

Frederico Augusto Bonaldo Silva

**Prestação jurisdicional e caráter. A interdependência das
virtudes do juiz**

Doutorado em Direito

PUC-SP

2017

Frederico Augusto Bonaldo Silva

**Prestação jurisdicional e caráter. A interdependência das
virtudes do juiz**

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia do Direito e do Estado, sob a orientação do Prof. Dr. Cláudio De Cicco.

São Paulo

2017

Bonaldo Silva, Frederico Augusto

Prestação jurisdicional e caráter: a interdependência das virtudes do juiz – São Paulo: s.n., 2017.

164 f. : cm

Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Área de concentração: Filosofia do Direito

Orientador: Cláudio De Cicco

1. Direito e moral. 2. Direito – Filosofia. 3. Virtudes judiciais – interdependência.

Frederico Augusto Bonaldo Silva

**Prestação jurisdicional e caráter. A interdependência das
virtudes do juiz**

Doutorado em Direito

Data: ____/____/____

Banca Examinadora

Nome: Prof. Dr. Cláudio De Cicco (Orientador)
IES: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Nome: Prof. Dr. Álvaro Luiz Travassos de Azevedo Gonzaga
IES: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Nome: Prof. Dr. Ritinha Alzira Mendes da Costa Stevenson
IES: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Nome: Prof. Dr. Rafael Ruiz González
IES: Universidade Federal de São Paulo

Nome: Prof. Dr. Mauricio Pagotto Marsola
IES: Universidade Federal de São Paulo

Aos meus queridos pais.

Em períodos diferentes, o aluno foi bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

AGRADECIMENTOS

A Deus, aos habitantes do Céu e àqueles que indubitavelmente irão para lá. Estou certo de que foram os que mais me ajudaram a escrever este trabalho, tal como o fazem em relação a tudo o que me proponho realizar.

Aos meus familiares e amigos, de quem recebo o necessário amor e a quem procuro retribuir da mesma maneira.

Ao Prof. Cláudio De Cicco, que me apoiou e instruiu generosamente na realização deste escrito. Além disso, agradeço-lhe as suas lições de filosofia jurídica, de história do Direito e de história da filosofia, transmitidas com tanta profundidade, precisão clareza e entusiasmo.

Ao Prof. Álvaro de Azevedo Gonzaga, possuidor de um vasto conhecimento da história da filosofia e da filosofia do Direito, com quem aprendi abordagens agudas do pensamento de Platão, Aristóteles, Rousseau, Kant e Kelsen, e com quem entabulei amizade e compartilho interesses acadêmicos.

À Prof. Ritinha Stevenson, minha mestra de lógica e metodologia jurídicas e estimada companheira de docência. Com a ciência e sensatez que adquiriu na sua ampla experiência jurisdicional, proporciona-me ideias fecundas, que também são aproveitadas neste trabalho.

Aos professores Paulo de Barros Carvalho e Robson Maia Lins, que fizeram redespertar o meu interesse pela lógica e pela linguagem jurídicas.

A Aristóteles e a Tomás de Aquino, pelos escritos que legaram à humanidade. Não me canso de admirá-los, porque, ao lê-los, me deixam sempre mais positivamente estupefato.

A Rui de Oliveira Domingos e a Rafael de Araújo Santos, da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-SP, cuja competência, afabilidade e paciência respondem por boa parte do êxito do referido Programa.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos que me conferiram, a qual facilitou muito a realização deste empreendimento.

RESUMO

O intuito deste escrito é demonstrar a seguinte hipótese: o aperfeiçoamento moral do juiz implica o aprimoramento da prestação jurisdicional. O meio para comprová-la é a aplicação da teoria da interdependência das virtudes – classicamente conhecida como *connexio virtutum*, talvez o tópico mais importante do pensamento ético de Aristóteles e de Tomás de Aquino – ao tema das virtudes do juiz. Inicialmente, a ideia de realizar essa aplicação era apenas suprir uma lacuna existente na bibliografia sobre as virtudes judiciais, que faz escassa alusão ao tópico da interdependência das virtudes, embora se baseie principalmente na doutrina dos dois autores referidos. Mas os resultados que se obtiveram por meio desse procedimento conduzem à conclusão de que o incremento do caráter moral do magistrado redundará numa administração da justiça que atende as necessidades humanas individuais e coletivas de forma mais eficaz.

A operação de aplicar a *connexio virtutum* às virtudes do juiz suscita ao menos quatro perguntas, cujas respostas – acredita-se – compõem a demonstração da hipótese aqui assumida. Pensa-se que isto configura um aporte inovador ao tema das virtudes judiciais.

Este trabalho articula-se em duas grandes partes: (1) um percurso pelos materiais encontrados sobre as virtudes judiciais, de modo a caracterizar este tema, que ainda é pouco conhecido no âmbito do Direito; e (2) a aplicação da *connexio virtutum* ao tema das virtudes judiciais, a fim de obter os subsídios que sustentem a afirmação de que a adequada prestação jurisdicional e o progresso ético dos juízes estão intimamente imbricados.

Palavras-chave: filosofia do Direito – ética do juiz – virtudes judiciais – interdependência das virtudes – aperfeiçoamento moral do juiz – aprimoramento da prestação jurisdicional.

ABSTRACT

The aim of this writing is to demonstrate the following hypothesis: the moral improvement of the judge implies the betterment of the adjudication. The way to prove it is the application of the theory of the interdependence of the virtues – classically known as *connexio virtutum*, perhaps the most important topic of Aristotle's and Thomas Aquinas' ethical thinking – to the issue of the judge's virtues. Initially, the idea of fulfilling this application was only to fill a gap present in the literature on the judicial virtues, which makes scarce reference to the topic of the interdependence of the virtues, although it is based primarily on the doctrine of the two mentioned authors. But the results that were obtained through this procedure lead to the conclusion that the increase of the moral character of the magistrate redounds in an administration of justice that meets the individual and collective human needs more effectively.

The operation of applying *connexio virtutum* to judge's virtues raises at least four questions, whose answers – it is believed – make up the demonstration of the hypothesis here assumed. It is thought that this sets an innovative contribution to the theme of judicial virtues.

This work is divided into two major parts: (1) a walk by the found materials on the judicial virtues, in order to characterize this issue, which is still little known in the ambit of the law; and (2) the application of *connexio virtutum* to the theme of judicial virtues, in order to obtain subsidies that support the claim that proper adjudication and the ethical progress of the judges are closely intertwined.

Key words: jurisprudence – ethics of the judge – judicial virtues – interdependence of the virtues – judge's moral improvement – adjudication betterment.

SUMÁRIO

| | |
|----------------------|----|
| AGRADECIMENTOS | 7 |
| RESUMO | 8 |
| ABSTRACT | 9 |
| INTRODUÇÃO..... | 14 |

PRIMEIRA PARTE

O TEMA DAS VIRTUDES JUDICIAIS

| | |
|---|----|
| CAPÍTULO I. A REABILITAÇÃO DAS VIRTUDES JUDICIAIS, O APORTE DESTE TRABALHO E A SUA INSERÇÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO | 23 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| A. OS ESTUDOS ATUAIS SOBRE AS VIRTUDES DO JUIZ E A CONTRIBUIÇÃO QUE AQUI SE OFERECE..... | 23 |
| B. POR QUE O TEMA DAS VIRTUDES JUDICIAIS FAZ PARTE DA FILOSOFIA DO DIREITO? .. | 32 |

| | |
|--|----|
| CAPÍTULO II. VIRTUDES JUDICIAIS: UM ESTADO DA QUESTÃO | 35 |
| A. INTRODUÇÃO | 35 |
| B. TRATAMENTOS EXTENSOS E PORMENORIZADOS DAS VIRTUDES JUDICIAIS E DA CONCEPÇÃO ARETAICA DO DIREITO | 35 |
| 1. <i>Les vertus du juge</i> | 38 |
| 2. <i>Law, virtue and justice</i> | 43 |
| 3. <i>Virtue jurisprudence</i> | 48 |
| 4. <i>Ética judicial. Las virtudes del juzgador</i> | 52 |
| C. ABORDAGENS SOBRE DIVERSOS ASPECTOS DAS VIRTUDES DO JUIZ..... | 55 |
| 1. Introdução..... | 55 |
| 2. As virtudes como critério para a seleção e formação dos juízes | 56 |
| 3. Ética profissional e virtudes judiciais..... | 67 |
| 4. Virtudes judiciais e interpretação-aplicação do Direito | 69 |
| 5. Virtudes judiciais e justificação das decisões jurídicas | 72 |
| 6. A posse das virtudes judiciais como estágio culminante do aperfeiçoamento profissional do juiz | 78 |
| D. AS VIRTUDES DO JULGADOR EM CÓDIGOS DE ÉTICA JUDICIAL..... | 83 |
| 1. Introdução..... | 83 |
| 2. Código Ibero-americano de Ética Judicial..... | 84 |
| 3. Código de Ética da Magistratura Nacional..... | 85 |

| | |
|--|----|
| 4. Uma observação importante | 86 |
| E. SÍNTESE DO MATERIAL EXAMINADO..... | 88 |
| 1. Os benefícios das virtudes judiciais..... | 88 |
| 2. As definições de virtude adotadas e a sua filiação filosófica | 91 |

| | |
|---|----|
| CAPÍTULO III. O TRATAMENTO DA TEORIA DA INTERDEPENDÊNCIA DAS VIRTUDES NOS MATERIAIS EXAMINADOS..... | 97 |
| A. REFERÊNCIAS À <i>CONNEXIO VIRTUTUM</i> E A RELEVÂNCIA DADA A ESTA TEORIA | 97 |
| B. A NECESSIDADE DE TRATAR DAS VIRTUDES JUDICIAIS SOB O ENFOQUE DA SUA INTERDEPENDÊNCIA | 98 |

SEGUNDA PARTE

A APLICAÇÃO DA *CONNEXIO VIRTUTUM* ÀS VIRTUDES JUDICIAIS E OS SEUS RESULTADOS

| | |
|---|-----|
| CAPÍTULO IV. O POSICIONAMENTO DA <i>CONNEXIO VIRTUTUM</i> DENTRO DA TEORIA GERAL DAS VIRTUDES | 102 |
| A. INTRODUÇÃO | 102 |
| B. A TESE DA <i>CONNEXIO VIRTUTUM</i> É CONTRAINTUITIVA, CONTRAFÁTICA?..... | 102 |
| C. AUTORES CÉLEBRES QUE TRATARAM DA INTERDEPENDÊNCIA DAS VIRTUDES | 104 |
| 1. Platão | 104 |
| 2. Aristóteles..... | 106 |
| 3. Agostinho | 112 |
| D. TOMÁS DE AQUINO COMO REFERÊNCIA PRINCIPAL DA TEORIA DA INTERDEPENDÊNCIA DAS VIRTUDES | 116 |
| E. A <i>CONNEXIO VIRTUTUM</i> COMO COROAMENTO E ALICERCE DA TEORIA DAS VIRTUDES | 119 |

| | |
|---|-----|
| CAPÍTULO V. RESUMO DAS NOÇÕES ESSENCIAIS DA TEORIA TOMISTA DAS VIRTUDES | 121 |
| A. INTRODUÇÃO | 121 |
| B. O HÁBITO..... | 121 |
| C. A DEFINIÇÃO DE VIRTUDE | 122 |
| 1. As virtudes e a lei moral natural | 124 |
| D. ONDE AS VIRTUDES RESIDEM..... | 127 |
| E. COMO AS VIRTUDES SE FORMAM..... | 128 |
| F. AS DIFERENCIAÇÕES ENTRE AS VIRTUDES | 129 |
| 1. As virtudes intelectuais..... | 129 |
| 2. As virtudes morais | 130 |
| 3. A ligação “débil” entre as virtudes morais e as intelectuais..... | 131 |
| 4. As virtudes cardeais..... | 132 |

| | |
|---|-----|
| CAPÍTULO VI. A TEORIA DA INTERDEPENDÊNCIA DAS VIRTUDES CARDEAIS | 133 |
| A. INTRODUÇÃO | 133 |
| B. A CONEXÃO “FORTE” ENTRE AS VIRTUDES CARDEAIS | 133 |
| 1. O problema da <i>circulatio</i> ou referencialidade mútua entre a prudência e as virtudes morais | 137 |
| C. A IGUALDADE PROPORCIONAL ENTRE AS VIRTUDES | 138 |
| CAPÍTULO VII. QUESTÕES QUE A TEORIA DA INTERDEPENDÊNCIA DAS VIRTUDES SUSCITA PARA O DESEMPENHO ADEQUADO DA PRESTAÇÃO JURISDICIONAL | 140 |
| A. PRIMEIRA QUESTÃO: O JUIZ PODE PRESCINDIR DA AQUISIÇÃO DE ALGUMA VIRTUDE? | 140 |
| 1. Esclarecimento..... | 140 |
| 2. Resposta..... | 140 |
| B. SEGUNDA QUESTÃO: DENTRE AS VIRTUDES QUE O JUIZ DEVE TER, É INDISPENSÁVEL QUE POSSUA TODAS ELAS NO MESMO GRAU? | 141 |
| 1. Esclarecimento..... | 141 |
| 2. Resposta..... | 141 |
| C. TERCEIRA QUESTÃO: HÁ VIRTUDES JUDICIAIS INCOMPATÍVEIS ENTRE SI?..... | 142 |
| 1. Esclarecimento..... | 142 |
| 2. Resposta..... | 142 |
| D. QUARTA QUESTÃO: EM CONFORMIDADE COM A TEORIA DA INTERDEPENDÊNCIA DAS VIRTUDES, É POSSÍVEL DIZER QUE EXISTE UMA VIRTUDE JUDICIAL POR ANTONOMÁSIA? | 143 |
| 1. Esclarecimento..... | 143 |
| 2. Resposta..... | 143 |
| E. A CORRESPONDÊNCIA ENTRE A PRESTAÇÃO JURISDICIONAL E O CARÁTER MORAL DO JUIZ | 145 |
| CONCLUSÕES | 149 |
| BIBLIOGRAFIA | 154 |

“Para que a faca se comporte como tal, tem de estar bem afiada. Se a faca não corta, a sua ação não é a que lhe cabe; uma faca cega, sem fio, não age como faca que é; a mesma coisa é a alma sem virtude. Virtude significa estar em forma, mas estar em forma de acordo com a própria forma. [...] [A] humanidade dos atos é impossível sem virtude, assim como a ‘faquidade’ dos atos da faca é impossível sem fio”

(Leonardo POLO, *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, EUNSA, 1996, p. 168.
Tradução livre)

“A justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo”

(ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a 37-39.
Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa, Vega, 1998, p. 57)

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é procurar demonstrar a hipótese de que o aperfeiçoamento ético pessoal do juiz – em outras palavras, o progresso do seu caráter moral – tende a implicar o aprimoramento da função judicial, isto é, tornar melhor a administração da justiça ou prestação jurisdicional. Para este fim, elege-se o método de acrescentar o tema das virtudes judiciais aplicando-lhe a tese clássica da *connexio virtutum* ou interdependência das virtudes; daí se extraem quatro perguntas, cujas respostas sustentam a hipótese que se considera verdadeira.

Este escopo teve origem em dois acontecimentos; eles fizeram que me interessasse pela ética na função jurisdicional e que procurasse material a respeito; desde então, deparei com uma incipiente bibliografia acerca das virtudes judiciais, que, felizmente, ao longo da última década, chegou a ser volumosa. Ao estudá-la, pude delinear a referida meta do presente escrito. Adiante, dou breve notícia dos dois acontecimentos referidos.

Antes, contudo, considero importante esclarecer que, aqui, os termos “ética” e “moral” são tomados como sinônimos. A razão de adotar essa equivalência é etimológica: “ética” procede dos termos gregos *ēthos* e *ēthos* (o primeiro denota o conjunto de práticas de um grupo e o segundo, o caráter moral da pessoa virtuosa)¹; “moral” provém da palavra latina *mos*, que – tal como *ēthos* – designa o ato humano enquanto demonstrativo de formas ou modos de agir relacionados a uma ordem racional que, por sua vez, almeja o bem integral do ser humano².

Quanto aos dois acontecimentos inspiradores deste trabalho: há mais de dez anos, tive a oportunidade de dar uma aula sobre ética, Direito e justiça num curso de especialização em Direito médico, naturalmente voltado a juristas práticos e a profissionais da área da saúde. Nessa ocasião, limitei-me a explicar-lhes as linhas gerais da teoria ética de Aristóteles, o seu tratamento da virtude da justiça e, a partir desta, o conceito de direito ou justo (*to dikaion*) elaborado pelo Estagirita. A minha expectativa era que a audiência considerasse interessante esse conteúdo, mas apenas no que diz respeito à famigerada

¹ Cf. ABBÀ, Giuseppe. **Costituzione epistemica della filosofia morale**. Ricerche di filosofia morale – 2. Roma: LAS, 2009, p. 157.

² Cf. *ibidem*, p. 145.

“cultura geral”. Para a minha surpresa, terminada a aula, vários dos assistentes vieram até mim para comentar o que lhes fora transmitido. Entre eles, havia dois juízes que me dirigiram palavras que me soaram impactantes. Um deles disse: “Esta foi a aula mais importante de todo o curso. Caí na conta de que, sem o cultivo pessoal das virtudes, de pouco me adianta conhecer as minúcias das teorias sobre o erro médico, a responsabilidade civil dos profissionais da saúde etc.”. Realmente, eu nunca imaginava que fosse ouvir isto de um magistrado. O outro juiz perguntou-me: “Você já ofereceu um curso sobre a ética das virtudes à Escola da Magistratura?”. Diante da minha resposta negativa, asseverou: “Pois seria muito conveniente, porque agora ficou claro para mim por que tantas vezes eu e vários colegas meus ficamos confusos e indecisos quando temos de julgar casos complicados, que envolvem uma série de dispositivos de lei, de precedentes jurisprudenciais e de opiniões doutrinárias. É que temos uma ideia muito vaga do que seja fazer justiça enquanto juízes e mal conhecemos a virtude da prudência, que é tão decisiva para a nossa profissão”. Desafortunadamente, até hoje não tive a chance de oferecer um curso sobre a ética das virtudes a uma Escola da Magistratura; mas, de todo modo, esse depoimento pareceu-me tão sincero e imbuído de urgência que, com o passar do tempo, me impeliu a dedicar o doutorado à ética do juiz – e, posteriormente, de forma mais específica, às virtudes judiciais.

Pouco tempo depois, tive de dar uma aula muito similar a alunos da graduação da Faculdade de Direito em que trabalhava. Enquanto preparava aquilo que lhes exporia e ainda sob o impacto das palavras que tinha ouvido daqueles juízes, li o seguinte trecho de uma obra do jusfilósofo francês Michel Villey:

Existe uma arte que concerne à virtude subjetiva do indivíduo; ou que lhe prescreve condutas, até mesmo condutas justas, as do homem justo [...]; podemos chamar essa arte *a moral*. Mas da moral depreende-se outra disciplina que visa dizer *aquilo* que é justo, aquilo que pertence a cada um. [...] Isto é, [o] Direito. A missão do Direito não é que o indivíduo seja justo, nem vigiar a virtude do indivíduo, nem sequer regular a sua conduta. Nada importa ao jurista que eu seja honesto subjetivamente e cheio de boas intenções para com as finanças públicas; o único que lhe importa é que eu pague o meu imposto; e ainda mais precisamente [...]: importa-lhe *definir* a parte de imposto que me cabe pagar. Ainda que alguns o pretendam, o próprio Direito penal não tem a função de proibir o homicídio, o roubo, o adultério ou o aborto; estas proibições competem à

moral. Um júri ou o Código penal repartem as penas, a cada um a pena que lhe cabe ³.

