, como o “Yaksha Praśna”, em que Yudhiṣṭhira responde ao interrogador sobre dever, verdade e autocontrole para salvar os irmãos (Mahābhārata, Vana Parva, Yaksha-

prasna), e o Bhagavad-Gītā tematiza o dever imparcial (svadharma) e a ação sem apego como molduras de justiça prática (BhG 2.31–37; 3.19; 18.47). No budismo, o Dhammapada recusa o arbítrio punitivo e exige exame diligente do justo: “não por julgar apressadamente... o sábio discerne o justo” (Dhammapada 256–257).

No Islã, o mandamento da justiça é explícito: “Sede firmes pela justiça, como testemunhas de Deus, ainda que contra vós mesmos...” (Alcorão 4:135); “Por certo, Deus ordena a justiça (‘adl), a beneficência e dar aos parentes...” (16:90); e “não vos conduza o ódio de um povo a serdes injustos; sede justos” (5:8). A doutrina de qīṣāṣ (retaliação) é contrabalançada por perdão e expiação, expressando uma engenharia moral de proporcionalidade temperada por misericórdia (Alcorão 5:45).

Na literatura cristã medieval, Dante alegoriza justiça como “contrapasso”, punição proporcional por semelhança ou contraste, tendo o Inferno como tribunal poético que mede culpas e penas segundo a medida do próprio vício (Divina Commedia, Inferno, passim; v.g., Canto XXVIII sobre os semeadores de discórdia). Na modernidade, Beccaria reescreve a alegoria punitiva em chave iluminista, denunciando suplícios como anti-justiça e propondo legalidade, proporcionalidade e publicidade (Dei delitti e delle pene, 1764, caps. 2–4).

5 Considerações finais: Interlúdios alegóricos

Perseguindo a matriz proposta, a tipologia organiza os dilemas por perguntas de justiça subjacentes. O primeiro bloco reúne os casos de vida e morte, nos quais ação e omissão, meios e efeitos colaterais e a relevância dos números são levados ao limite. O bonde desgovernado, na forma da alavanca, testa a tensão entre redirecionar um dano e instrumentalizar alguém, reposicionando o princípio do duplo efeito tal como reabilitado por Foot e refinado por Thomson em chave de direitos (Foot 1967, 5–15; Thomson 1976, 204–217). A assimetria que muitos percebem entre puxar a alavanca e empurrar o homem na ponte indica que, no segundo caso, a morte do indivíduo funciona como meio necessário, e não como mero efeito colateral; a variante loop aberta ainda mais o parafuso, pois, se a parada do bonde depende do impacto no corpo

do único, o que parecia um desvio permissível torna-se uso instrumental e, assim, proibido em doutrinas de restrições laterais (Thomson 1985, 1395–1415). O espelho clínico desse impasse é o transplante sacrificial, em que matar um paciente saudável para colher órgãos e salvar cinco maximiza vidas, mas viola a inviolabilidade, mostrando que a contagem aritmética não captura a estrutura moral da ação (Thomson 1976, 204–217). A pergunta sobre quando números contam sem converter pessoas em instrumentos encontra a crítica frontal de Taurek, que põe em dúvida a obrigatoriedade da maximização e sugere que, em certas situações, o respeito igual pode recomendar sorteio, não agregação (Taurek 1977, 293–316). E quando pequenas contribuições cumulativas geram danos maciços sem que nenhuma conduta isolada pareça culpável, os torturadores inofensivos de Parfit expõem a dificuldade de conciliar direitos contra danos com responsabilidade por efeitos agregados, sobretudo em políticas públicas e regulação (Parfit 1984, 80–83).

Como interlúdio alegórico dessa família, as tradições religiosas e clássicas oferecem três espelhos. O caso do cantil no deserto na literatura rabínica discute se dois viajantes, dispondo de água suficiente apenas para um, deveriam partilhar e morrer ambos (Ben Peturá) ou se “a tua vida tem precedência” (R. Akiva), caso que dramatiza prioridade prudencial e limites do sacrifício (Bavá Metziá 62a). O princípio de pikuach nefesh autoriza violar preceitos sabáticos para salvar uma vida, sublinhando uma hierarquia substantiva em que a preservação da vida suspende a letra ritual (Yomá 85b). E, em chave de razão probatória, o julgamento de Salomão, com a ameaça de dividir a criança, revela a verdadeira mãe pela disposição de abdicar, mostrando que, em tragédias de vida, justiça pode depender de desenhar procedimentos que façam a verdade emergir sem violência (1 Reis 3:16–28).

O segundo bloco trata de justiça distributiva e do desenho dos princípios que regem instituições. O véu da ignorância de Rawls desloca o foco do caso-limite para o critério de escolha de regras públicas: ao decidir princípios sem conhecer posição social, talentos ou sorte, agentes racionais tenderiam a fixar liberdades básicas iguais, igualdade de oportunidades e um princípio de diferença que melhore a situação dos menos favorecidos, oferecendo uma medida de imparcialidade ex ante para arbitrar conflitos posteriores entre intuições de casos (Rawls 1971, 136–142). A objeção nozickiana

mostra que padrões finais ignoram processos livres de transferência: partindo de uma distribuição tida como justa, se milhões pagam voluntariamente para ver Wilt Chamberlain, a nova desigualdade não é injusta sem que se intervenha nas pessoas; o dilema exhibe o custo oculto de igualitarismos que desconsideram histórias de aquisição e troca (Nozick 1974, 160–164). A aritmética de danos difusos de Parfit retorna para lembrar que pequenas desvantagens acumuladas podem tornar um arranjo inaceitável, mesmo quando nenhuma parcela isolada pareceria suficiente para tal juízo (Parfit 1984, 80–83).

O interlúdio alegórico aqui vem do Levítico e de Mateus. As leis do Jubileu e do gleaning constroem um desenho distributivo com resgates periódicos de terras, remissão de dívidas e direitos de espiga ao pobre e ao estrangeiro, uma engenharia institucional que antecipa políticas anticíclicas e de inclusão (Levítico 25; 19:9–10; Deuteronômio 24:19–22). A parábola dos Trabalhadores da Vinha, ao pagar igualmente diferentes jornadas, tensiona mérito, contrato e equidade graciosa, obrigando a perguntar que noção de justiça governa a comparação de vantagens sob regras anunciadas *ex ante* (Mateus 20:1–16). Os profetas, por sua vez, articulam um critério público de avaliação de arranjos: que “corra o direito como as águas” e a justiça como um rio perene, elevando a exigência de que estruturas distributivas sejam julgadas por seus efeitos sobre os vulneráveis (Amós 5:24; Miqueias 6:8).

O terceiro bloco articula cooperação, bens comuns e sustentabilidade institucional. A tragédia dos comuns de Hardin mostra que virtudes individuais não bastam quando a estrutura de incentivos premia a apropriação e pune a moderação; justiça, aqui, exige regras, monitoramento e sanções capazes de realinhar racionalidades locais com o bem comum (Hardin 1968, 1243–1248). Essa intuição tem raízes humeanas, na descrição de convenções que emergem sob escassez moderada e vulnerabilidade mútua para estabilizar expectativas de propriedade e promessa, um ponto que complementa o deslocamento rawlsiano do caso para a regra (Hume 1739–1740, *Treatise*, 3.2.2, 490–495; Rawls 1971, 136–142).

No plano alegórico, o Bom Samaritano redefine o círculo do “próximo” como dever de socorro inclusive ao estranho, criando uma norma de cooperação mínima que

ultrapassa identidades e reciprocidades estreitas (Lucas 10:25–37). Em Mêncio, o rei que poupa o boi por compaixão é instado a estender o mesmo “coração de humanidade” ao povo, e o exemplo do menino à beira do poço sugere um fundamento motivacional universal para deveres de auxílio que, institucionalizados, sustentam bens públicos (Mêncio 1A:7; 2A:6). No Alcorão, a exigência de imparcialidade “ainda que contra vós mesmos” explicita um ethos de cooperação sob regras que não se curvam a favoritismos de grupo (Alcorão 4:135; 5:8; 16:90).

O quarto bloco envolve punição, responsabilidade e a gramática da culpa pública. O bode expiatório pergunta se seria admissível punir um inocente para evitar tumultos; a resposta deontológica clássica proíbe tal uso de pessoas como meios, mas a política real introduz zonas cinzentas. Walzer torna esse cinza visível ao sustentar que há decisões trágicas em que o governante faz o mal para evitar um mal maior e, mesmo assim, permanece maculado, devendo justificar-se e assumir culpa perante os cidadãos; não há absolvição total pelo resultado, tampouco conforto no rigorismo que ignora catástrofes iminentes (Walzer 1973, 160–180).