Neste excerto, fica claro que Villey entende haver uma separação taxativa entre o Direito e a moral ou ética, ainda que aquele derive desta última. Segundo este entendimento, em termos jurídicos, pouco importa a moralidade subjetiva do juiz; no âmbito do Direito, o fator decisivo é se o juiz profere a decisão acertada em cada contenda que deve dirimir. Com efeito, na mesma obra, mais adiante, quando o autor francês oferece a sua resposta à pergunta acerca do que os juristas do período clássico do Direito romano concebiam por justiça, ele alude aos famosos *iuris praecepta* – os preceitos do Direito: “*honeste uiuere; alterum non laedere; suum cuique tribuere*”, isto é, viver honestamente, não lesar a outrem e dar a cada um o que é seu –, inscritos em *Digesto*, I, I, 10, 1, e afirma que o conhecimento da técnica romana de definir uma atividade determinada mostra que se deve reter apenas o último elemento da definição, que é aquele que assinala a diferença específica dessa atividade em relação a outras ⁴. Assim, à arte do Direito não interessaria se o juiz vive ou não de forma honesta ou se acarreta ou não danos aos outros na esfera extraprofissional da sua vida, mas tão somente se dá a cada um dos seus jurisdicionados aquilo que lhes é devido em razão de justiça particular, ou seja, de acordo com o critério do equilíbrio dos bens em jogo e que são externos aos sujeitos que se encontram em polos opostos de uma lide específica.

Seguindo a lógica villeyana, cheguei à conclusão de que a parte estritamente jurídica da célebre definição de justiça de Ulpiano ou a ele atribuída ⁵ – “*Iustitia est constans et perpetua uoluntas ius suum cuique tribuendi*”: a justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito (presente em *Digesto*, I, I, 10, que é a passagem imediatamente anterior à dos preceitos do Direito) – é somente a última, ou seja, “a justiça é [...] dar a cada um o seu direito”, de maneira que a definição de justiça como “vontade

³ VILLEY, Michel. **Compendio de filosofía del Derecho**: definiciones y fines del Derecho. Trad. Diorki. Pamplona: EUNSA, 1979, p. 86-87 (tradução livre). As ênfases pertencem ao original.

⁴ Cf. *ibidem*, p. 106.

⁵ Veja-se, por exemplo, HONORÉ, Tony, **Ulpian**. Pioneer of human rights. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 215, lugar em que este romanista inglês julga que esta máxima não foi escrita por Ulpiano, oferecendo como justificativa a seguinte pergunta: “Como dar a cada um o que é seu pode ser tanto o critério da justiça como um dos três preceitos do Direito?” (nota 9, tradução livre). Confesso que não compreendo o sentido deste questionamento e menos ainda por que seria uma objeção à ideia de que Ulpiano seja o autor da referida máxima.

constante e perpétua” pertence ao campo da moral ou ética. Foi então que me ocorreram as perguntas cruciais que me conduziram a escrever o presente trabalho: em que medida alguém consegue atribuir a cada um o seu direito sem que tenha a vontade constante e perpétua de fazê-lo? Conseguirá fazê-lo de modo habitual ou só de maneira esporádica? Alguém que possui a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito consegue atribuir-lho de maneira mais precisa que alguém que não possui essa vontade? No fim das contas, trata-se de um dos aspectos da antiga questão entre as relações do Direito com a moral. E uma vez que o ofício social de atribuir direitos às pessoas compete precipuamente a quem exerce a função de juiz, as perguntas anteriores condensaram-se nesta: que importância tem a moralidade interna do juiz no desempenho da sua função pública? Foi nesta interrogação que, finalmente, se consolidou o ponto de partida deste escrito.

O presente trabalho é resultado de um longo processo de estudo e amadurecimento de ideias que foi levado a cabo mediante a intervenção amistosa, gratuita e proficiente de vários acadêmicos do Direito, a quem recorri e que muito me ensinaram. A eles devo agradecer de forma individualizada e assinalar como me ajudaram.

Em primeiro lugar, dirijo um agradecimento especial ao meu orientador no doutorado, o Prof. Cláudio De Cicco, que, desde quando nos encontramos pela primeira vez, em meados de 2013, me apoiou de maneira incondicional nas sucessivas etapas de planejamento e execução deste trabalho. Sem o aval e os oportunos esclarecimentos do Prof. De Cicco, este escrito estaria eivado de não poucos conteúdos supérfluos e imprecisos.

Antes disso, nos anos de 2005 e 2006, estive em Buenos Aires, na Universidad Austral, para fazer um curso de especialização em teoria e filosofia do Direito. Retornei à mesma instituição em 2012 a fim de buscar subsídios teóricos e bibliográficos para a redação do presente trabalho. Nesses dois momentos, pude contar com a colaboração generosa de alguns excelentes professores, que me auxiliaram de diversas maneiras a conceber e alinhavar as ideias que aqui se expõem. A eles também quero dizer o meu “obrigado!”, mencioná-los nominalmente e consignar a sua colaboração.

Tenho uma dívida de gratidão para com o Prof. Fernando Toller, com quem estabeleci uma grande amizade e um frutífero intercâmbio acadêmico que dura até hoje, e que, felizmente, continua a crescer. Toller convidou-me a ir à Universidad Austral e sugeriu-me conectar a minha inquietação acerca da definição ulpianea de justiça com o

tema do direito fundamental à tutela jurisdicional efetiva, sobre o qual possui vários, minuciosos e originais escritos. Este ponto não é abordado neste trabalho; não obstante, plasmou-se num artigo já publicado ⁶.

Também agradeço ao Prof. Rodolfo Luis Vigo, prestigioso filósofo do Direito com extensa e exitosa experiência como Juiz da Câmara Cível e Comercial de Apelações da cidade de Santa Fé e, posteriormente, como Ministro da Corte Suprema de Justiça da Província de Santa Fé (Argentina). Juntamente com o professor espanhol Manuel Atienza, Vigo foi redator do *Código Ibero-americano de Ética Judicial*, que é examinado com certo detalhe no Capítulo II deste trabalho. Ademais, como um dos principais propulsores mundiais da importância da ética pessoal para o bom funcionamento da judicatura, Vigo tem escrito e falado profusamente sobre esta temática. Ele foi o responsável por abrir-me o amplo leque das virtudes judiciais – para além da justiça como vontade constante e perpétua – ao explicar-me pessoalmente o seu importante trabalho “Ética judicial e interpretación jurídica” ⁷. Nesse artigo, Vigo consegue assinalar com nitidez o espaço que as virtudes do juiz têm de ocupar necessariamente na conformação atual do Direito de tradição romano-germânica, que ele designa como Estado constitucional de Direito.

Sou muito grato ao Prof. Carlos Ignacio Massini Correias, que, na minha opinião, se encontra entre os mais eruditos, profundos e criativos jusfilósofos da atualidade. Além de alentar-me a escrever sobre as virtudes judiciais – que, segundo me disse, é, no fim das contas, a garantia mais sólida da sociedade de contar com bons juízes, até mesmo do ponto de vista meramente técnico –, Massini recebeu-me gentilmente duas vezes na sua casa, em Mendoza, franqueou-me toda a sua vasta biblioteca e fez-me duas indicações fundamentais. A primeira foram as seguintes palavras de Peter Geach:

[E]stas virtudes [as quatro cardeais] são necessárias para qualquer empreendimento que tenha muito valor, do mesmo modo que se necessitam saúde e sanidade. Precisamos da prudência ou sabedoria prática para qualquer plano de grande escala. Precisamos de justiça para assegurarmos a cooperação e a confiança mútua entre os homens, sem as quais a nossa vida seria feia, brutal e mesquinha. Precisamos da temperança a fim de não nos desviarmos das nossas metas de longo prazo

⁶ Cf. BONALDO, Frederico. La relevancia jurídica de la justicia como “voluntad constante y perpetua” desde el derecho humano a la tutela judicial efectiva. **Revista Internacional de Derechos Humanos** 6 (2016) 6, p. 99-119.

⁷ Cf. VIGO, Rodolfo Luis. Ética judicial e interpretación jurídica. **Doxa** 29 (2006), p. 273-294.

e de grande escala por causa da busca de satisfações imediatas. E precisamos da fortaleza a fim de perseverarmos ante os reveses, fadigas, dificuldades e perigos⁸.

Este parágrafo do filósofo inglês aponta que as decisões humanas em geral – e, por conseguinte, as do juiz em particular – ganham em acerto e correção quando todas as virtudes humanas cardeais ou principais estão harmonicamente presentes no agente moral.

A segunda indicação de Massini consistiu em alertar-me sobre um tópico importante do pensamento ético de Aristóteles e de Tomás de Aquino: o do valor epistêmico das virtudes morais. Com efeito, tanto para o Estagirita como para o Aquinate, no processo de determinação do bem concreto em geral – e, em termos jurídicos, do justo concreto –, as virtudes morais não só cumprem uma função moral, qual seja, a de evitar que o decisor profira um juízo malévolo ou corrupto, mas também exercem uma função cognitiva, isto é, colaboram com o acerto epistêmico dos juízos emitidos pelo julgador⁹. “Deste modo, é possível sustentar que a determinação [por parte do juiz] da melhor resposta [jurídica] tem caráter racional, embora essa racionalidade se exerça através da vontade informada pelas virtudes”¹⁰.

A minha gratidão vai também para o Prof. Juan Cianciardo. Com toda a gentileza que lhe é característica, leu e teceu observações e comentários a um artigo meu de anos atrás, em que, pela primeira vez, tratei das virtudes do juiz, mas a partir de um prisma distinto do adotado aqui. Nesse escrito, afirmei de passagem:

Este é o célebre ensinamento da *connexio virtutum* ou concatenação interna das virtudes. As virtudes são indissociáveis porque as faculdades ou tendências humanas às quais aperfeiçoam – razão, vontade, apetites

⁸ GEACH, Peter T. **Las virtudes**. Trad. Jorge V. Arregui e Carlos Rodríguez Lluésma. Pamplona: EUNSA, 1993, p. 53 (tradução livre).

⁹ Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**, VI, 2, 1139 a 24 (consultou-se a 8ª edição publicada pelo Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, trad. de María Araujo e Julián María, Madrid, 2002, p. 90, em que se lê: “[U]ma vez que a virtude moral é uma disposição relativa à eleição e que a eleição é um desejo [apetite] deliberado, o raciocínio tem de ser verdadeiro e o desejo [apetite] tem de ser reto para que a eleição seja boa; e têm de coincidir aquilo que é dito pela razão e aquilo que é perseguido pelo desejo [apetite]”. Traduziu-se livremente) e TOMÁS DE AQUINO. **Suma de teología**, I-II, q. 58, a. 3, ad 2 (consultou-se o volume II da 2ª edição publicada pela BAC, 2001, p. 446-447, em que se lê: “[A] virtude intelectual que dispõe bem a razão em relação aos atos morais pressupõe o apetite reto do fim, de modo a captar bem os princípios, isto é, os fins, a partir dos quais raciocina”. Traduziu-se livremente).

¹⁰ MASSINI CORREAS, Carlos I. **Filosofía del Derecho**. Tomo III: El conocimiento y la interpretación jurídica. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2008, p. 239 (tradução livre).

irascível e concupiscível – atuam inseparavelmente. Melhor dito: é a pessoa quem atua, e jamais sem a companhia de todas as suas faculdades ou tendências ¹¹.

À margem deste trecho, Cianciardo escreveu o seguinte: “Esta é a chave. Aqui, seria fundamental manter um tratamento simultaneamente equilibrado e profundo dos temas. Tal como está posto, pode chegar a ser um tratado de filosofia moral”. Anos depois, ao reler este comentário, não só tomei a decisão de realizar o doutorado sobre o tema das virtudes do juiz sob a perspectiva do seu entrelaçamento ou interdependência, mas também tomei o cuidado de que a tese doutoral tivesse como corolário a formulação das quatro perguntas e respostas que aqui se expõem, as quais derivam da aplicação da *connexio virtutum* às virtudes judiciais e constituem a justificação de que o aperfeiçoamento do caráter moral traz consigo o aprimoramento da prestação jurisdicional; o intuito disto foi precisamente seguir a prudente advertência de Cianciardo, de maneira que o presente trabalho se situe principalmente na filosofia do Direito, e não na filosofia moral. Ao fim e ao cabo, se não fosse por Juan Cianciardo, talvez eu nunca chegasse a desenvolver o tema das virtudes judiciais tal como o faço aqui; por isso, sou-lhe imensamente grato.

Quando retornei à Universidad Austral em 2012, contei com a ajuda cordial e valiosa do Prof. Juan Bautista Etcheverry, que ampliou as minhas fontes bibliográficas e com quem mantive numerosas reuniões presenciais e à distância, via Internet. Etcheverry ofereceu-me diversas sugestões pontuais para a tese doutoral que comecei a confeccionar na PUC-SP dois anos depois. Por tudo isso, agradeço de coração o auxílio prestativo e competente de Juan Bautista.

A presente pesquisa é de caráter qualitativo, isto é, exploratória da opinião de diversos autores sobre as qualidades de caráter que aprimoram a prestação jurisdicional. Portanto, tudo o que aqui se expõe ampara-se principalmente na literatura específica sobre as virtudes judiciais; também se utilizam obras generalistas de filosofia do Direito e de filosofia moral como recursos que auxiliam a explicação do conteúdo constante dos trabalhos sobre as virtudes do juiz.

Este escrito divide-se em duas grandes partes: o tema das virtudes judiciais e a aplicação da teoria ética da interdependência das virtudes a este tema. A Primeira Parte

¹¹ BONALDO, Frederico. Las virtudes morales como vía de acceso del juez a la dimensión natural de lo justo, independientemente de la religión. **Criterio y Conducta** 5 (2009), p. 146 (tradução livre).

contém os Capítulos I a III, enquanto que a Segunda Parte está constituída pelos capítulos IV a VII. As Conclusões estão redigidas a modo de recolho sintetizado das conclusões parciais presentes na maior parte dos capítulos do trabalho.

O Capítulo I está dedicado a contextualizar o tema das virtudes judiciais na história do Direito, a apresentar mais detalhadamente a contribuição que aqui se pretende oferecer a este tema e a justificar por que o estudo das virtudes do juiz encontra guarida na filosofia jurídica.

No Capítulo II, dentre todas as obras que se encontraram – que, com muita probabilidade, não são todas as existentes – a respeito das virtudes judiciais, resenham-se aquelas que se julgou mais relevantes, de modo a estabelecer um estado da questão deste tema. Essa recensão justifica-se em razão de que os escritos específicos sobre as virtudes do juiz começaram a surgir profusamente apenas há cerca de uma década, e também porque não se achou autor algum que o tivesse feito. Em decorrência destes fatos, essa parte do trabalho tem longa extensão, embora não seja a mais importante. Ao final do capítulo, resumem-se as contribuições dos materiais localizados e sumariados.

O Capítulo III mostra em que medida a teoria da *connexio virtutum* é referida na bibliografia examinada no Capítulo II e proporciona razões pelas quais é preciso especular acerca das virtudes judiciais sob o ângulo da sua interdependência.

Os Capítulos IV, V e VI tratam dos temas e noções ético-filosóficos imprescindíveis para o entendimento da teoria da interdependência das virtudes e da sua aplicação às virtudes judiciais. Uma vez que se dedicam a conteúdos específicos da filosofia moral, e não da filosofia do Direito, os temas e noções que os compõem são apresentados resumidamente; além disso, na medida do possível e do oportuno, faz-se neles menção a vicissitudes do trabalho jurisdicional.

Por fim, o Capítulo VII – que é o mais importante deste escrito, dado que nele se procura demonstrar a hipótese que aqui se assume – está constituído pelas quatro perguntas e pelas quatro respostas suscitadas pela aplicação da *connexio virtutum* às virtudes do juiz. Antes do oferecimento das respostas, faz-se um breve esclarecimento da pergunta formulada, de modo a vinculá-la a aspectos do exercício cotidiano da função judicial. Esse capítulo encerra-se com o intento de relacionar a atividade judicante com o caráter moral do julgador jurídico, a partir dos elementos surgidos nas quatro respostas antecedentes.

PRIMEIRA PARTE

O TEMA DAS VIRTUDES JUDICIAIS

CAPÍTULO I

A REABILITAÇÃO DAS VIRTUDES JUDICIAIS, O APORTE DESTE TRABALHO E A SUA INSERÇÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO

A. OS ESTUDOS ATUAIS SOBRE AS VIRTUDES DO JUIZ E A CONTRIBUIÇÃO QUE AQUI SE OFERECE

Como já se mencionou, a bibliografia sobre as virtudes judiciais era muito escassa há cerca de dez anos e cresceu muito desde então. Vê-se, portanto, que é um tema muito recente. De fato, no curso da pesquisa que se realizou para a confecção deste trabalho, encontrou-se que, no século XX, a alusão mais antiga às virtudes do juiz data de 1961, quando H. L. A. Hart escreveu as seguintes linhas:

[A] textura aberta do Direito deixa um vasto campo para a atividade criativa que alguns chamam legislativa. Ao interpretar leis e precedentes, os juízes não estão restringidos à alternativa de uma escolha cega e arbitrária nem à dedução “mecânica” de regras com significado predeterminado. Com muita frequência, a sua escolha é guiada pela suposição de que o propósito das regras que eles interpretam é razoável, de maneira que as regras não estão destinadas a operar a injustiça ou a ofender princípios morais estabelecidos. Especialmente em assuntos de alta relevância constitucional, a decisão judicial muitas vezes envolve uma escolha entre valores morais, e não apenas a aplicação de algum marcante princípio moral exclusivo; por isso, é uma loucura acreditar que onde o significado do Direito é duvidoso, a moralidade sempre tem uma resposta clara a oferecer. Neste ponto, os juízes podem novamente fazer uma escolha que não é arbitrária nem mecânica; e aqui muitas vezes demonstram *virtudes judiciais* [...]. Essas virtudes são: imparcialidade e neutralidade ao averiguar as alternativas; a consideração do interesse de todos que serão afetados; e uma preocupação de dispor algum princípio geral aceitável como base racional para a decisão¹².

Depois disto, ao que parece, volta a falar-se expressamente do juiz virtuoso – e de maneira mais pormenorizada – apenas num artigo de Robert J. Araujo escrito trinta anos depois¹³. Por outro lado, observou-se ao longo da investigação que, antes do século XVIII,

¹² HART, H. L. A. **The Concept of Law**. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 204-205 (tradução livre). Acrescentou-se a ênfase. A primeira edição desta obra é precisamente de 1961.

¹³ Cf. ARAUJO, Robert J. Moral issues and the virtuous judge: reflections on the nomination and confirmation of Supreme Court Justices. **Catholic Lawyer** 35 (1991) 4, p. 311-338.

a exemplaridade moral ou ética dos juízes era um elemento iniludível quando se elucubrava sobre o melhor Direito de que uma sociedade podia dispor. Com efeito, desde quando Aristóteles interpretava os anseios da sociedade ateniense do século IV a. C. e afirmava que “ir ao juiz é ir à justiça, porque o juiz quer ser como que encarnação da justiça”¹⁴ até o século XVII, em que os traços fundamentais do universo jurídico consistiam num juiz pessoalmente justo e num método de solução das contendas que primava pela observação das circunstâncias concretas em que as partes processuais se encontravam envoltas, e não pela dedução a partir da resposta da lei adequada a cada pleito¹⁵, o senso jurídico comum consideraria disparatado proceder à produção de um Direito que prescindisse da qualidade moral dos julgadores. Neste sentido, também se podem citar as palavras de uma figura muito próxima a nós, brasileiros, que, em 12 de julho de 1694, encerrou um parecer escrevendo:

E porque não há leis tão justas e leves, que não necessitem de quem as faça executar e guardar, para este fim parece conveniente que[,] assim como em Pernambuco e no Rio de Janeiro houve antigamente administradores eclesiásticos, assim haja em S. Paulo um de conhecido zelo e justiça, que todos os anos visite aquelas capitânicas, e tenha *cuidado de que tudo o dito se observe*[:] e[,] nos casos que se oferecerem[,] os possa e saiba decidir¹⁶.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 4, 1132 a, op. cit., p. 76 (tradução livre).

¹⁵ Cf. RUIZ, Rafael. **O sal da consciência**: probabilismo e justiça no mundo ibérico. São Paulo: IBFC Raimundo Lúlio, 2015, p. 104. Veja-se também TAU ANZOÁTEGUI, Víctor. **Casuismo y sistema**: indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992, p. 486-488; este autor informa que, no século, XVII, sobretudo no continente americano, “numa ordem casuísta, o centro de atenção era naturalmente a solução adequada dos casos apresentados. Isso se dava tanto quando se tratava de executar determinada disposição ou quando se decidiam conflitos nos âmbitos de governo e de justiça. Quem estava encarregado de fazê-lo – ministros e juízes – gozava de uma faculdade decisória ampla. Na crença social dominante, o homem aparecia como eixo da organização política e jurídica, em contraposição à despersonalização que sobreviria tempos depois, quando o racionalismo depositaria a sua confiança na razão, encarnada na lei, e predicaria o receio perante o homem-juiz. [...] Essa atenção prestada ao elemento humano como decisivo na aplicação do Direito estimulou os escritores políticos, os teólogos moralistas e os juristas a traçar imagens do ‘bom juiz’ ou do ‘perfeito ministro’. A legislação também se sentiu chamada a criar condições materiais para assegurar uma administração de justiça livre de toda contaminação ou desvio. Esses escritos encarregaram-se de estabelecer como deviam proceder, qual era o seu poder de decisão e quais as suas limitações” (p. 486-487, tradução livre).

¹⁶ VIEIRA, Antônio. Voto do Padre Antônio Vieira sobre as dúvidas dos moradores de S. Paulo acerca da administração dos índios. In: IDEM. **Escritos instrumentais sobre os índios**. Seleção de textos de Cláudio Giordano. São Paulo: EDUC – Loyola – Giordano, 1992, p. 121. Acrescentaram-se as ênfases.

Antônio Vieira augura que haja em São Paulo um decisor jurídico – no caso, a praxe era que um administrador eclesiástico assumisse essa tarefa – capaz de “executar e guardar” as leis e assim harmonizar as relações sociais. Mas sublinha como condições para cumprimento satisfatório desse ofício algumas aptidões morais e intelectuais: disposição para o trabalho (“zelo”), determinação anímica estável para conferir a cada indivíduo e grupo aquilo que se lhe deve (“justiça”), fidelidade aos fins postos nas leis (“cuidado de que tudo o dito se observe”), instrução jurídica adequada e prudência (“saiba decidir”). Na época de Vieira, ainda era usual a concepção – já então mais que milenar – de que, para o alcance do bem comum, a simbiose entre leis justas e juízes virtuosos era irrenunciável.

No entanto, sobreveio o projeto intelectual moderno *more geometrico*, que pretendeu transformar a razão humana insegura, hesitante e, portanto, prudencial numa razão calculadora, exata e perfeitamente segura, de modo que os homens pudessem chegar a ser “como que senhores e possuidores da natureza”¹⁷; e tudo isto dentro de uma matriz racionalista-subjetivista, “em que é o sujeito pensante que constrói a sua convicção racional” sobre a existência de tudo, seja “com relação à necessidade racional das ideias morais [ou] das regras de conduta em sociedade, sem se dar ao trabalho de testar suas conclusões com o mundo circundante”¹⁸. Um dos resultados mais salientes do projeto moderno foi a cultura iluminista, que, já no final do século XVIII, em 1794, com o Código civil da Prússia, penetrara no universo jurídico com todo o seu ímpeto e foi conformando-o rapidamente, a ponto de que, dez anos depois, no Código Napoleão, se procedia ao estabelecimento de um Direito pretensamente inequívoco, estável e perene, advindo na sua integralidade dos órgãos legislativos do Estado; como consequência, esses diplomas legais reduziram a atividade jurisdicional à mínima expressão possível¹⁹; e uma vez que inspiraram a construção de grandíssima parte dos ordenamentos jurídicos do planeta, nestes também prevaleceu como escopo maior o alcance de um sistema de Direito maximamente rigoroso na sua forma lógica e coerente na sua linguagem. Um dos resultados disto foi a elaboração de uma cultura jurídica de desinteresse e até mesmo de

¹⁷ DESCARTES, René. **A discourse on the method of correctly conduct one's reason and seeking truth in sciences**. Trad. Ian Maclean. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 51 (tradução livre).

¹⁸ DE CICCIO, Cláudio. **História do pensamento jurídico e da filosofia do Direito**. 7ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 178.

¹⁹ Cf. FASSÒ, Guido. **Storia della filosofia del diritto**. III: Ottocento e Novecento. 5ª ed. Bari: Laterza, 2008, p. 10-14.

negação da personalidade do juiz²⁰. Todo esse intrincado fenômeno talvez explique o hiato de aproximadamente dois séculos em que as virtudes do julgador jurídico foram desdenhadas no âmbito da teoria do Direito, ao menos no que concerne à tradição jurídica romano-germânica.

No âmbito dessa tradição, as virtudes judiciais foram retomadas e tematizadas em decorrência de uma mudança de paradigma jurídico-institucional: a passagem do Estado legal de Direito ao Estado constitucional de Direito. Esta parece ser a explicação mais plausível e certa para que, na teoria jurídica, se voltasse a valorizar as qualidades de caráter dos membros do Poder Judiciário; quem a oferece é Rodolfo Luis Vigo, no seu artigo referido mais acima²¹. Conforme explica Vigo, o modelo de teoria jurídica oitocentista – elaborado e alentado pela Escola da Exegese, por Savigny²² e por Ihering, na primeira fase do seu pensamento – concebia um juiz cuja missão era reconstruir a vontade do legislador em cada caso que lhe fosse submetido; o instrumental para isto compunha-se dos métodos interpretativos então autorizados (o gramatical, o lógico, o sistemático e o histórico) e da montagem do silogismo judicial, consistente na subsunção do fato na norma e na dedução da consequência jurídica nela prevista, seguida da dicção desta última. Segundo esse esquema decisório, o caráter moral do juiz é irrelevante, uma vez que se trata de uma operação técnica, de índole matemático-mecânica, que não fica obstada pelos eventuais vícios éticos que o julgador possa ter²³. Mas, graças a uma série de fatores históricos e relativos ao avanço do conhecimento científico, na segunda metade do século XX, constatou-se que as ciências puras e as técnicas derivadas delas não eram

²⁰ Cf. GARAPON, Antoine; ALLARD, Julie; GROS, Frédéric. **Les vertus du juge**. Paris: Dalloz, 2008, p. 2-3.

²¹ Na mesma linha de entendimento, veja-se ETCHEVERRY, Juan B. The practice of law in times of new-constitutionalism. **Professional Ethics Committee News** 1 (2010) 1, p. 20-23.

²² Não parece de todo correto equiparar o pensamento de Savigny à proposta da Exegese francesa e a do primeiro Ihering. Embora o nome de Friedrich Carl von Savigny seja usualmente associado à perspectiva histórica em que se deve compreender a formação das leis e à ideia de sistema jurídico como sistema científico alicerçado em conceitos jurídicos – o que deu azo, ainda que não intencionalmente, à chamada Jurisprudência dos Conceitos, que compartilhava com a Escola da Exegese a preocupação quase exclusiva de organizar num sistema lógico os dados jurídico-positivos (cf. FASSÓ, Guido. **Storia della filosofia del diritto**. III, op. cit., p. 54-57) –, é preciso fazer notar, com Larenz, que, “[n]a obra de maturidade, Savigny liberta-se da estrita vinculação ao teor literal da lei defendida no seu escrito de juventude, em favor de uma consideração mais vigorosa do fim da lei e do nexos de significações fornecidas pela global intuição do instituto [jurídico]”, que é o que permite ao juiz “compreender com justeza o sentido da norma particular” (LARENZ, Karl. **Metodologia da ciência do direito**. 3ª ed. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 19).

²³ Cf. VIGO, Rodolfo Luis. *Ética judicial e interpretación jurídica*, op. cit., p. 274.

suficientes para solucionar os problemas e prover as necessidades dos seres humanos, tanto em nível individual como coletivo. Assim, na seara jurídica, foi-se abandonando “aquela pretensão de que era possível entender o Direito apenas com [o próprio] Direito, ou seja, sem abertura às dimensões éticas, econômicas, políticas, culturais etc.”²⁴. Esse foi o estopim da transição do Estado legal de Direito para o Estado constitucional de Direito, isto é, a superação daquele “modelo de ciência jurídica de saber teórico, cujo paradigma eram as ciências físico-matemáticas” em favor de se “enfrentar o desafio de um saber jurídico prático, que, inevitavelmente, apela a valores e que deve contentar-se com certezas excepcionáveis, ligadas à prudência e à contingência dos casos”²⁵.

A presença de direitos fundamentais e de valores públicos em muitas Constituições contemporâneas sob a forma de enunciados que contemplam as hipóteses fáticas de modo genérico, principiológico ou aberto, sem descrevê-las, não faz que o juiz possa eximir-se de compor um silogismo decisório (ainda que seja *a posteriori*, isto é, como instrumento de justificação da decisão a que chegou intelectualmente por outras vias lógicas), mas obriga o magistrado – além de, eventualmente, ter de identificar qual direito fundamental ou valor público está efetivamente em jogo por trás das normas jusfundamentais processualmente invocadas sob a forma de pretensões que as partes lhe apresentam²⁶ – a construir *in casu*, muitas vezes, a premissa maior desse silogismo, a qual tem de conter tanto a conduta antijurídica como a sua correlata sanção, o que torna necessário que se achem duas ou mais respostas jurídicas corretas ou justas para cada situação específica. Assim, abre-se espaço à incerteza e requer-se o exercício de uma inevitável discricionariedade judicial²⁷.

No entanto, essa discricionariedade não pode degenerar em arbitrariedade, de modo a minar o governo do Direito e substituí-lo pelo subjetivismo dos homens. Por isso, a

²⁴ Ibidem, loc. cit. (tradução livre)

²⁵ Ibidem, p. 275 (tradução livre).

²⁶ Sobre a diferença entre direitos fundamentais realmente existentes num caso concreto e normas gerais e abstratas que estabelecem direitos fundamentais, veja-se CIANCIARDO, Juan. **El conflictivismo en los derechos fundamentales**. Pamplona: EUNSA, 2000, p. 177-283. Nesta obra, o autor consigna a relevantíssima constatação de que “[a] redução do direito fundamental a faculdade ilimitada ou a princípio jusfundamental produz uma consequência muito grave: as inevitáveis colisões entre princípios são resolvidas mediante uma ponderação monstrenga, reduzida, em última instância, a cálculo econômico [...] ou a mera imposição [...]. Isto traz consigo, necessariamente, que, no caso, fique postergado um princípio constitucional (que não se aplica) sem justificação suficiente” (p. 200, tradução livre).

²⁷ Cf. VIGO, Rodolfo Luis. *Ética judicial e interpretación jurídica*, op. cit., p. 275-277.

discricionariiedade judicial é prudente por definição, isto é, atada à finalidade de discernir qual das soluções aventadas é a mais correta ou justa. Mesmo no Estado legal de Direito, a previsibilidade absoluta das respostas jurídicas sempre foi fictícia, pelo simples fato de que é impossível adivinhar o futuro com certeza; porém a previsibilidade possível é justa e devida aos destinatários do ordenamento jurídico. E é precisamente do contato entre essa previsibilidade possível e a indeclinável discricionariiedade judicial que surge a grande conveniência de que a pessoa que desempenha a judicatura procure adquirir – além do indispensável conhecimento jurídico e do conhecimento de outros ramos do saber humano que afetem o Direito – virtudes que enriqueçam o seu caráter e robusteçam a sua autoridade, pois só assim as partes processuais e a cidadania como um todo confiarão que ela aplica todo o empenho de que é capaz à descoberta da melhor solução para cada caso *sub iudice*²⁸. É com base nisto que Vigo propõe como apropriadas aos juízes uma série de posturas, idoneidades e virtudes, as quais explica conceitualmente e conecta com as vicissitudes do labor judicial; são estas: independência, imparcialidade, conhecimento, prudência, justiça, fortaleza, honestidade, decoro, confidencialidade, cortesia, diligência, coerência, austeridade republicana e responsabilidade²⁹.

Na esfera do *common law*, também se constata uma ampla bibliografia que tematiza as virtudes judiciais; contudo, aqui não se pode afirmar que houve uma reabilitação deste assunto nessa tradição do Direito, porque, no material examinado, não se encontraram referências de que se valorizava o desenvolvimento do caráter do juiz em outras épocas. No entanto, no tocante à filosofia moral elaborada na área anglo-saxônica, é notório que ocorreu um recobrimento da ética das virtudes. Aí, a ética das virtudes (*virtue ethics*) consolidou-se como uma corrente de filosofia moral a partir dos escritos de Elizabeth Anscombe³⁰, discípula de Ludwig Wittgenstein, no final dos anos de 1950. Numa época em que a discussão moral acadêmica girava predominantemente em torno da ética dos deveres (de raiz kantiana³¹) e, sobretudo, da ética das consequências (procedente

²⁸ Cf. *ibidem*, p. 277-279.

²⁹ Cf. *ibidem*, p. 282-292.

³⁰ O seu escrito inaugural nesta seara é ANSCOMBE, G. E. M. *Modern moral philosophy*. In: CRISP, Roger; SLOTE, Michael (eds.). **Virtue ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 27-44. Este artigo publicou-se originariamente em **Philosophy** 33 (1958).

³¹ É preciso fazer notar, contudo, que Immanuel Kant tratou das virtudes extensamente nos seus escritos, particularmente na *Metafísica dos costumes*, cuja segunda parte é inteiramente dedicada aos “Primeiros princípios metafísicos da doutrina da virtude”. Talvez a definição mais completa de virtude fornecida por este filósofo seja a seguinte: “Virtude significa uma força moral da vontade, o que, entretanto, não esgota o

do utilitarismo, cujos grandes baluartes são Jeremy Bentham e John Stuart Mill), Anscombe revelou a pobreza terminológica e o desinteresse pela vida prática que acometia o debate ético-filosófico, o qual relegava noções elementares da moral, como a de intenção, ação e razão prática. Anscombe propugnou que a ética das virtudes de raiz aristotélica e tomista era a tradição que melhor dava conta de tais noções. Suas pesquisas foram continuadas por vários discípulos seus, como Rosalind Hursthouse³² e Philippa Foot³³. Mas o processo de recuperação da ética das virtudes iniciado por Anscombe só alcançou ampla repercussão mundial por meio de Alasdair MacIntyre³⁴.

Foi a partir dessa revalorização da ética das virtudes que, recentemente, surgiram diversos autores anglo-saxônicos que a transpuseram ao Direito, principalmente à função judicial. Dentre eles, destaca-se Lawrence B. Solum, não apenas por ter sido um dos pioneiros dessa transposição e por ter lançado as raízes daquilo que denominou *virtue jurisprudence* (jurisprudência da virtude ou teoria jurídica pautada nas virtudes), mas também pela quantidade de obras que escreveu a respeito. Apoiando-se profusamente em Aristóteles e bastante influenciado por Rosalind Hursthouse, Solum afirma que é possível construir uma teoria do Direito com base nas virtudes – a referida *virtue jurisprudence* –

conceito, uma vez que tal força poderia também pertencer a um *ser sagrado* (sobre-humano) no qual nenhum impulso impeditivo barraria a lei de sua vontade e que, desse modo, faria jubilosamente tudo em conformidade com a lei. A virtude é, portanto, a força moral da vontade de um *ser humano* no cumprir seu dever, um *constrangimento* moral através de sua própria razão legisladora, na medida em que esta constitui ela mesma uma autoridade executando a lei” (KANT, Immanuel. **Die Metaphysik der Sitten**, Ak, VI, 405). Consultou-se a seguinte edição: KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 248. As ênfases pertencem ao original. Quanto a esta visão de Kant a respeito da virtude, parece relevante consignar uma observação feita por Giuseppe Abbà. Segundo este autor, a maioria dos autores antigos e medievais considerava que a ética fundava-se nas virtudes e concebia que o dever era uma propriedade das virtudes, pois estas eram compreendidas por eles como excelências da conduta humana que realiza a felicidade verdadeira e normativa; assim, as virtudes eram vistas também como a fonte da regra ou dever moral dos atos humanos. Já na ética kantiana – como, aliás, se pode constatar na definição transcrita acima –, as virtudes e o dever são duas realidades separadas, que se articulam do seguinte modo: as virtudes se encontram finalizadas ao cumprimento do dever (cf. ABBÀ, Giuseppe. **Costituzione epistemica della filosofia morale**, op. cit., p. 105). Por isto, em Kant, diferentemente do que ocorria na ética antiga e medieval, a moral funda-se nos deveres, e não nas virtudes, que aí assumem a função de facilitar que os deveres sejam adimplidos.

³² Cf. HURSTHOUSE, Rosalind. **On virtue ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

³³ Cf., por exemplo, FOOT, Philippa. Virtues and vices. In: CRISP, Roger; SLOTE, Michael (eds.). **Virtue Ethics**, op. cit., p. 163-177.

³⁴ As quatro principais obras de MacIntyre que, gradativamente, estabelecem o seu pensamento ético baseado nas virtudes são: **After virtue: a study in moral theory**. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007 (a primeira edição é de 1981); **Whose justice? Which rationality?**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988; **Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990; e **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. Chicago: Open Court, 1999.

que opere uma *aretaic turn in legal theory* – uma viragem aretaica na teoria do Direito ³⁵. Dentro daquilo que se redigiu até agora sobre a *virtue jurisprudence*, a parte mais desenvolvida é a que Solum denomina *virtue-centered theory of judging*, que consiste numa explicação das virtudes que fazem de um juiz um bom juiz. As virtudes judiciais basilares que Solum enumera e sobre as quais explana são as seguintes: a temperança judicial, a coragem judicial, o equilíbrio temperamental judicial, a sabedoria judicial e a justiça ³⁶. Além de Solum, é preciso mencionar outros autores importantes que têm contribuído para a ampliação da *virtue jurisprudence*, inclusive para além do terreno jurisdicional, como Colin Farrelly ³⁷, Paul Horwitz ³⁸, Kyron Huigens ³⁹, Robert P. George ⁴⁰ e Suzanna Sherry ⁴¹.