O interlúdio alegórico acende três luzes. Em Dante, o contrapasso torna visível uma aritmética moral de proporcionalidade na pena, alegorizando a exigência de que a resposta do direito corresponda, por semelhança ou contraste, ao mal praticado, com a imaginação servindo de régua para limites ao arbítrio punitivo (Inferno, v.g., Canto XXVIII). Em Beccaria, a denúncia dos suplícios e a defesa da legalidade e da proporcionalidade reescrevem a justiça penal em chave ilustrada, com publicidade e previsibilidade como antídotos contra a crueldade (Dei delitti e delle pene, 1764, caps. 2–4). No Alcorão, a doutrina de qishās é contrabalançada por perdão e expiação, compondo uma engenharia de proporcionalidade temperada pela misericórdia (Alcorão 5:45).

O quinto bloco é procedimental: mede-se justiça não apenas por resultados, mas por condições de justificabilidade pública e imparcialidade. O dispositivo rawlsiano do véu oferece uma régua para a escolha de princípios sem vieses posicionais, enquanto a virada discursiva de Habermas exige que normas somente sejam válidas se puderem obter o assentimento de todos os afetados em processos inclusivos, sob razões

reciprocamente aceitáveis; com isso, dilemas de caso deixam de ditar sozinhos o rumo da decisão e passam a ser verificados contra critérios de publicidade e participação (Rawls 1971, 136–142; Habermas 1992, 160–161). Do lado sistêmico, Luhmann lembra que o direito opera como mecanismo de redução de complexidade por meio de programas normativos que estabilizam expectativas; a função dos dilemas, nessa chave, é catalisar traduções operacionais em regras e standards reproduzíveis institucionalmente, sem confundir choques intuitivos com política pública (Luhmann 1993, 51).

O interlúdio alegórico desta família volta aos fundadores do nosso léxico. Ulpiano define justiça como vontade firme e constante de dar a cada um o que é seu, fórmula deontológica que ancora imparcialidade, ponderação e autoridade e que, unida à iconografia de Iustitia com venda, balança e espada, ainda pauta a gramática institucional (Dig. 1.1.10). Em Agostinho, sem justiça, os reinos convertem-se em latrocínios, insight que liga validade do poder ao critério público de justiça (De civitate Dei IV.4). Em Tomás de Aquino, a articulação entre justiça legal, distributiva e comutativa fixa o elenco de bens e medidas que o procedimento deve preservar (Summa Theologiae II–II, qq. 58–61). Em Platão, o anel de Gíges testa a motivação da justiça sem sanção nem reputação, lembrando que a imparcialidade processual se sustenta sobre virtudes do agente e não apenas sobre engrenagens institucionais (República II, 359d–360d, ed. Burnet 1969). Em Aristóteles, a equidade (ἐπιείκεια) corrige a lei geral quando sua universalidade falha no caso, princípio que dialoga diretamente com standards contemporâneos de proporcionalidade e razoabilidade (Ética a Nicômaco V, 1130a–1138b, numeração Bekker). Em Sófocles e Ésquilo, a colisão entre “leis não escritas” e éditos de governo, e a fundação do Areópago por Atena, alegorizam o salto da vingança à jurisdição e o problema perene das fontes de validade do direito (Antígona, vv. 450–460; Eumênides, vv. 681–710; 778–791).

Por fim, a família de integridade e autenticidade pergunta o que conta como vida boa e que peso têm compromissos identitários do agente. O anel de Gíges indaga se o justo permaneceria justo sem sanção nem reputação, propondo um crivo que antecede o cálculo de consequências e exige distinguir prudência de justiça como valor intrínseco (República II, 359d–360d). Essa linha conversa com as restrições laterais de Nozick

contra a instrumentalização de pessoas, lembrando que nem todo ganho social justifica transgressões que desfiguram o agente ou pisam em direitos básicos (Nozick 1974, 160–164).

O interlúdio alegórico final costura tradições asiáticas. Nas *Analectas*, a reciprocidade “não imponhas aos outros o que não desejas para ti” serve de régua de autocontenção identitária que se converte em métrica pública de justiça relacional (*Analectos* 12.2). No *Bhagavad-Gītā*, agir segundo o dever imparcial (*svadharma*) e sem apego ao fruto corrige tanto o decisionismo intuitivo quanto a tentação de justificar meios por fins, oferecendo uma gramática de agência que protege a integridade sob encargos públicos (*BhG* 2:31–37; 3:19; 18:47). No *Dhammapada*, a recusa do juízo apressado e a convocação ao exame diligente do justo compõem um ethos de prudência que casa com a exigência jurídica de motivação e publicidade das razões (*Dhammapada* 256–257).