Diante do exposto sobre a tematização das virtudes judiciais na teoria jurídica, pode-se assinalar que tanto no caso do adequado encaminhamento da discricionariedade judicial na esfera do Estado constitucional de Direito como dentro da *virtue jurisprudence*, há referência explícita a um dos pontos principais – provavelmente o mais importante de todos – da teoria sobre as virtudes, a saber: o da interdependência das virtudes, também chamada conexão, concatenação interna ou unidade das virtudes. No entanto, nos estudos sobre as virtudes judiciais realizados até o presente, os seus autores restringem-se a mencionar superficialmente a teoria da interdependência das virtudes; não a desenvolvem e não tiram dela consequências práticas para a função judicial.

³⁵ “Aretaica” provém do vocábulo grego ἀρετή (*aretê*), que significa capacidade, excelência, aquilo que é altamente valioso. Na língua portuguesa, este conteúdo costuma exprimir-se pelo termo “virtude”. Esta palavra, por sua vez, deriva do vocábulo latino *virtus*, que embora provenha de *vir* (homem) e tenha o significado originário de virilidade ou coragem, normalmente designa a ideia de excelência ou de perfeição moral, praticamente idêntica à de *aretê* na Grécia antiga (cf. RHONHEIMER, Martin. **The perspective of morality: philosophical foundations of Thomistic virtue ethics**. Trad. Gerald Malsbary. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011, p. 189).

³⁶ Cf. SOLUM, Lawrence B. *Virtue jurisprudence. A virtue-centred theory of judging*. **Metaphilosophy** 34 (2003) 1-2, p. 178-213.

³⁷ Cf. FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. An introduction to aretaic theories of law. In: IDEM (eds.). **Virtue jurisprudence**. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 1-23 e FARRELLY, Colin. Civic liberalism and the “dialogical model” of judicial review. In: IDEM, p. 107-141.

³⁸ Cf. HORWITZ, Paul. Judicial character (and does it matter). **Constitutional Commentary** 26 (2009), p. 97-173. Disponível em <http://ssrn.com/abstract=1444970> (acesso em 22/05/2010).

³⁹ Cf. HUIGENS, Kyron. On Aristotelian criminal law: a reply to Duff. **Virtue Jurisprudence**. In: FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. (eds.). **Virtue jurisprudence**, op. cit., p. 214-235.

⁴⁰ Cf. GEORGE, Robert P. The central tradition – its value and limits. In: FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. (eds.). **Virtue jurisprudence**, op. cit., p. 24-50.

⁴¹ Cf. SHERRY, Suzanna. Judges of character. In: FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. (eds.). **Virtue jurisprudence**, op. cit., p. 88-106.

Aqui, entende-se que a interdependência é o aspecto mais importante da teoria das virtudes, porque é o esforço intelectual que, após a especificação das diversas virtudes, resgata a descoberta inicial dessa teoria: a pessoa que sabe agir bem é a pessoa que adquiriu *o estado virtuoso*, isto é, a excelência vital, e não apenas certo bom proceder em algum ou alguns setores do seu existir. Como afirma Margarita Mauri:

Acredito que é preciso entender a virtude como uma estruturação interna que nos capacita a sentir e agir com mesura de acordo com as diferentes situações, experiências e posses que temos. Trata-se de uma transformação interior de manifestação externa. Na minha perspectiva, as virtudes não são peças pequenas que se colecionam uma a uma, como se não tivessem nada a ver entre si; a virtude é um modo de ser que se manifesta ao agirmos e sentirmos de acordo com as circunstâncias⁴².

Usando uma analogia ilustrativa, embora não de todo apropriada, estudar as distintas virtudes específicas sem levar em conta a sua interdependência é como abrir o corpo humano vivo, isolar os órgãos para entender como funcionam e, por fim, esquecer-se de recolocá-los no seu devido lugar e de voltar a fechar o corpo. Os órgãos vão deixar de funcionar, ficarão imprestáveis, porque só funcionam em dependência mútua.

Com as virtudes humanas em geral e com as judiciais em particular acontece o mesmo fenômeno. De pouco serve, por exemplo, tecer loas à prudência do juiz, ao juiz *phronimos*, ao juiz dotado de uma racionalidade prática acurada, que tem a capacidade de encontrar os meios adequados para chegar a uma excelente decisão para um caso concreto, sem se referir, por exemplo, à justiça, que é a virtude que aperfeiçoa a sua vontade, marcando o fim a ser atingido pela sua atividade raciocinante, a ponto de ser condição indispensável para a posse, exercício e incremento da prudência. A prudência sem a justiça é como um sofisticado arado agrícola que é usado para cortar uma geleira. Inversamente, tem pouco sentido enaltecer o profundo senso de justiça do juiz sem fazer referência à prudência, que é a virtude que aperfeiçoa a sua capacidade de eleição e que torna operativa a justiça, tirando-a do éter e trazendo-a para o aqui e agora de uma disputa judicial. A justiça sem a prudência é como um campo altamente fértil que não é sulcado sequer por um mísero arado, tornando-se assim um terreno totalmente inculto e infrutífero.

Neste ponto crucial do tema das virtudes judiciais – e, pelo que parece, crucial também para o aprimoramento da prestação jurisdicional sob qualquer ponto de vista –,

⁴² MAURI, Margarita. Virtudes e interdependencia. *Philosophical News* 4 (2012), p. 99 (tradução livre).

faz-se notar a grande contribuição do pensamento de Tomás de Aquino, que, como se vê mais adiante, foi o autor que mais escreveu sobre este tópico, com distinções e articulações muito cuidadas.

A indagação central deste trabalho é saber se o aperfeiçoamento do caráter moral do juiz implica o aprimoramento da prestação jurisdicional. Como já se disse, a hipótese que aqui se apresenta é responder afirmativamente a esta interrogação. Porém essa resposta positiva é uma decorrência da aplicação da teoria da interdependência das virtudes – tal como exposta por Tomás de Aquino – ao tema das virtudes judiciais; essa aplicação suscita ao menos quatro questionamentos, a saber:

1. O juiz pode prescindir da aquisição de alguma virtude?
2. Considerando as virtudes que o juiz deve adquirir, é indispensável que ele possua todas elas no mesmo grau?
3. Há incompatibilidade entre virtudes judiciais, de modo que a administração da justiça seja prejudicada?
4. Em conformidade com a teoria da interdependência das virtudes, é possível dizer que existe uma virtude judicial por antonomásia, a qual, conseqüentemente, o juiz deve aplicar-se mais por adquirir?

Portanto, as soluções que se dão a estes questionamentos constituem a justificativa da hipótese que se quer demonstrar neste escrito.

B. POR QUE O TEMA DAS VIRTUDES JUDICIAIS FAZ PARTE DA FILOSOFIA DO DIREITO?

Dado que os estudos sobre as virtudes do juiz são de aparição recente, parece pertinente expor uma justificativa de por que este tema se inclui na filosofia do Direito – algo que, aliás, não se encontrou em todo o material examinado.

Para tanto, pode-se começar com uma constatação importante: pelo menos desde os últimos trinta anos, o tema da filosofia do Direito que mais tem atraído a atenção dos estudiosos é o da atividade judicial, especialmente o do raciocínio dos juízes à hora de fundamentar as suas decisões. Ainda que a questão da definição ou natureza do direito sempre será o cerne da investigação jusfilosófica, nota-se que, durante as últimas décadas,

tem havido uma quantidade cada vez maior de estudos acerca da função jurisdicional neste campo ⁴³.

Costuma-se decompor a tarefa do juiz nas seguintes obrigações fundamentais: (1) decidir os litígios que lhe são submetidos, de modo que o juiz tem de formular e pronunciar juízos que resolvam essas disputas; (2) decidir os casos litigiosos de acordo com o Direito; (3) justificar, fundamentar ou motivar os seus juízos decisórios; e (4) executar aquilo que julgou. Não cabe dúvida de que a principal destas quatro obrigações é a primeira, isto é, a tarefa de articular e proferir juízos que resolvam as disputas jurídicas que lhe são apresentadas, uma vez que esta é a razão de ser da figura pública do terceiro imparcial. Contudo, há quem considere que a referida obrigação não se adéqua ao modo de operar que é próprio da filosofia do Direito e que, portanto, ela é um objeto de estudo mais apropriado a outras disciplinas jurídicas, como, por exemplo, a psicossociologia do Direito. Segundo este entendimento, as obrigações judiciais básicas mais pertinentes ao âmbito jusfilosófico seriam a de motivar as decisões e a de decidir os casos conforme o Direito, sendo que esta última seria a mais importante entre as duas, pois a tarefa de motivar as decisões consiste em mostrar que as mesmas foram tomadas segundo o Direito, o que implica definir primeiro o que é uma decisão judicial de acordo com o Direito para depois tratar da sua fundamentação ⁴⁴.

Além disso, pode parecer mais adequado atribuir a primeira das referidas obrigações essenciais do juiz a disciplinas outras que não a filosofia do Direito, uma vez que se costuma apontar que a finalidade desta última é estudar os sistemas jurídico-científicos no seus princípios, que, basicamente, estão compostos pela definição do direito (ontologia jurídica), pelas fontes do Direito (metodologia jurídica) e pelas diretrizes reitoras do conteúdo do Direito (axiologia jurídica) ⁴⁵. Com efeito, ao elaborar as suas decisões para os casos concretos, é inevitável que o juiz lance mão daquilo que concebe pessoalmente como mais valioso para a vida social dentre os múltiplos bens e visões de mundo defendidas pelos seres humanos. E o exame desse procedimento interior por meio

⁴³ Cf. HERNÁNDEZ MARÍN, Rafael. **Las obligaciones básicas de los jueces**. Madrid: Marcial Pons, 2005, p. 15 e ITURRALDE SESMA, Victoria. **Aplicación del derecho y justificación de la decisión judicial**. Valencia: Trotta, 2003, p. 13.

⁴⁴ Cf. HERNÁNDEZ MARÍN, p. 15-16.

⁴⁵ Entre outros, cf. VILLEY, Michel. **La formazione del pensiero giuridico moderno**. Trad. Rosabruna D'Etorre e Francesco D'Agostino. Milano: Jaca Book, 1985, p. 6-8.

do qual o juiz faz as suas escolhas extrapola os confins dos princípios que conformam os sistemas jurídico-científicos, adentrando searas outras como a psicologia e a sociologia.

No entanto, um dos fatores que fazem que a filosofia do Direito seja verdadeira filosofia, e não um conjunto supérfluo de erudições, é a crítica e a conseqüente criatividade sobre os conteúdos legados pela tradição desta disciplina, o que permite que se levantem novas perguntas – tarefa inerente à autêntica filosofia – e novas tentativas de respostas, abandonando a postura cômoda e nada filosófica de simplesmente repetir aquilo que já foi pensado e dito pelos filósofos do Direito ⁴⁶. Por isso, adere-se aqui à proposta – implícita nas obras dos diferentes autores que tratam das virtudes judiciais – de ampliação temática da filosofia do Direito que abarque também o processo interior – não só intelectual, mas também volitivo e afetivo – que leva o juiz a elaborar as decisões em relação aos conflitos intersubjetivos que lhe competem dirimir.

Para justificar esta opção, pode-se recordar o critério usado por Aristóteles para diferenciar a filosofia da técnica: enquanto a segunda procura desvendar as causas daquilo que é particular ou singular, a primeira investiga as causas daquilo que é geral ou universal; e é por isto que a filosofia tem “por objeto as causas primeiras e os princípios” ⁴⁷. Assim, a filosofia do Direito investigaria “as causas, os princípios, as razões fundamentais do Direito, de todo o fenômeno e realidade jurídicos” ⁴⁸. Uma vez que a perquirição das causas primeiras do Direito como um todo corresponderia à filosofia jurídica, pode-se afirmar que este saber humano também engloba o estudo da atividade interior do julgador, pois esta é a fonte imediata de todas as sentenças – ao fim e ao cabo, ímpares todas elas – que ele profere, as quais, por sua vez, são parte constitutiva do Direito como um todo, inegavelmente.

⁴⁶ Cf. BARRACA MAIRAL, Javier. **Pensar el derecho**: curso de filosofía jurídica. Madrid: Palabra, 2005, p. 53.

⁴⁷ Cf. ARISTÓTELES. **Metafísica**, I, I, 12. Consultou-se a tradução de Vincenzo Cocco (São Paulo: Abril, 1984), p. 13.

⁴⁸ BARRACA MAIRAL, p. 51 (tradução livre).

CAPÍTULO II

VIRTUDES JUDICIAIS: UM ESTADO DA QUESTÃO

A. INTRODUÇÃO

Este capítulo, embora não seja o mais importante, é relativamente longo, pois ocupa uma parte considerável deste trabalho. A sua extensão deve-se a que está destinado a dar notícia resumida do conteúdo dos principais livros e artigos sobre o tema pouco explorado das virtudes judiciais, bem como de alguns Códigos de ética do juiz elaborados e publicados há poucos anos.

Os objetivos de escrevê-lo são os seguintes: mostrar que a temática das virtudes judiciais já é volumosa e está consolidada em escritos científicos; apontar a sua relevância jurídico-institucional, plasmada em Códigos de ética judicial nacionais e internacionais; e, a partir deste material, assinalar os benefícios que as virtudes do juiz acarretam para a sua função pública de administrar justiça.

Ao final do capítulo, indicam-se as matrizes filosóficas a partir das quais os escritos abaixo examinados extraem a sua concepção de virtude, com intuito de justificar por que o presente trabalho está calcado no pensamento ético de Tomás de Aquino para tratar da interdependência das virtudes do juiz.

B. TRATAMENTOS EXTENSOS E PORMENORIZADOS DAS VIRTUDES JUDICIAIS E DA CONCEPÇÃO ARETAICA DO DIREITO

Em todo o mundo, há muitos livros escritos sobre a ética do juiz, principalmente a partir do ano 2000. Neste primeiro capítulo, a atenção concentra-se naqueles que tratam especificamente das virtudes que se esperam de um juiz para que esteja em condições de exercer a prestação jurisdicional de maneira adequada à vida humana em sociedade.

Acharam-se três livros monográficos sobre as virtudes judiciais escritos na última década. São os seguintes:

- *Ética judicial. Virtudes del juzgador*, de Javier Saldaña Serrano ⁴⁹;
- *Les vertus du juge*, de Antoine Garapon, Julie Allard e Frédéric Gros ⁵⁰;
- *Virtudes judiciales y argumentación. Una aproximación a la ética jurídica*, de María Amalia Amaya Navarro ⁵¹.

Também se localizou o livro intitulado *Filosofía del Derecho. Prudencia, arte del juzgador*, de autoria de María del Carmen Platas Pacheco, ao qual apenas se faz remissão, dado que trata somente de uma virtude judicial específica ⁵². Tampouco se resenha aqui a referida obra de María Amalia Amaya Navarro, uma vez que se tratou do primeiro trabalho desta autora acerca das virtudes judiciais, o qual foi ampliado e desenvolvido em escritos posteriores seus, que se examinam nestas linhas.

No mesmo intervalo de tempo, escreveram-se outras duas obras extensas que tratam da concepção aretaica do Direito, isto é, de diversas facetas do mundo jurídico sob a perspectiva das virtudes, nas quais se desenvolvem vários outros temas além do da função judicial, mas que não deixam de conceder um tratamento privilegiado às virtudes do juiz. São estas:

- *Virtue jurisprudence*, uma coletânea de textos editada por Colin Farrelly e Lawrence B. Solum ⁵³;
- *Law, virtue and justice*, compilada pela já citada Amalia Amaya e por Ho Hock Lai ⁵⁴.

Pois bem, neste capítulo, a finalidade não é descrever detalhadamente cada um destes livros. Pretende-se antes resenhá-los a fim de pôr em evidência apenas a relevância que os seus autores dão ao tema das virtudes judiciais na teoria e na prática do Direito dos dias de hoje. A maior parte do seu conteúdo – principalmente, o enraizamento

⁴⁹ SALDAÑA SERRANO, Javier. **Ética judicial**: virtudes del juzgador. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2007.

⁵⁰ GARAPON, Antoine; ALLARD, Julie; GROS, Frédéric. **Les vertus du juge**, op. cit.

⁵¹ AMAYA NAVARRO, María Amalia. **Virtudes judiciales y argumentación**. Una aproximación a la ética jurídica. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2009.

⁵² PLATAS PACHECO, María del Carmen. **Filosofía del Derecho**. Prudencia, arte del juzgador. México: Porrúa, 2009.

⁵³ FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. (ed.). **Virtue jurisprudence**, op. cit.

⁵⁴ AMAYA, Amalia; LAI, Ho Hock (eds.). **Law, virtue and justice**. Oxford: Hart Publishing, 2013.

filosófico que possuem e os pormenores sobre as virtudes judiciais que enumeram – é vista em outras seções deste escrito (parte II. E. 2 e Capítulo III, respectivamente).

Da leitura das referidas obras depreende-se uma gradação entre elas relativa ao volume de aspectos e matizes que oferecem acerca da importância das virtudes do juiz em geral e sobre as diferentes virtudes judiciais na sua particularidade. Assim, pensou-se examiná-las obedecendo a uma ordem crescente quanto a esse volume de informações. Segundo este critério, a sequência seria a seguinte: (1) *Law, virtue and justice*; (2) *Virtue jurisprudence*; (3) *Les vertus du juge*; e (4) *Ética judicial. Virtudes del juzgador*. Mas o critério escolhido não pode ser seguido integralmente em razão de a obra *Les vertus du juge* apresentar uma debilidade que compromete a sua consistência como um todo, ao menos em termos filosóficos. Por esta razão, é estudada em primeiro lugar, como uma maneira de desvinculá-la do rigor intelectual que informa os outros cinco escritos. Essa debilidade consiste num equívoco teórico muito pronunciado, presente logo no início da obra. Embora o lugar mais adequado para observá-lo detidamente seja a seção II. E. 2 deste trabalho – o que, de fato, acontece –, parece razoável já indicá-lo aqui.

Nos prolegômenos de *Les vertus du juge*, os seus autores recorrem a Aristóteles para explicar a noção de virtude. Pois bem, ao mencionarem a distinção que este filósofo faz entre as virtudes intelectuais e morais, afirmam: “[S]ão as virtudes intelectuais que têm interesse principal para a ética do juiz, uma vez que dizem respeito ao raciocínio justo, isto é, aos modos de refletir e de apreciar os casos particulares”⁵⁵. Ora, isto não parece acertado, porque, no tocante à tomada de decisões – que é a operação em que desemboca todo o afazer do juiz –, se extrai do pensamento exposto por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* que são necessárias todas as virtudes morais (que podem ser resumidas em três principais: justiça, fortaleza e temperança) e cinco virtudes intelectuais (a ciência, a arte, o intelecto, a sabedoria e a prudência); ademais, o Estagirita também diz explicitamente que a virtude intelectual da prudência não se forma no sujeito agente se este não detém as virtudes morais. Assim, conclui-se que as virtudes intelectuais e morais envolvidas na tarefa judicial – que é precisamente uma tarefa em que se tomam decisões – são indissociáveis, de maneira que tanto umas como as outras ocupam um lugar principal na ética do juiz.

⁵⁵ GARAPON; ALLARD; GROS, p. 19.

1. *Les vertus du juge*

Este livro procura preencher uma lacuna das reflexões contemporâneas sobre a justiça tratando das virtudes que se esperam do juiz, centrando-se mais no âmbito francês, mas também fazendo referências ao sistema do *common law*⁵⁶. A natureza dessa reflexão é de índole filosófica, embora não deixe de partir de situações reais vividas pelos juízes. Concretamente, o intuito dos autores da obra é cumular esse vazio mediante o exame de determinadas questões judiciais à luz de textos da tradição filosófica, de modo a resultar numa proposta de uma carta de virtudes judiciais⁵⁷. Segundo os seus autores, poucos filósofos aventuraram-se a falar do mundo judiciário – ao que parece, referem-se ao âmbito francês ou francófono –, por causa do temor reverencial que este exerce sobre eles⁵⁸.

Identificam que a função judicial tem a capacidade de gerar uma tensão trágica entre dois extremos: por um lado, o exercício de um ofício que, em épocas anteriores, já foi reputado como função divina – de modo que o desempenho dele poderia significar a usurpação por parte de um ser natural de uma tarefa cuja realização compete à esfera sobrenatural, razão pela qual poderia pensar-se que a atitude mais sensata seria a de encarar essa realização com uma postura cética – e, por outro, a necessidade imperiosa de julgar algumas das desavenças existentes entre os membros da sociedade. Dito isto, entende-se que as virtudes judiciais são um caminho – ainda que não seja o único – para solucionar essa tensão; e, nesse empreendimento, a sua especificidade é fazer que a reflexão sobre a justiça recaia mais sobre a pessoa do juiz que sobre as condições externas da função judicial, como a argumentação contraditória, a publicidade, o sistema recursal e outras regras processuais⁵⁹.

Nessa obra, afirma-se que, até faz poucos anos, havia certos fatores na cultura jurídica que obstaculizavam o acesso ao foro interno do juiz e, conseqüentemente, o tratamento das virtudes judiciais⁶⁰. Esses fatores são os seguintes: (1) a negação da personalidade do juiz; (2) a redução da ética judicial ao seu aspecto disciplinar; e (3) a

⁵⁶ Cf. *ibidem*, p. 1.

⁵⁷ Cf. *ibidem*, loc. cit.

⁵⁸ Cf. *ibidem*, loc. cit.

⁵⁹ Cf. *ibidem*, p. 17.

⁶⁰ Cf. *ibidem*, p. 1.

indistinção entre o julgamento feito pelo juiz e outros tipos de juízo, como o moral, o de gosto e o de conhecimento.

A negação da personalidade do juiz é tida como resultado do positivismo legalista, que ganhou grande impulso na França e, a partir dela, em muitos outros países com o advento do chamado movimento da codificação, inaugurado pela edição do Código civil francês de 1804. O rigoroso positivismo legislativo que caracterizou o movimento da codificação talvez tenha sido uma reação à estatura moral exacerbada que se atribuía ao juiz no Antigo Regime, que era superior a de um sacerdote. Seja como for, o fato é que se originou a crença de que o Código já julgara qualquer questão jurídica, de maneira que a atividade judicial ficou restrita a uma espécie de aplicação mecânica da lei; isto é, o juiz seria um mero porta-voz das soluções dadas pelo Código. Assim, produziu-se a ideia de que toda a força coercitiva do Direito residia na lei e de que toda iniciativa de regulação jurídica da sociedade era de competência exclusiva do legislador. Desse modo, em vez de resolver o problema da exaltação judicial própria do Antigo Regime, a codificação do século XIX simplesmente fez que a função judicial ficasse esvaziada do seu conteúdo, reduzindo o papel do juiz ao de um mero autômato, como se estivesse destituído de consciência, raciocínio, vontade ou espontaneidade. Naturalmente, esta postura produziu uma cultura jurídica de desinteresse e até mesmo de negação da personalidade do juiz ⁶¹.

Quanto à redução da ética do juiz ao seu aspecto disciplinar, o processo histórico relatado pelos autores de *Les vertus du juge* é interessante. Segundo eles, na França, paradoxalmente, a negação do papel ativo do juiz conviveu, por exemplo, com a intensa atividade judicial do juiz de instrução, que é um dos encarregados de conduzir o processo inquisitorial naquele país. Por isso, na prática, a tarefa jurisdicional dependia das virtudes do juiz, da qualidade do seu caráter. No entanto, as esperadas correspondentes questões acerca da ética judicial nunca foram suscitadas. Acontece que, com o passar das décadas, a função judicial voltou a ser valorizada em todas as democracias modernas, de maneira que o referido paradoxo chegou ao fim, pois se começou a levantar a questão da responsabilidade dos juízes e da ética judicial. O problema é que, na França, essa questão foi lançada da pior maneira possível, a saber, como tema disciplinar, motivado pelos erros judiciários ou pelos escândalos midiático-políticos protagonizados por juízes. Assim, nesse

⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 2-3.

clima, quando se fala de virtudes dos juízes, pensa-se, na verdade, nas sanções que lhes devem ser impostas por causa das suas atitudes extravagantes ⁶².

Devido a esta nova situação da figura do juiz, os autores da obra sob exame pretendem separar a relação do juiz com o Poder Judiciário da relação dele consigo mesmo da maneira mais clara possível. Embora estas duas relações vão além do Direito formal, seria um abuso situá-las numa mesma categoria ética ⁶³. Isto porque a relação do juiz consigo mesmo privilegia a linguagem das virtudes, em vez da das regras, que corresponde à relação do juiz com a instituição judiciária. A primeira tende ao aspecto identitário do juiz, ao passo que a segunda tende ao aspecto disciplinar da sua atuação. A primeira tende a uma ética pessoal, ao passo que a segunda tende à moral profissional. A primeira é teleológica, enquanto que a segunda é deontológica ⁶⁴.

Por último, outro ponto que dificultava e até mesmo impedia o interesse pelas virtudes judiciais e o seu estudo era a ausência de diferenciação entre o julgamento realizado pelo juiz e outras espécies de juízo próprias do ser humano, como o moral, o de preferências e o de conhecimento. Com efeito, para que se possa falar de virtudes judiciais, é preciso destacar a especificidade do julgamento judicial em relação a outros. O trabalho do juiz tem uma originalidade irredutível. Mas, para reconhecê-la, é preciso desvincular a realidade da atividade judicante de duas caricaturas suas, bastante difundidas: (1) a de mero aplicador da lei, cujo talento, no máximo, consiste em conhecer bem as regras jurídicas; e (2) a de um decisor subjetivista e arbitrário, que segue apenas as suas preferências pessoais. Só assim se abre o caminho para o entendimento das características peculiares que perfilam o julgamento judicial ⁶⁵.

Uma vez que, na cultura jurídica contemporânea, estes três fatores mencionados foram debelados em grande medida, agora já é possível estudar o foro interno do juiz e, conseqüentemente, tratar das virtudes judiciais. Pois bem, mal se adentra o âmbito interior deste importante ator social, nota-se claramente que o juiz tem de exercer a sua liberdade e determinar o seu juízo em meio a uma enxurrada de condicionamentos exteriores a ele, advindos precisamente do seu entorno pessoal e social. Isto ocorre porque,

⁶² Cf. *ibidem*, p. 3.

⁶³ Cf. *ibidem*, loc. cit.

⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 5.

⁶⁵ Cf. *ibidem*, p. 5-6.

da mesma forma que não existe um Direito separado das influências sociais, não há um julgamento judicial puro, desvinculado das forças que envolvem e incitam o julgador. Esses condicionamentos fazem que o julgamento normalmente ocorra em meio a uma rotina de certa pressa, em que não há tempo disponível para que o juiz tome a sua decisão com sossego, após um debate completo e bem argumentado ⁶⁶. Por outro lado, a incerteza que o juiz tem ao julgar só aumenta à medida que ele se aproxima dos fatos que lhe são transmitidos, os quais, aliás, ele não poderá verificar completamente, uma vez que lhe são relatados pelas partes, pela investigação policial etc. Ademais, é de esperar-se que o juiz sinta repulsa ou atração pelas pessoas que se enfrentam num processo judicial – sobretudo em relação ao réu, a quem se acusa da prática de um ato ilícito –, de maneira que ele tem de combater a boa ou má impressão que essas pessoas lhe causam, a fim de poder julgar com isenção ⁶⁷.

Por causa do prejulgamento – e, às vezes, do preconceito – que forma a partir da leitura dos autos processuais, é mais fácil para um juiz realizar o ato de julgar que mudar de opinião quando finalmente ouve pessoalmente as versões das partes e das testemunhas. Por isto, mais que uma *progressão* em direção à decisão, o julgamento judiciário deve ser uma *regressão* em direção ao prejulgamento já feito – ou até mesmo ao preconceito já formado. Mas para suplantar as quase sempre inevitáveis falhas da sua intuição prévia, o juiz tem de passar por cima do seu amor próprio ⁶⁸.

Para tomar a sua decisão, o juiz não pode deixar-se levar totalmente pelos condicionamentos que as circunstâncias externas lhe causam, mas, ao mesmo tempo, não pode descartá-los de todo, pois deve deixar-se convencer por eles em alguma medida. Em relação às partes do processo, por exemplo, o juiz deve manter uma atitude que combina credulidade e incredulidade ao mesmo tempo, de modo que consiga chegar a uma decisão justa. Esse equilíbrio não é nada fácil de conseguir-se ⁶⁹.

As virtudes do juiz não servem para reprimir esses condicionamentos externos, mas, pelo contrário, para aceitá-los e fazer que ele desempenhe a sua tarefa do melhor modo possível em meio a essas dificuldades. O campo em que as virtudes judiciais

⁶⁶ Cf. *ibidem*, p. 6.

⁶⁷ Cf. *ibidem*, p. 6-7.

⁶⁸ Cf. *ibidem*, p. 7.

⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 7-8.

se desenvolvem é precisamente o foro interno do juiz. É ali que ele deverá julgar o caso em primeiro lugar, atuando alternadamente como acusador e defensor do réu do processo, de maneira a atingir a sua convicção pessoal. Nesta seara, o Direito positivo não é de grande ajuda, pois é precisamente nas decisões judiciais mais comprometedoras do ponto de vista existencial que o Direito posto costuma ser mais claro e inequívoco – pense-se na ordem de enviar alguém para a prisão, na resolução de retirar uma criança da guarda dos seus pais, na ordem de despejo de pessoas do lugar onde moram ou na prescrição de que alguém seja escoltado até a fronteira do país para dali ser expulso ⁷⁰.

A partir das virtudes intelectuais de Aristóteles e das virtudes políticas de Montesquieu, os autores compuseram quatro conjuntos de virtudes judiciais, com as quais pretendem ofertar a sua contribuição à prestação jurisdicional exitosa: (1) as virtudes de distância (imparcialidade, renúncia, independência, desprendimento e reserva), que permitem ao juiz decidir “de maneira autônoma, sem pressões nem prejulgamentos” ⁷¹; (2) as virtudes de proximidade (simpatia, compaixão, piedade e solicitude), que possibilitam que o juiz entenda as causas, compreenda as demandas e consiga identificar os sofrimentos pelos quais eventualmente as partes do processo passam ⁷²; (3) as virtudes de integridade (rigor, retidão e coerência), que fazem com que o juiz possa interpretar as leis adequadamente, isto é, situando-as em harmonia com o conjunto do Direito; e (4) as virtudes de mesura (equidade, severidade e indulgência), que têm como objetivo “guiar o juiz na busca de um equilíbrio entre as pretensões concorrentes das partes” ⁷³.

Em resumo, observa-se que a obra *Les vertus du juge* elenca uma série de virtudes muito úteis à tarefa judicial com a finalidade de que componham um critério para que o juiz examine a sua própria consciência. Assim, o seu intuito não é tanto mostrar de que modo as virtudes judiciais se articulam com a teoria do Direito e como podem transformá-la, mas auxiliar o julgador a ter um conhecimento mais apurado de si mesmo, a fim de desempenhar com maior eficácia a função que a sociedade lhe confia.

⁷⁰ Cf. *ibidem*, p. 8.

⁷¹ *Ibidem*, p. 20 (tradução livre).

⁷² Cf. *ibidem*, loc. cit.

⁷³ *Ibidem*, p. 21 (tradução livre).

2. *Law, virtue and justice*

Trata-se de uma obra coletiva organizada pelos professores Amalia Amaya e Ho Hock Lai. É fruto dos trabalhos apresentados no workshop “Virtudes no Direito” do 24º Congresso Mundial de Filosofia do Direito e de Filosofia Social, ocorrido em Pequim, em setembro de 2009⁷⁴. Aí há dois trabalhos específicos sobre as virtudes judiciais⁷⁵; também se encontra um terceiro que, embora não trate particularmente deste tema, está muito conectado a ele, uma vez que propõe o decisor jurídico virtuoso como paradigma para a adequada justificação de uma decisão jurídica⁷⁶. Esses três escritos são estudados na seção II, C deste trabalho. Os outros ensaios dedicam-se a diversas outras questões suscitadas pela aplicação da ética das virtudes ao Direito.

Além da coincidência dos três artigos referidos com o tema deste trabalho, *Law, virtue and justice* tem um peso específico importante entre os estudos sobre Direito e virtudes porque, tal como a própria obra o declara, almeja ser uma contribuição a um campo de pesquisa denominado *virtue jurisprudence*⁷⁷. Reiterando o que já se disse *supra*, esta expressão pode ser traduzida como “teoria do Direito com fulcro nas virtudes” ou mais simplesmente “jurisprudência da virtude”⁷⁸, e corresponde à linha de investigação inaugurada há pouco mais de uma década pelo jusfilósofo norte-americano Lawrence B. Solum, que se consolidou com a publicação, em 2008, do livro que este autor e professor canadense Colin Farrelly organizaram⁷⁹. Como já se anunciou, as linhas gerais dessa obra também são expostas neste capítulo. Recorde-se também que o terreno investigativo da *virtue jurisprudence* nasceu e tem-se desenvolvido como uma aplicação da ética das virtudes (*virtue ethics*) ao domínio jurídico.

A ética das virtudes teve início na Grécia clássica e foi a tradição moral predominante no mundo ocidental até o advento do Iluminismo. No panorama da filosofia

⁷⁴ Cf. AMAYA, Amalia; LAI, Ho Hock. Of law, virtue and justice – an introduction. In: IDEM (eds.). **Law, virtue and justice**, op. cit., p. 5.

⁷⁵ MICHELON, Claudio. Practical wisdom in legal decision-making (p. 29-49) e STEPIEŃ, Mateusz. The three stages of judges’ self-development (p. 137-151).

⁷⁶ Trata-se de AMAYA, Amalia. The role of virtue in legal justification (p. 51-66).

⁷⁷ Cf. AMAYA, Amalia; LAI, Ho Hock. Of law, virtue and justice – an introduction, op. cit., p. 5.

⁷⁸ Como o faz AMAYA, Amalia. Virtudes y filosofía del derecho. In: FABRA, Jorge Luis; SPECTOR, Ezequiel (eds.). **Manual de filosofía del derecho y teoría del derecho**. Vol. III. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM), 2015. p.10.

⁷⁹ FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. (ed.). **Virtue jurisprudence**, op. cit.

moral do século XIX e da primeira metade do XX, a ética das virtudes ficou obnubilada pelas então recentes tradições morais da ética do dever ou deontologismo (centrada nos deveres e regras de ação, e cujo principal expoente é Immanuel Kant) e do utilitarismo (enfocado nas relação vantagem/desvantagem das consequências das ações, e que tem John Stuart Mill e Jeremy Bentham como principais representantes). Os autores informam algo que já se consignou aqui anteriormente: o fato de que, no âmbito anglófono, a ética das virtudes só começou a ser reabilitada de modo mais robusto no final dos anos de 1950, por meio do artigo “Modern moral philosophy”, de Elizabeth Anscombe. Um dos fatores mais importantes que promoveram esse retorno foi a crescente insatisfação com os estudos éticos de tipo deontologista e utilitarista, que deixaram de tratar tópicos reputados como muito relevantes para a vida moral, como, por exemplo, as motivações da ação, o caráter moral, a educação moral, o significado moral da amizade, as relações familiares, os vínculos comunitários, as questões acerca do tipo de pessoa que cada ser humano deveria ser, o papel das emoções e a preocupação com a felicidade ⁸⁰. Nas últimas décadas, como consequência deste fenômeno, tem crescido o tratamento de diversos problemas filosóficos a partir de uma abordagem baseada na teoria das virtudes. Os dois campos em que esta abordagem já ganhou um lugar de destaque são a epistemologia e a ética ⁸¹.

Segundo os autores da Introdução a *Law, virtue and justice*, no campo da epistemologia, prevalece a visão de que o foco primário da valoração epistemológica são as crenças cultivadas pelos agentes sociais singulares e pelas comunidades como um todo, de modo mais concreto as propriedades normativas dessas crenças. A viragem aretaica nesse terreno consiste precisamente em tomar como ponto focal as virtudes intelectuais dos agentes da sociedade, para então explicar as propriedades normativas das suas crenças. Exemplos do que se consideram virtudes intelectuais são a percepção, a intuição, a memória, a abertura de mente, a perseverança e a autonomia intelectual ⁸². Ademais, o uso da teoria das virtudes na pesquisa epistemológica não se restringiu ao estudo dos temas tradicionais desta área – como a análise do conhecimento e a justificação –, mas também ampliou este campo de pesquisa ao começar a tratar de diversos novos problemas – como a deliberação, o papel do agir na atividade investigativa, a sabedoria e a compreensão, e as

⁸⁰ Cf. AMAYA, Amalia; LAI, Ho Hock. *Of law, virtue and justice – an introduction*, op. cit., p. 2.

⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 1.

⁸² Cf. *ibidem*, loc. cit.

dimensões social e política do conhecimento –, para os quais os seus cultores viram-se compelidos a adicionar novas fontes e métodos ao saber epistemológico, como o recurso à arte e à literatura, não mais cingindo-se apenas à análise dos conceitos ⁸³.

De modo semelhante ao que se constata na epistemologia, o estudo da ética com base na teoria das virtudes também ampliou o espectro temático deste saber, de modo que também foi preciso lançar mão dos métodos artístico e literário. No campo da ética, alguns exemplos da expansão temática ocasionada pela viragem aretaica são a consideração do curso completo da vida do agente moral, o exame da vida moral interior e a natureza das emoções, motivações e desejos dos sujeitos agentes ⁸⁴.

Já na seara do Direito, “a teoria da virtude não tem tido um impacto comparável à sua influência na pesquisa filosófica. Não obstante, o conceito de virtude vem tornando-se cada vez mais importante em várias áreas do estudo jurídico” ⁸⁵, embora ainda não possa comparar-se à quantidade de trabalhos jurídicos influenciados pelas matrizes éticas de corte deontologista ou utilitarista ⁸⁶. O intuito de *Law, virtue and justice* é justamente promover o crescimento da investigação jurídica com base na ética das virtudes.