Essa tipologia, enriquecida pelos interlúdios, permite ler os dilemas clássicos e as alegorias religiosas e literárias como um único laboratório normativo. Em cada família, a pergunta central — quando os números contam sem instrumentalizar, quando meio difere de efeito colateral, quando regras são escolhidas sob imparcialidade, quando a proteção do comum supera incentivos predatórios, quando a integridade do agente e a publicidade das razões impõem limites — não é resolvida por um único gesto teórico, mas por uma tradução institucional que, no direito brasileiro, precisa ser comunicável, verificável e estável, à altura das escolhas trágicas que atravessam saúde, política criminal, orçamento público e regulação ambiental.

Referências

AGOSTINUS, Aurelius. *De civitate Dei*. Turnhout: Brepols, 1955. (*Corpus Christianorum, Series Latina* 47–48).

AESCHYLUS. *Eumenides*. In: *AESCHYLUS. Tragoediae*. Ed. H. Weir Smyth. Oxford: Oxford Classical Texts, 1926.

ARISTOTLE. *Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford: Oxford Classical Texts, 1894.

BECCARIA, Cesare. *Dei delitti e delle pene*. Livorno: Coltellini, 1764.

Bhagavad-Gītā. In: Mahābhārata, Critical Edition. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933–1966.

DANTE ALIGHIERI. La Commedia secondo l'antica vulgata. A cura di G. Petrocchi. Milano: Mondadori, 1966–1967.

FOOT, Philippa. The problem of abortion and the doctrine of the double effect. *Oxford Review*, n. 5, p. 5–15, 1967.

GREENE, Joshua D. et al. An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, v. 293, p. 2105–2108, 2001.

HABERMAS, Jürgen. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HARDIN, Garrett. The tragedy of the commons. *Science*, v. 162, p. 1243–1248, 1968.

HAITT, Jonathan. The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, v. 108, n. 4, p. 814–834, 2001.

HENRICH, Joseph; HEINE, Steven J.; NORENZAYAN, Ara. The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, v. 33, p. 61–135, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Ed. Edwin Curley. Indianapolis: Hackett, 1994. (Obra original publicada em 1651).

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge; rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978. (Obra original 1739–1740).

IUSTINIANUS. *Digesta*. Ed. Theodor Mommsen; Paul Krueger. Berlin: Weidmann, 1870.

LUHMANN, Niklas. *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

MENCIUS. Mengzi. Ed. Yang Bojun. Beijing: Zhonghua Shuju, 1984.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

PLATO. *Respublica*. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1903–1906. Reimpr. 1969.

QUR'ĀN. *Al-Mushaf al-Madani*. Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, 1985.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

SEN, Amartya. *Development as Freedom*. New York: Knopf, 1999.

SEN, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

SOPHOCLES. *Antigone*. In: SOPHOCLIS. *Fabulae*. Ed. Hugh Lloyd-Jones; Nigel Wilson. Oxford: Oxford Classical Texts, 1990.

SUNSTEIN, Cass R. Moral heuristics. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 28, p. 531–573, 2005.

TALMUD BAVLI. *Bava Metzia; Yoma*. Vilna: Romm, 1880–1886. Reimpr.

THOMSON, Judith Jarvis. Killing, letting die, and the trolley problem. *The Monist*, v. 59, n. 2, p. 204–217, 1976.

THOMSON, Judith Jarvis. The trolley problem. *The Yale Law Journal*, v. 94, n. 6, p. 1395–1415, 1985.

TVERSKY, Amos; KAHNEMAN, Daniel. The framing of decisions and the psychology of choice. *Science*, v. 211, p. 453–458, 1981.

ULPIANUS. *Digestorum 1.1.10*. In: IUSTINIANUS. *Digesta*. Ed. Theodor Mommsen; Paul Krueger. Berlin: Weidmann, 1870.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Dhammapada. Pāli Text Society edition. London: Pali Text Society, 1889.

CONFUCIUS. *Lunyu (Analects)*. Ed. Yang Bojun. Beijing: Zhonghua Shuju, 1980.

Recebido em 23/11/2025.

Aprovado em 12/12/2025.