Na introdução desse livro, ressalta-se que a emergente *virtue jurisprudence* deve contar com as mesmas características fundamentais da *virtue ethics*. Particularmente, apontam-se estas três: a primazia da virtude, a atenção aos dados relevantes das situações concretas e a prosperidade humana como finalidade.

Com relação à primazia da virtude, diferentemente de outras abordagens do Direito, a *virtue jurisprudence* não pode tomá-la simplesmente como um instrumento auxiliar da teoria jurídica, mas como um elemento essencial dela. Por exemplo, se se pensa no tema da justificação das decisões jurídicas, as virtudes do julgador não são meros instrumentos epistêmicos ou simples apoios para a aplicação das regras e princípios, suplementares a alguma noção logicamente prévia à sua decisão correta, mas, pelo

⁸³ Cf. *ibidem*, p. 3-4.

⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 3.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 5 (tradução livre).

⁸⁶ Cf. *ibidem*, loc. cit.

contrário, são a própria justificação da decisão correta do juiz – embora o seja em sentido contrafactual⁸⁷.

A atenção aos dados relevantes das situações concretas é outra peculiaridade da *virtue jurisprudence*. Com efeito, uma teoria do Direito informada, por exemplo, pelas matrizes éticas de tipo deontologista ou utilitarista oferecem critérios procedimentais ou formais de julgamento. No primeiro caso, algo na esteira do imperativo categórico kantiano⁸⁸; no segundo, algum parâmetro alinhado à máxima da moralidade de John Stuart Mill⁸⁹. Por sua vez, a *virtue jurisprudence*, que se assenta na ética das virtudes, propugna um método de decisão pautado precipuamente no conteúdo singular de cada relação jurídica. E a condição indispensável para empregá-lo com êxito é a posse das virtudes por parte do decisor, de maneira que este possa advertir com acerto as circunstâncias relevantes de cada caso concreto *sub iudice* e oferecer respostas boas – justas – a eles⁹⁰.

Segundo a ética das virtudes, a finalidade apropriada da vida humana é a busca da prosperidade existencial, que vai além e – ao fim e ao cabo – não depende radicalmente de qualquer êxito de tipo material. Na ética filosófica, essa prosperidade existencial é conhecida pelo termo grego εὐδαιμονία (*eudaimonia*), que pode ser traduzido como “felicidade”. Pois bem, esta só pode ser alcançada por meio da promoção da virtude e pela inibição do vício. Assim, a *virtue jurisprudence* entende como finalidade do Direito o fomento da aquisição das virtudes e da rejeição dos vícios nos seus destinatários, que são todos os indivíduos que compõem a sociedade. No entanto, a depender das circunstâncias de tempo, lugar, cultura etc., é dever do Direito deixar de recriminar alguns vícios; isto porque esse fomento favorável às virtudes e contrário aos vícios dirige-se a todo o grupo social, e não é um estímulo individualizado. Assim, pode acontecer de que a repressão de

⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. 6.

⁸⁸ “O princípio supremo da doutrina dos costumes é, portanto: *age com base em uma máxima que pode também ter validade como uma lei universal*. Qualquer máxima que não seja assim qualificada é contrária à moral” (KANT, Immanuel. **Die Metaphysik der Sitten**, Ak 4, 421). Consultou-se a seguinte edição: KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**, op. cit., p. 68. Os itálicos são do original.

⁸⁹ A máxima utilitarista “não é a maior felicidade do próprio agente, mas a maior quantidade de felicidade para todos” (MILL, John Stuart. **Utilitarianism**. In: IDEM. **Utilitarianism and On liberty**. Including Mill’s “Essay on Bentham” and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2003, p. 189. Tradução livre).

⁹⁰ Cf. AMAYA, Amalia; LAI, Ho Hock. Of law, virtue and justice – an introduction, op. cit., p. 6-7.

certos vícios – como a prostituição, por exemplo – seja contraproducente à finalidade da prosperidade existencial humana em escala social ⁹¹.

Além dos temas da função judicial e da justificação do Direito, a *virtue jurisprudence* já tem tratado também de outros tópicos da ciência jurídica, como o da conexão essencial entre o Direito e a virtude da justiça, o do acatamento da lei ou obediência civil como virtude, o das virtudes adequadas que os cidadãos e os atores jurídicos (juízes, advogados, promotores etc.) têm de possuir para que o sistema jurídico funcione de forma apropriada, o tópico de que o bom êxito de certos procedimentos jurídicos (como a revisão judicial e a escolha e nomeação dos juízes) depende de critérios avaliativos centrados em virtudes e o de que as instituições e os procedimentos jurídicos devem ser valorados em termos de virtudes, uma vez que influenciam e manifestam a moralidade comunitária. Na última década, alguns ramos do Direito público e do Direito privado também têm recebido uma abordagem centrada nas virtudes, como é o caso do Direito dos contratos, do Direito de propriedade, do Direito da propriedade intelectual, do Direito constitucional, do Direito empresarial, do Direito médico, do Direito processual e do Direito penal internacional ⁹².

Os autores da introdução do livro também destacam o fato de que a *virtue jurisprudence* é alvo de críticas, dentre as quais sobressaem as seguintes: é uma forma de desenvolver a teoria jurídica que não oferece uma orientação adequada para a ação; é paternalista; contraria princípios liberais ao ingerir-se excessivamente no âmbito privado da vida humana; enfraquece as bases do Estado de Direito; e não se concilia com o interesse dos cidadãos de contar com razões objetivas nas sentenças judiciais, uma vez que permite que os juízes citem as suas próprias virtudes como justificativas das suas decisões. Estas impugnações vêm sendo respondidas pelos que aderem à *virtue jurisprudence*, seja por meio da negação daquilo que se lhes opõem, seja através da indicação de aspectos desta teoria que, segundo eles, refutam estas críticas. Em parte, isto também ocorre nessa obra, que visa “suscitar pensamentos tanto sobre o potencial da teoria do Direito centrada nas virtudes como sobre as suas limitações” ⁹³.

⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 7.

⁹² Cf. *ibidem*, p. 8-9.

⁹³ *Ibidem*, p. 9 (tradução livre).

3. *Virtue jurisprudence*

Trata-se de uma coletânea de textos escritos por diversos autores e organizados por Colin Farrelly e Lawrence B. Solum, que, além de contribuírem com trabalhos individuais nesse livro, também são os responsáveis pelo seu ensaio introdutório.

Há três trabalhos que se debruçam sobre as virtudes do juiz em maior ou menor grau: o ensaio introdutório ⁹⁴ e os dois ensaios de Solum ⁹⁵. Os dois últimos são examinados integralmente na seção II, C do presente trabalho. No Capítulo III, expõe-se com mais detalhe que aqui a parte do ensaio introdutório que versa sobre as virtudes judiciais. Vejamos agora o conteúdo central dessa introdução.

Afirma-se que a teoria do Direito contemporânea tem sido dominada pelo paradigma do realismo jurídico ⁹⁶. Da tradição realista já se desprenderam outras formas de explicação do fenômeno jurídico, como o *Critical Legal Studies Movement*, o *Normative Law and Economics Movement*, a *Legal Process School* e o pragmatismo jurídico. O denominador comum de todas estas tendências é o postulado de que as instituições jurídicas – especialmente os tribunais – instrumentalizam o Direito para atingirem os escopos de teorias normativas ou de ideologias políticas as mais diversas, o que mostra que essas tendências têm um inegável cariz consequencialista. O principal adversário dessa direção consequencialista no Direito é o neo-formalismo, que, fiel ao modelo deontológico de filosofia moral, faz finca-pé no dever dos juízes de obedecer ao Direito posto e de atribuir às partes processuais aquilo que esteja de acordo com o que está juridicamente preceituado ⁹⁷.

Dito isto, os autores pretendem esboçar no ensaio introdutório uma abordagem da teoria jurídica que seja alternativa às mencionadas aproximações deontológica e consequencialista, denominada por eles *virtue jurisprudence*. Como já se

⁹⁴ FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. An introduction to aretaic theories of law, op. cit., p. 1-23.

⁹⁵ SOLUM, Lawrence B. A virtue-centered account of equity and the rule of law (p. 142-166) e IDEM. Natural justice: an aretaic account of the virtue of lawfulness (p. 167-192).

⁹⁶ Para uma visão de conjunto do realismo jurídico de origem norte-americana e escandinava, vide FERREIRA, Fernando Galvão de Andrea. Realismo jurídico. In: BARRETO, Vicente de Paulo (coord.). **Dicionário de filosofia do Direito**. São Leopoldo – Rio de Janeiro: Editora Unisinos – Renovar, p. 700-702. É importante fazer notar que existe outro realismo jurídico muito mais antigo e de matriz filosófica muito diferente da do realismo escandinavo-estadunidense; para uma explanação dele, veja-se HERVADA, Javier. Apuntes para una exposición del realismo jurídico clásico. In: IDEM. **Escritos de derecho natural**. 2ª ed. Pamplona: EUNSA, 1993, p. 761-781.

⁹⁷ Cf. FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. An introduction to aretaic theories of law, op. cit., p. 1.

sabe, esta consiste na aplicação da ética das virtudes à teoria do Direito. Daí podem surgir uma quantidade numerosíssima de temas – tão abundante quanto a quantidade de temas abarcados pela ciência jurídica. No entanto, neste primeiro artigo da obra, Farrelly e Solum desenvolvem com certo pormenor apenas o que chamam *a virtue-centered theory of judging*, isto é, uma teoria do julgamento centrada nas virtudes, precedida de uma breve fundamentação histórica dessa guinada virtuosa na teoria do Direito – designada aí como *aretaic turn*, ou seja, giro aretaico ⁹⁸.

Essa viragem aretaica – já efetuada na filosofia moral e na epistemologia – é o fator que unifica todos os ensaios presentes nessa obra. Ela consiste na seguinte convicção: “[A] teoria do Direito deveria deixar de enfatizar a ideologia, os direitos e a utilidade para centrar-se na virtude” ⁹⁹. É daí que nasce a jurisprudência de virtudes, que tem o condão tanto de definir com propriedade os conceitos nucleares do Direito como de proporcionar soluções a velhos problemas jurídicos e inquietações acerca de outros novos, de uma maneira que volte a vincular a teoria e a prática jurídicas ¹⁰⁰.

A necessidade do giro operado pela *virtue jurisprudence* nos dias de hoje encontra um paralelo numa viragem no campo da ética filosófica iniciada no final da década de 1950. Desde a segunda metade do século XIX até essa data, a filosofia moral mais veiculada nos ambientes acadêmicos de todo o mundo provinha de duas tradições competidoras: o consequencialismo e a deontologia. Pois bem – como também já se assinalou –, no ano de 1958, a filósofa inglesa Elizabeth Anscombe escreveu um artigo intitulado “Modern Moral Philosophy”, que teve grande repercussão. Nesse escrito, Anscombe apontava os pontos débeis dessas duas correntes no tocante à explicação da moralidade humana, os quais possibilitavam que uma fosse coerente e fortemente criticada pela outra. Basicamente, as propostas das referidas tradições eram as seguintes. O consequencialismo fornecia um método aparentemente eficaz de resolução de dúvidas morais – o cálculo de consequências favoráveis e desfavoráveis –, mas negligenciava noções caras à cultura moderna, como a de direitos humanos invioláveis e a de justiça. Por sua vez, a deontologia parecia ter um fundamento mais sólido – o cumprimento do dever –,

⁹⁸ Cf. *ibidem*, p. 1-2.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 3 (tradução livre).

¹⁰⁰ Cf. *ibidem*, *loc. cit.*

mas não era capaz de elaborar um método satisfatório de resolução de conflitos éticos ¹⁰¹. Foi em face dessas fragilidades teóricas que Anscombe pôde resgatar os pressupostos e elementos da ética das virtudes, sobretudo a propugnada por Aristóteles. Passando para o terreno do Direito – sobretudo o do Direito norte-americano, que é aquele em que a maioria dos autores de *Virtue jurisprudence* se move –, observa-se que este se encontra dominado por dois antagonismos: direitos e consequências, por um lado, e realismo e formalismo, por outro ¹⁰².

A contraposição entre direitos e consequências é o reflexo jurídico do embate entre as concepções morais deontológica e consequencialista. A tese de que a previsão e o cálculo das consequências devem prevalecer na decisão jurídica começou a ser propugnada pelo chamado Movimento do Direito e da Economia normativos (*Normative Law and Economics Movement*). Já o pensamento de que o juiz deve decidir os casos com base em princípios jurídicos estabelecidos, em detrimento do cálculo de consequências, sob a alegação de que os jurisdicionados possuem direitos preexistentes às regras positivas, encontra o principal respaldo na obra de Ronald Dworkin. Segundo os autores do ensaio introdutório que se comenta, o debate entre os defensores do critério das consequências e os que sustentam que os direitos preexistentes devem ser o parâmetro a ser utilizado no âmbito jurisprudencial não parece encaminhar-se para um desfecho; pelo contrário, parece encontrar-se num estado de conflito perpétuo – na melhor das hipóteses – ou numa situação de indiferença mútua – no pior dos casos ¹⁰³.

Quanto ao desencontro entre o realismo e o formalismo jurídico, cabe assinalar que o primeiro aparenta-se com a postura ética consequencialista, ao passo que o segundo guarda familiaridade com o enfoque moral da deontologia. O realismo jurídico parece ser a explicação padrão da realidade do Direito no âmbito norte-americano, uma vez que é a que possui mais aderentes. Sob esta ótica, toda decisão judicial que respeita as formas estatuídas pela lei esconde, na verdade, motivações políticas e econômicas, que são os fatores que realmente determinam a sua existência. Por sua vez, o formalismo, embora conte com menos defensores, nunca é suprimido pela superioridade numérica dos realistas, e, graças à sua persistência, conseguiu até mesmo deixar patente a falsidade da ideia –

¹⁰¹ Cf. *ibidem*, p. 3-4.

¹⁰² Cf. *ibidem*, p. 4.

¹⁰³ Cf. *ibidem*, loc. cit.

veiculada por realistas – de que ele consiste numa postura jurídica que apregoa que aplicação do Direito se faz por mera dedução a partir das regras positivas. O formalismo tem conseguido mostrar, por exemplo, que nem todos os casos jurídicos são difíceis – isto é, passíveis de resolver-se pela opção entre duas ou mais respostas corretas – e que as decisões judiciais nunca são radicalmente indeterminadas, inclusive nas hipóteses em que o Direito posto não lhes dá margem para uma solução cristalinamente determinada ¹⁰⁴.

Por causa da insatisfação que se pode ter perante estes dois entrechoques é que se propõe a jurisprudência de virtudes como uma terceira via. Assim, neste contexto, oferecem-se as linhas mestras da teoria do julgamento judicial centrado nas virtudes.

Uma vez que não há consenso sobre o que é um bom julgamento jurídico – normalmente, o desacordo neste ponto dá-se por causa de posicionamentos político-ideológicos inconciliáveis –, procura-se identificar e elencar as virtudes incontestáveis de um bom juiz. Contudo, fazem-se dois esclarecimentos prévios. O primeiro diz respeito à ideia de “incontestável” neste panorama: significa que se apontarão virtudes que tomam por base posicionamentos incontestes acerca do que é julgar bem, assim como convicções amplamente aceitas sobre a natureza humana e a realidade social. O segundo esclarecimento é o da definição de virtude que se emprega, a saber, uma qualidade de disposição da mente e da vontade que compõe a excelência humana; neste sentido, as virtudes judiciais incluem tanto as virtudes humanas relevantes à tarefa de julgar como virtudes específicas que se vinculam ao papel social do juiz ¹⁰⁵. A seguir – antes de proporcionarem uma visão geral dos outros ensaios que compõem o livro –, Farrelly e Solum procedem à enumeração e descrição dessas virtudes irrenunciáveis: incorruptibilidade judicial, sobriedade judicial, coragem judicial, temperamento judicial, imparcialidade, diligência, cuidado (*carefulness*), sabedoria judicial, conhecimento judicial e arte e destreza judiciais ¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Cf. *ibidem*, p. 5.

¹⁰⁵ Cf. *ibidem*, p. 7.

¹⁰⁶ Cf. *ibidem*, p. 7-16.

4. *Ética judicial. Las virtudes del juzgador*

Esta é a obra mais completa que se encontrou sobre as virtudes judiciais, tanto por causa da sua extensão gráfica como em razão da maneira de classificar e descrever essas virtudes. Além disso, a fundamentação filosófica e a aplicação casuística das virtudes do juiz que Saldaña desenvolve é igual ou superior às realizadas nos quatro livros comentados anteriormente.

Tal como o próprio autor consigna na introdução, esse trabalho é oriundo de conferências sobre as virtudes judiciais que ele pronunciou em duas instituições acadêmicas do México ¹⁰⁷. Após esses eventos, Saldaña procurou ampliar o conteúdo da sua exposição, partindo da ideia mestra de que o Poder Judiciário deveria fortalecer-se em algum aspecto de grande relevância em face do desprestígio dos Poderes Executivo e Legislativo, o que ocasionava desesperança nos cidadãos ¹⁰⁸. O aspecto escolhido foi o das virtudes do juiz, tema que se afigurava inovador, porque, entre os membros da judicatura, era comum pensar que “o comportamento moral do julgador [...] pertencia apenas ao âmbito da sua vida privada e, conseqüentemente, nada tinha a ver com a sua função profissional” ¹⁰⁹. A obra não visa a erudição em temas da filosofia moral; antes tem como objetivo oferecer parâmetros que orientem tanto o juiz na administração da justiça – que é o que constitui a essência do seu encargo profissional – como os outros funcionários do Poder Judiciário, que têm como missão auxiliá-lo nesse labor ¹¹⁰.

Como pano de fundo, Saldaña aponta a revalorização recente da ética como disciplina prático-orientadora da vida humana individual e social, a qual também tem exercido influxo no Direito. Neste campo, concretamente, o autor assinala quatro causas para essa reabilitação da ética. A primeira é denominada científica; refere-se à crise do positivismo jurídico, ocasionada pela percepção de que esta corrente privilegiou a dogmática jurídica em detrimento da vida prática e da realização do Direito, particularmente no tocante ao seu método de aplicação do Direito – o procedimento da subsunção – e à seleção de juízes, dos quais se exigiam quase tão somente competências

¹⁰⁷ Cf. SALDAÑA SERRANO, Javier. *Ética judicial*, op. cit., p. XXIII.

¹⁰⁸ Cf. *ibidem*, loc. cit.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. XXIV (tradução livre).

¹¹⁰ Cf. *ibidem*, loc. cit.

técnico-cognitivas, e não éticas ou de caráter pessoal. A segunda causa é chamada político-social, pois alude ao déficit de confiança que as instituições sociais – dentro das quais se encontra o Poder Judiciário – têm gerado na cidadania; e uma vez que a falta de confiança institucional pode fazer que uma sociedade entre em colapso, um dos remédios encontrados foi precisamente a revalorização da ética. Como terceiro fator, assinala-se um que pertence ao âmbito ético-político, a saber: num Estado democrático e de Direito, é preciso que os juízes respaldem a sua atuação em determinados critérios éticos, sob o risco de vê-la considerada como manifestamente ilegítima. A última causa indicada é da aparição, nos últimos anos, dos códigos de ética judicial e documentos análogos, que compilam uma série de princípios e virtudes necessárias para o desempenho excelente da função de julgar ¹¹¹.

Alude-se ao fato de que, na atualidade, vai-se criando uma consciência social de que uma nação não terá um bom Direito se contar apenas com especialistas no Direito positivo vigente e, no melhor dos casos, na dogmática jurídica. Entende-se que um Direito realmente adequado às necessidades sociais não pode ser alcançado senão por meio de um conjunto de hábitos ou aptidões pessoais que também façam desses especialistas – dos juízes, de maneira particular – pessoas mais idôneas para o cumprimento da tarefa de administrar justiça com partindo do Direito posto. Assim, tem-se a convicção de que os julgadores não podem cultivar uma vida dupla, isto é, desempenhar o seu trabalho eficientemente e descuidar do seu comportamento moral no âmbito privado. Em outras palavras, as pessoas más não podem ser juízes bons, “como tampouco podem ser bons em qualquer atividade cuja referência central sejam a dignidade da pessoa humana e o bem comum” ¹¹².

Daí a importância da pesquisa, desenvolvimento e ensino da ética judicial. Contudo, por esta ser uma disciplina existente há muito pouco tempo, é preciso delimitar bem o seu conteúdo e finalidade. Com efeito, há duas maneiras insuficientes e, eventualmente, até mesmo errôneas de tratar da ética judicial. A primeira delas – que, na verdade, talvez se encaixe melhor no ensino da interpretação e da argumentação jurídicas, e não no da ética judicial – é transmitir a ideia de que o juiz deve interpretar e aplicar não apenas as regras jurídicas, mas também os princípios jurídicos que possuem conteúdo

¹¹¹ Cf. *ibidem*, p. XXV-XXVI.

¹¹² *Ibidem*, p. XXV (tradução livre).

moral ou ético. A segunda maneira é restringir-se ao ensino de ideais ou valores éticos, que, habitualmente, se exprimem na forma de expressões de sentido muito abstrato, sem concretude comportamental, e de frases retoricamente rebuscadas ¹¹³.

Como alternativa, Saldaña propugna o ensino da ética judicial a partir da “tese de que só possível alcançar um bom Direito se os juízes que o aplicam, praticam livremente uma série de princípios éticos ou virtudes morais que têm de formar o seu caráter e que os ajudarão a aperfeiçoar-se no seu trabalho profissional” ¹¹⁴. Uma vez que o conhecimento técnico do Direito já é exigido de quem pretende ser juiz e de quem já o é, a ética judicial tem como função primária orientar-se à idoneidade e excelência de caráter daqueles que integram ou integrarão o Poder Judiciário. Em suma, “é na qualidade do juiz como pessoa que a ética judicial realmente encontra a sua existência” ¹¹⁵.

Embora só se possa saber o que é ser um bom juiz à hora que se defronta com o problema de dar a melhor decisão para um caso concreto, é possível, contudo, obter uma ideia ampla e genérica – mas orientadora – do que significa ser um bom juiz. Na esteira de Manuel Atienza, Javier Saldaña explica que o que faz de um juiz um bom juiz é algo análogo àquilo que faz de um cidadão um bom cidadão. Normalmente, entende-se por bom cidadão aquele que, além de cumprir os seus deveres cívicos – como, por exemplo, pagar os seus impostos –, também procura ir além daquilo que lhe é cobrado de maneira coercitiva, tornando-se uma pessoa virtuosa. Do mesmo modo, ser um bom juiz é cumprir os deveres que o Direito positivo lhe impõe sob coação e, ademais, “esforçar-se no cultivo das virtudes ou dos bons hábitos [que] redundar[ão] em benefício da sua pessoa e do seu trabalho” ¹¹⁶.

Por fim, vale consignar a temática dos capítulos do livro que se sumaria, uma vez que, como já foi dito, é a obra em que o tema das virtudes judiciais é mais amplamente tratado e mais bem articulado. O primeiro capítulo é dedicado ao revigoramento da ética na esfera pública e privada, bem como ao seu influxo no Direito e, mais especificamente, no labor do juiz, mostrando como isto possibilitou o desenvolvimento de disciplinas como a deontologia judicial e a ética judicial, por um lado, e do tema das virtudes judiciais, por

¹¹³ Cf. *ibidem*, p. XXVI-XXVII.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. XXVII (tradução livre).

¹¹⁵ *Ibidem*, loc. cit (tradução livre).

¹¹⁶ *Ibidem*, p. XXVIII (tradução livre).

outro. No segundo capítulo, o autor estuda a noção de “bom juiz” por meio da identificação do modelo de juiz proposto pelas três principais correntes da filosofia moral contemporânea, ou seja, o consequencialismo, o deontologismo e a ética das virtudes; embora privilegie o tipo judicial derivado desta última, não deixa de mostrar a importância da atenção às consequências e aos deveres na tarefa judicante. O capítulo terceiro trata das virtudes do bom julgador; para tanto, preliminarmente, expõe o que são as virtudes e o modo de adquiri-las; a seguir, procura identificar as virtudes basais de um bom juiz, chegando à conclusão de que são as quatro virtudes classicamente denominadas cardeais – prudência, justiça, fortaleza e temperança –, que, por sua vez, são a base de sustentação das virtudes que chama especificamente judiciais (independência, imparcialidade e objetividade). Nos capítulos quatro, cinco e seis, analisam-se importantes códigos de ética judicial editados recentemente – de alcance mundial, regional e mexicano –, com o fim de mostrar que todos eles são plasmagens do interesse e da relevância contemporânea do tema das virtudes judiciais. O capítulo sete, que é o último, consiste numa crítica a alguns entraves que o Poder Judiciário mexicano antepõe à realização plena das virtudes dos seus juízes, tais como a sua férrea estrutura hierárquica e a excessiva carga de trabalho imposta aos juízes, o que lhes acarreta uma maior preocupação pelo aspecto quantitativo da sua função, em vez do qualitativo ¹¹⁷.

C. ABORDAGENS SOBRE DIVERSOS ASPECTOS DAS VIRTUDES DO JUIZ

1. Introdução

A seguir, serão brevemente recenseados diversos artigos sobre as virtudes judiciais, quase todos publicados nos últimos quinze anos. Esses trabalhos estão agrupados em subtítulos que, de per si, já indicam alguns campos de aplicação das virtudes dos magistrados.

¹¹⁷ Cf. *ibidem*, p. XXX-XXI.

Ao longo da pesquisa para a realização deste escrito, identificaram-se outros artigos sobre o tema em estudo que não são resenhados aqui, uma vez que ou repetem as ideias daqueles que se descrevem abaixo ou apenas tangenciam as virtudes do juiz ¹¹⁸.

2. As virtudes como critério para a seleção e formação dos juízes

Nos Estados Unidos, ultimamente, a orientação político-ideológica tem sido o parâmetro preferencial adotado, tanto por democratas como por republicanos, para confirmar ou não, no Senado, a nomeação dos juízes da Suprema Corte e dos tribunais federais realizada pelo Presidente da República. O objetivo da adoção deste critério seria o de alterar o Direito norte-americano sem a necessidade de emendar a Constituição nem de

¹¹⁸ São os seguintes: AGUILÓ REGLA, Josep. Dos concepciones de la ética judicial. **Doxa** 32 (2009), p. 525-539; ARAUJO, Robert J. Moral issues and the virtuous judge: the reflections on the nomination and confirmation of Supreme Court Justices. **Catholic Lawyer** 35 (1991) 4, p. 311-338; DORANTES DÍAZ, Francisco Javier. Derecho natural, derechos humanos y ética judicial en el umbral de las decisiones judiciales. **Criterio y Conducta** 9 (2011), p. 57-87; ETCHEVERRY, Juan B. La relevancia de la determinación judicial y la tesis de la respuesta más justa. **Dikaion** 24 (2015) 1, p. 66-85; FINN, Santiago. La vida privada de los jueces. La tensión entre su autonomía y las exigencias de la ética judicial. **Criterio y Conducta** 6 (2009), p. 145-186; GARCÍA G., Dora Elvira. Las acciones morales y la ética judicial en el pensamiento de Hannah Arendt. **Criterio y Conducta** 6 (2009), p. 187-234; GUDIÑO PELAYO, José de Jesús. La estatura ética del juez como garantía al justiciable. *Revista del Instituto de la Judicatura Federal* 20 (2005); HORWITZ, Paul. Judicial character (and does it matter). **Constitutional Commentary** 26 (2009), p. 97-173. Disponível em <http://ssrn.com/abstract=1444970> (acesso em 22/05/2010); KENNEDY, Anthony. Judicial ethics and the rule of Law. **Issues of Democracy** 4 (1999) 2, p. 30-37; MARTÍNEZ-ROLDÁN, Luis. Relativismo ético y discrecionalidad judicial. **Persona y Derecho** 61 (2009), p. 115-142; MODAK-TRURAN, Mark C. Corrective justice and the revival of judicial virtue. **Yale Journal of Law & the Humanities** 12 (2000) 2, p. 249-298; OLLERO TASSARA, Andrés. La convivencia entre la ética judicial y el Derecho disciplinario. In: DÍAZ ROMERO, Juan; OLLERO TASSARA, Andrés; VIGO, Rodolfo Luis. **Códigos de ética judicial, Derecho disciplinario y justificación de la ética del juez**. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación – Dirección General de la Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis, 2010; OLLERO, Andrés. El papel de la personalidad del juez en la determinación del derecho. Derecho, historicidad y lenguaje en Arthur Kaufmann. **Persona y Derecho** 57 (2002), p. 279-324; PATIÑO REYES, Alberto. Derecho natural, derechos humanos y ética judicial. **Criterio y Conducta** 9 (2011), p. 141-177; PATIÑO REYES, Alberto. La imparcialidad, ¿virtud, principio o garantía? **Criterio y Conducta** 7 (2010), p. 97-123; PÊCEGO, Daniel Nunes; BRASIL, Carla dos Santos. A importância das virtudes da prudência e da justiça na atividade do jurista. **Quaestio Iuris** 9 (2016) 3, p. 1518-1529; PLATAS PACHECO, María del Carmen. Prudencia, exigencia del juzgador. **Criterio y Conducta** 2 (2007), p. 145-167; SALDAÑA, Javier. Derechos humanos y administración de justicia. A propósito de la personalidad del juez en la determinación de lo justo. **Criterio y Conducta** 2 (2007) p. 169-212; SOLUM, Lawrence B. A virtue-centered account of equity and the rule of law. In: FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. (eds.). **Virtue jurisprudence**. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 142-166; SOLUM, Lawrence B. Natural justice. **The American Journal of Jurisprudence** 51 (2006), p. 65-105; SOLUM, Lawrence B. Natural justice: an aretaic account of the virtue of lawfulness. In: FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. (eds.). **Virtue jurisprudence**. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 167-192; SOLUM, Lawrence B. Virtue jurisprudence. A virtue-centred theory of judging. **Metaphilosophy** 34 (2003) 1-2, p. 178-213; STEIDEL FIGUEROA, Sigfrido. Disciplina judicial y ética de los jueces: algunas controversias y propuestas. **Criterio y Conducta** 7 (2010), p. 153-176; TORRES ZÁRATE, Fermín. La prudencia judicial. **Alegatos** 74 (2010), p. 147-166; e VIGO, Rodolfo Luis. Prólogo. In: SALDAÑA SERRANO, Javier. **Ética judicial: virtudes del juzgador**. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2007, p. XV-XXII.

promulgar novas leis. É com esta descrição da realidade que Lawrence B. Solum inicia o seu trabalho *Judicial Selection: Ideology versus Character*¹¹⁹. Frente a isto, Solum adota outra postura, que remova um critério já defendido por pais fundadores dos Estados Unidos: o melhor método de seleção dos juízes é o que leva em consideração as virtudes dos candidatos, de modo que o exame do caráter destes tenha uma importância precípua, ao passo que a sua ideologia política – ser mais de esquerda ou mais de direita – deve ter um peso menor; dito em outras palavras, é possível sustentar o argumento de que “devemos selecionar juízes de cujas ideologias não gostamos, mas cujo caráter admiramos”¹²⁰.

Para demonstrar este argumento, o autor aponta, em primeiro lugar, que, independentemente da ideologia política de quem se candidata a juiz, os políticos que aprovarão ou rejeitarão a sua candidatura sempre devem preocupar-se de que o candidato não apresente certos vícios incompatíveis com o desempenho da função judicial¹²¹. Assim, ele elenca cinco vícios judiciais inaceitáveis, sendo que dois são intelectuais e três, morais. Os vícios intelectuais são a necedade judicial (*judicial stupidity*) – desconhecimento das leis vigentes e incapacidade de aplicá-las aos casos concretos – e a insensatez judicial (*judicial foolishness*) – incapacidade de discernir quais regras jurídicas são relevantes para um caso concreto e propensão a fazer exigências inviáveis aos advogados e às pessoas que estes patrocinam¹²². A estes dois vícios opõe-se a virtude da inteligência judicial (*judicial intelligence*), que é a que os senadores devem procurar identificar no candidato¹²³. Os vícios morais que um candidato à judicatura não pode possuir são a corrupção (*corruption*) – aceitar subornos, “vender sentenças” –, a covardia cívica (*civic cowardice*) – evitar sentenciar corretamente por receio à impopularidade, aos falatórios daqueles que pertencem à sua mesma posição social e à perda de oportunidades de crescimento em atividades extrajudiciais – e o temperamento impetuoso (*hot temper*) – descontrolar-se emocionalmente diante de pequenas provocações. Os senadores de qualquer tendência política devem, portanto, escolher candidatos que exibam as virtudes contrárias a estes três

¹¹⁹ SOLUM, Lawrence B. *Judicial selection: ideology versus character*. **University of San Diego Law School – Public Law and Legal Theory Research Papers Series**, nn. 4-7, spring of 2004, p. 1-27.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 3 (tradução livre).

¹²¹ Cf. *ibidem*, p. 14.

¹²² Cf. *ibidem*, p. 14-15.

¹²³ Cf. *ibidem*, p. 15.

vícios: respectivamente, a temperança (*temperance*), a coragem cívica (*civic courage*) e a têmpera judicial (*judicial temperament*)¹²⁴. No entanto, o candidato que possui estas virtudes judiciais pode exercê-las em função das suas preferências político-ideológicas – mais à esquerda ou mais à direita –, de maneira que elas ainda não são suficientes para antepor o caráter do candidato à sua ideologia política como critério de seleção judicial. Por este motivo, Solum insere outra virtude como fator de deliberação: a justiça.

Quando a virtude da justiça entra em cena no processo de seleção judicial, surge um novo problema: a concepção de justiça que o candidato a juiz tem. Solum afirma que existe uma concepção correta da justiça que faz que o juiz esteja mais inclinado a dar respostas justas às situações que tem de resolver, o que se potencia com a posse da inteligência judicial, da temperança, da coragem cívica e da têmpera judicial; e também concepções incorretas da justiça, que conduzem o juiz a proferir decisões injustas, para as quais, então, estará mais proclive, também por força das virtudes mencionadas anteriormente¹²⁵. Assim, o autor propõe a concepção da justiça que lhe parece mais acertada e que possui dois aspectos: a legalidade (*lawfulness*) e a equidade (*fairness*).

A justiça como legalidade é a virtude do juiz que, nos casos mais comuns, é fiel às normas do Direito e que se preocupa com a coerência delas. No entanto, Solum propugna como normas jurídicas não só aquelas que provêm da atividade dos legisladores, mas também o conjunto mais amplo de normas que dirige os membros de uma comunidade determinada¹²⁶. Já nos casos extraordinários, o juiz que é justo possui a virtude da justiça como equidade, o que o torna “capaz de administrar justiça nos casos em que o simples seguimento das regras estabelecidas levaria a consequências absurdas e não pretendidas [pelo legislador]”¹²⁷. Valendo-se de Aristóteles, o autor aponta que não há oposição entre a virtude da justiça como legalidade e como equidade, pois esta significa ser fiel ao espírito da lei, ainda que implique afastar-se da sua literalidade. Ao possuir a justiça com estas duas modalidades, o juiz torna-se um *nominos* (quanto à legalidade) e um *phronimus* (quanto à equidade); mas faz notar que o juiz só será *phronimus* se antes é *nominos*, isto é,

¹²⁴ Cf. *ibidem*, loc. cit.

¹²⁵ Cf. *ibidem*, p. 18.

¹²⁶ Cf. *ibidem*, p. 21.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 22 (tradução livre).

se “adere ao *nomos*, [que são] as regras, normas e costumes geralmente aceitos pela comunidade”¹²⁸.

Desse modo, dentro do espectro das ideologias políticas, o candidato a juiz que é *nominos*, que possui a virtude da justiça na medida acertada, mantém-se longe das posições extremadas tanto de esquerda como de direita, de maneira que mostra não rejeitar as normas que gozam de ampla aceitação social e que, portanto, se situa num espaço político-ideológico que não merece o veto nem dos senadores esquerdistas nem dos direitistas¹²⁹.

Um dos escritos mais antigos que trata especificamente das virtudes judiciais é o artigo do professor estadunidense Robert J. Araujo escrito, em 1991¹³⁰. O objetivo principal do seu texto é sugerir critérios para a seleção dos juízes da Suprema Corte dos Estados Unidos que vão além daqueles de cunho político, que, tradicionalmente, são os mais utilizados pelos senadores desse país; concretamente, Araujo oferece parâmetros de avaliação dos candidatos a *Justice* que giram em torno das suas qualidades morais ou virtudes¹³¹.

O autor articula a sua proposta em quatro partes. Na primeira, mostra quais são os critérios políticos usuais na arguição de candidatos à Suprema Corte e observa que, desde 1981, um determinado senador passou a valer-se de critérios similares aos das virtudes do candidato a juiz, a fim de complementar e transcender aqueles de índole política. A seguir, Araujo expõe como esses critérios alternativos podem suscitar os critérios de virtude que ele propõe, explica o que são as virtudes e aponta o seu potencial papel no exercício da função judicial; ademais, faz um breve exame histórico da pessoa virtuosa na vida pública. Na terceira parte, procede a uma comparação entre os resultados do exame do virtuoso na vida pública e os critérios utilizados para a nomeação dos *Justices* da Suprema Corte estadunidense desde o início dos anos de 1980, de maneira a pôr em

¹²⁸ Ibidem, p. 23 (tradução livre).

¹²⁹ Cf. ibidem, p. 26-27.

¹³⁰ ARAUJO, Robert J. Moral issues and the virtuous judge: reflections on the nomination and confirmation of Supreme Court Justices, op. cit.

¹³¹ Cf. ibidem, p. 313.

evidência que, nesse ínterim, os parâmetros adotados foram exclusivamente políticos. Por último, o autor procura mostrar – ilustrando-as com base num caso real – como as virtudes da justiça, da prudência, da coragem e da sabedoria podem proporcionar os meios para que os juízes da Suprema Corte norte-americana julguem com propriedade e adequadamente os casos que lhes sejam submetidos ¹³². Por motivo de brevidade e para cingir-se apenas ao tema do presente trabalho, expõem-se aqui somente os aspectos gerais do que Araujo escreve na segunda parte e as excelentes reflexões postas na conclusão do seu artigo. A lúcida modulação que, na segunda parte, ele faz das virtudes cardeais para a função jurisdicional serão objeto de comentário no Capítulo III.

Quando trata dos benefícios das virtudes à prestação jurisdicional, o autor inicia recordando que a ciência jurídica e a jurisprudência estadunidenses privilegiam tanto a discussão sobre os direitos e liberdades individuais – especialmente o direito à privacidade – que acabam retratando, na prática, o cidadão como um ser insular, desvinculado da sociedade política. Em face disso, sugere que se o foco do Direito se voltar para a prática das virtudes por parte dos atores jurídicos – dentre os quais se destacam os juízes – e para a promoção da ética das virtudes, essa distorção tenderá a corrigir-se, uma vez que as virtudes têm o condão de conferir aos indivíduos o senso de alteridade e de dependência recíproca que fortalecem a vida comunitária ¹³³. No que diz respeito particularmente ao magistrado, Araujo assevera que o juiz virtuoso intenta alcançar continuamente soluções pacificadoras para as disputas entre os cidadãos ¹³⁴. Lembra que, normalmente, se apontam a paciência, a inteligência, a integridade, a equidade e a abertura de mente como os atributos morais que fazem do julgador um juiz virtuoso ¹³⁵; e afirma que, por meio destas qualidades, “se evita até mesmo a mais mínima suspeita de parcialidade a favor ou contra alguma das partes”, de modo que o “juiz está apto a ver não só um modo de resolver o caso, mas o melhor modo de fazê-lo, reconciliando o conflito e buscando o fim justo” ¹³⁶.

Ao concluir o seu trabalho, Araujo explicita o fato de que, ao decidir uma contenda, o juiz tem o dever de administrar justiça não só às partes processuais, mas

¹³² Cf. *ibidem*, loc. cit.

¹³³ Cf. *ibidem*, p. 319.

¹³⁴ Cf. *ibidem*, p. 323.

¹³⁵ Cf. *ibidem*, p. 325.

¹³⁶ *Ibidem*, loc. cit. (tradução livre).

também à sociedade como um todo, pois “ao julgar um caso e resolver um conflito entre as partes, o juiz também estabelece um precedente ou realiza uma interpretação que tem um efeito importante sobre casos futuros e sobre [...] advogados e outros juízes”¹³⁷. E se esse juiz for virtuoso, o seu legado será socialmente benéfico¹³⁸. No tocante aos candidatos ao exercício da judicatura, alega-se ser mais importante averiguar se eles são pessoas que tratarão com cortesia e respeito todos os seus jurisdicionados do que inquirir acerca das teorias jurídicas a que aderem ou sobre como decidiriam determinados casos¹³⁹. A cortesia e o respeito judiciais demonstram a posse do conjunto de virtudes morais do pretendente; Araujo diz que a falta dessas qualidades compromete a adequada administração de justiça, ainda que a presença delas “revele muito pouco sobre como um [futuro] juiz decidirá um caso específico. No entanto, indicam o tipo de pessoa que ele é e o melhor modo de se chegar a uma solução justa tanto para os indivíduos como para o bem público”¹⁴⁰.

O trabalho “Virtudes judiciales. Sobre la selección y formación de los jueces en el Estado de Derecho” é uma reelaboração de uma conferência pronunciada por Manuel Atienza em 1997¹⁴¹. Nesse texto, o autor centra o seu discurso principalmente no âmbito da Espanha, onde, após a promulgação da Constituição de 1978, o Poder Judiciário adquiriu mais atribuições, de maneira que os juízes espanhóis passaram a ter um maior protagonismo no cenário político-social do seu país. Em decorrência disso, depararam com um problema novo: qual é o modelo de juiz a seguir? Atienza menciona alguns modelos propostos por diferentes teorias jurídicas: o juiz formalista, que encara o Direito como um sistema fechado e que, portanto se ocupa em descobrir o conteúdo das normas jurídicas e aplicá-las; o juiz realista, que enxerga o ordenamento jurídico como um sistema indeterminado e, por isto, aberto, o que o leva a adotar não uma postura de mero hermeneuta e aplicador das normas, mas de criador delas; o juiz moderadamente realista, que entende ser o Direito um sistema aberto, mas que mescla “zonas de clareza” – em que basta descobrir e aplicar as normas postas – com “zonas de penumbra” – em que é precisa

¹³⁷ Ibidem, p. 337 (tradução livre).

¹³⁸ Cf. ibidem, loc. cit.

¹³⁹ Cf. ibidem, loc. cit.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 338 (tradução livre).

¹⁴¹ Cf. ATIENZA, Manuel. Virtudes judiciales. Sobre la selección y formación de los jueces en el Estado de Derecho. In: IDEM. **Cuestiones judiciales**. México: Fontamara, 2004, p. 119-150.

uma atividade jurídica criadora; o modelo dworkiniano ideal do juiz “Hércules”, que, perante a convicção de que o Direito é permeável a questões econômicas, políticas e éticas, tem de dominar toda a cultura jurídica, presente e pretérita, do local onde atua, além dos conteúdos atinentes a todas as áreas do conhecimento que exercem influxo sobre o ordenamento jurídico, de maneira a organizar todos esses dados – graças a um engenho sobre-humano – para então descobrir a única resposta correta de cada caso concreto; e o juiz “Hermes”, proposto por François Ost, que seria o modelo mais adequado à configuração contemporânea do Direito, num mundo pós-moderno repleto de informações e de atores sociais com o mesmo grau de protagonismo, em que a tarefa do decisor jurídico consistiria primordialmente numa pouca clara mediação e circulação das informações veiculadas¹⁴². Oferecido este elenco, afirma Atienza:

Em suma, parece que a situação de incerteza teórica corresponde a uma notável falta de acordo entre os juízes – entre os juízes espanhóis – com relação a aspectos fundamentais da sua prática, como o alcance do ativismo judicial, os limites dentro dos quais deve desenvolver-se a interpretação das leis e da Constituição, a possibilidade de utilizarem argumentos morais, políticos etc.¹⁴³

Atienza faz notar que a sociedade espanhola hodierna apresenta um intenso grau de pluralismo ético-cultural, de modo a assumir uma configuração altamente complexa. Nessa conjuntura, tem-se uma ideia muito pouco clara de como deveria ser um bom cidadão, o que ocasiona, em boa medida, que seja difícil saber o que é ser um bom juiz¹⁴⁴. Contudo, é necessário “contar com um consenso mínimo sobre algumas questões básicas [...] para que a complexidade ou o pluralismo não degenerem em caos”¹⁴⁵. E esse consenso talvez se faça mais necessário na judicatura do que em qualquer outro segmento da sociedade espanhola, pois “sem uma prática constante e (relativamente) uniforme na aplicação das normas por parte dos juízes, não teria cabimento sequer falar de sistema

¹⁴² Cf. *ibidem*, p.119-132.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 133 (tradução livre).

¹⁴⁴ Cf. *ibidem*, loc. cit.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 134 (tradução livre).

jurídico”¹⁴⁶. Por isso, urge encontrar certas características que constituem o bom juiz, porque, do contrário, “não se conseguiria atingir os fins do Direito”¹⁴⁷.

Assim sendo, o professor da Universidade de Alicante sustenta duas soluções complementares para a consecução desse consenso mínimo que permite que o Direito seja um sistema viável, isto é, previsível em algum grau: (1) a imposição do Direito objetivo de que os juízes estejam vinculados às normas constitucionais e, particularmente, aos direitos fundamentais dos indivíduos – o que não resolve de todo a questão, uma vez que, principalmente nos casos de difícil julgamento, as respostas jurídicas decorrem inevitavelmente de algum dos variados posicionamentos éticos e políticos cultivados pelos juízes, e que são congruentes com a Constituição¹⁴⁸; (2) uma via que “busca o consenso não em certos valores comuns aos juízes, mas em certas virtudes judiciais, em certos traços de caráter que os juízes deveriam possuir e que talvez já possuam”¹⁴⁹.

No tocante às virtudes judiciais, a proposta de Atienza é a de que estas sejam para os juízes aquilo que as virtudes públicas são para os cidadãos e, além disso, que sejam identificadas no juiz enquanto órgão público, mas não enquanto indivíduo¹⁵⁰. Ainda que opere este recorte, o autor esclarece que as virtudes do juiz não se restringem ao comportamento não sancionável pelo Direito disciplinar da magistratura, ao mero cumprimento das normas jurídicas relativas ao seu desempenho funcional, mas que “são justamente os traços de caráter que se formam através do exercício da profissão, se se tem certa disposição para isso”¹⁵¹.

Segundo Atienza, já existe um consenso sobre quais são as virtudes de um bom juiz, independentemente da sua ideologia política e da sua concepção moral. Como exemplos, menciona as virtudes excogitadas por Neil MacCormick para que os juízes motivem as suas decisões de modo adequado: capacidade argumentativa, conhecimento do Direito vigente, bom juízo, perspicácia, prudência, amplitude de visão, senso de justiça, humanidade, compaixão e valentia. E – pautado pela definição aristotélica de temperança

¹⁴⁶ Ibidem, loc. cit. (tradução livre).

¹⁴⁷ Ibidem, p. 135 (tradução livre).

¹⁴⁸ Cf. ibidem, loc. cit.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 135-136 (tradução livre).

¹⁵⁰ Cf. ibidem, p. 137.

¹⁵¹ Ibidem, p. 138 (tradução livre).

expressa na *Retórica*, I, 9, 15 – acrescenta a estas a autorrestricção, que é a virtude da temperança modulada à função jurisdicional e que consiste no seguinte:

[É] a qualidade que deve dispor o juiz a usar moderadamente o – extraordinário – poder de que está investido, a considerar que os limites de exercício desse poder não são unicamente aqueles estabelecidos pelas normas, a esforçar-se por não impor aos outros as suas próprias opiniões, ideologias etc.¹⁵²

Seria preciso descobrir um meio propício para avaliar todas estas virtudes judiciais. De pronto, Atienza descarta que essa avaliação se dê por meio de mecanismos disciplinares, considerando as etapas de seleção e de promoção dos juízes como os momentos ajustados para realizá-la¹⁵³. Admite que é uma tarefa difícil conseguir que os avaliadores ajam de forma isenta, sem valer-se das suas preferências pessoais de diversa índole como critério valorativo, mas, ainda assim, parece-lhe oportuno “elaborar um possível sistema [de avaliação] que elimine – ou, ao menos, minimize – esses inconvenientes”¹⁵⁴.

A seguir, sob a alegação de que parece razoável que os candidatos a juiz e os juízes em exercício que aspiram a promover-se na carreira possam espelhar-se em juízes exemplares a fim de estimular-se ao desenvolvimento das virtudes, o autor aponta a utilização de alguns recursos. Sem maiores explicações, assinala que acredita que o ensino das virtudes judiciais e o cinema podem exercer um papel importante para incutir virtudes judiciais nessas pessoas¹⁵⁵; mas a ferramenta que mais enfatiza e detalha é a literatura. Concretamente, diz que pode ser interessante para esta finalidade “mostrar as analogias existentes entre a interpretação de uma obra literária e a de um texto jurídico” e “entre os esquemas narrativos presentes na literatura e nos antecedentes fáticos das sentenças”¹⁵⁶; de modo especial, afirma que é possível “mostrar de que maneira a literatura pode ser de

¹⁵² Ibidem, p. 140 (tradução livre).

¹⁵³ Cf. ibidem, p. 142.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 143 (tradução livre).

¹⁵⁵ Cf. ibidem, p. 144.

¹⁵⁶ Ibidem, loc. cit. (tradução livre).

utilidade na justificação das decisões judiciais, isto é, de que forma pode contribuir para a formação do caráter que se necessitaria ter para ser um bom juiz”¹⁵⁷.

Por fim, propugna que se incluam tanto no temário dos concursos de ingresso na magistratura como nos cursos de formação para juízes as disciplinas que compõem o núcleo da teoria contemporânea do Direito, como aquelas que tratam dos problemas da interpretação, da argumentação e da ética jurídicas¹⁵⁸.

No seu artigo “La literatura y el cine como herramientas para la formación ética de los jueces”, o professor Carlos Ríos expõe os pressupostos teóricos da sua experiência como formador de juízes e funcionários judiciários na escola judicial do Instituto de la Judicatura Federal do México¹⁵⁹.

O programa de formação elaborado por Ríos visa articular toda a teoria jurídica ensinada na escola judicial do México sobre a base dos valores da Constituição desse país por meio dos recursos ofertados pela literatura¹⁶⁰. Concretamente, trata-se de suscitar nos juízes, através do canal literário, um conjunto de atitudes axiológicas, que Ríos entende não como virtudes morais, isto é, que digam respeito à privacidade dos julgadores, mas como virtudes epistêmicas funcionais à identificação das normas relevantes para a resolução dos casos concretos e para o conhecimento das situações reais em que se dão as controvérsias jurídicas¹⁶¹.

O referido programa formativo assenta-se em três convicções: (1) os instrumentos técnicos, doutrinários e jurisprudenciais são indispensáveis para a boa administração da justiça, mas não são suficientes para que esta esteja de acordo com os valores e princípios constitucionais dos atuais Estados de Direito¹⁶²; (2) os juízes os e

¹⁵⁷ Ibidem, p. 144-145 (tradução livre).

¹⁵⁸ Cf. ibidem, p. 147.

¹⁵⁹ RÍOS, Carlos. La literatura y el cine como herramientas para la formación ética de los jueces. **Isonomía** 22 (2005), p. 207-219.

¹⁶⁰ Cf. ibidem, p. 207 e 209.

¹⁶¹ Cf. ibidem, p. 208, nota 4.

¹⁶² Cf. ibidem, p. 207.

funcionários jurisdicionais têm de atuar dentro do espaço axiológico proporcionado pelo cerne da justificação ético-política do Estado constitucional de Direito, qual seja, o dos direitos das pessoas, que – segundo Luigi Ferrajoli – se concretizam na democracia, na paz e na tutela do mais fraco em sentido político, econômico e social ¹⁶³; e (3) os modelos de ética judicial têm de construir-se necessariamente “com base no pressuposto fundamental do pluralismo das sociedades contemporâneas e da impossibilidade de propor-se a ética como um modelo de vida boa” ¹⁶⁴.

Apesar do que afirma na sua terceira convicção, este autor alega que a ética de Aristóteles – que, precisamente, é concebida como uma doutrina da vida boa, da *eudaimonia* – não deve ser descartada, mas passar por determinadas matizações. Para tanto, Ríos vale-se do pensamento moral de dois autores contemporâneos: Carlos Thiebaut e Adela Cortina. Segundo Thiebaut, é preciso usar os conceitos aristotélicos sem comprometer-se com a sua antropologia, do seguinte modo: tomar as virtudes, sim, como disposições adquiridas livremente e como termo médio estabelecido discursivamente pela prudência, mas – diferentemente do que preconizava o Estagirita – pautados não pelo que é bom em geral para o homem, mas pelo que é bom para cada um, que se discerne por meio de uma reflexividade pessoal e particular – no caso da judicatura, o “bom para cada um” ganha a forma daquilo que é bom para a prática jurisdicional ¹⁶⁵. De acordo com Cortina, na atualidade dos âmbitos profissionais, há que adotar as éticas aplicadas, cujas obrigações morais derivam da racionalidade interna das práticas (das suas metas inerentes), e não das preferências pessoais daqueles que se comprometem com elas, que devem procurar adquirir os princípios, valores e virtudes peculiares que tornam efetivas essas práticas profissionais ¹⁶⁶.

Desse modo, Carlos Ríos segue Ferrajoli novamente e assinala estas virtudes judiciais: (1) tolerância para com as razões controversas; (2) a atenção e o controle sobre todas as hipóteses e as contra-hipóteses em conflito; (3) a imparcialidade perante a contenda; (4) a prudência; (5) o equilíbrio; (6) a ponderação; e (7) a dúvida como hábito

¹⁶³ Cf. *ibidem*, p. 215-216.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 210 (tradução livre).

¹⁶⁵ Cf. *ibidem*, p. 212-213.

¹⁶⁶ Cf. *ibidem*, p. 214.

profissional e como estilo intelectual ¹⁶⁷. O que parece difícil – senão inviável – é o exercício da atenção e do controle por parte do juiz sobre as razões aduzidas pelas partes de um processo judicial sem que a sua vontade esteja aperfeiçoada pela justiça e a sua afetividade aquilatada pela fortaleza e pela temperança, que são as três virtudes fundamentais de índole moral – e não epistêmica, dianoética ou intelectual – preconizadas por Aristóteles.

A literatura poderia ser “uma ferramenta para o treinamento nestas capacidades e para a aquisição das virtudes intelectuais” porque tem o condão de “alargar a nossa sensibilidade moral” ¹⁶⁸. Isto acontece porque ela é capaz de gerar empatia entre o leitor e as personagens literárias, as quais lhe transmitem mais facilmente uma série de conteúdos filosóficos dificilmente captáveis em tratados de filosofia ¹⁶⁹.

Ao final do texto, Ríos relata a sua experiência docente na escola judicial mexicana, que, até o momento da redação do artigo que se resenha, consistiu na projeção e discussão de dois filmes que abordam temas costumeiros aos juízes, mas que são capazes de suscitar neles questionamentos morais com os quais normalmente não se enfrentam: a finalidade das penas e as pré-compreensões no contexto do processo penal ¹⁷⁰.

3. Ética profissional e virtudes judiciais

Dentre os seus vários trabalhos sobre as virtudes do juiz, Amalia Amaya ocupa-se do tratamento das virtudes judiciais dentro do campo de estudos da ética judicial em “Virtudes y filosofía del derecho” ¹⁷¹. Aí, esta autora esclarece que a ética judicial é uma ramificação da ética jurídica, que, por sua vez, se situa dentro da ética profissional, a qual é um desmembramento da ética aplicada ¹⁷².

Habitualmente, a ética judicial é exposta por meio de uma abordagem ético-teórica de corte consequencialista ou deontologista. O que Amaya faz no referido trabalho

¹⁶⁷ Cf. *ibidem*, p. 216-217.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 217-218 (tradução livre).

¹⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 218-219.

¹⁷⁰ Cf. *ibidem*, p. 219.

¹⁷¹ AMAYA, Amalia. *Virtudes y filosofía del derecho*, op. cit.

¹⁷² Cf. *ibidem*, p. 30.

é explicá-la sob uma perspectiva da ética das virtudes, também chamada abordagem aretaica da ética judicial ¹⁷³.

A autora distingue três maneiras de conceber-se as virtudes dentro da ética profissional. A primeira é chamada proposta “divisionista”, na qual se entenderia que as virtudes requeridas para o correto desempenho de uma determinada profissão compõem uma moralidade separada da moralidade geral ou pessoal do indivíduo que exerce essa profissão; ademais, segundo essa proposta, as virtudes da esfera profissional poderiam ser incompatíveis com as virtudes do âmbito geral. A segunda proposta é dita “aditiva”, na qual também se conceberia dois domínios diferentes de moralidade – o profissional e o geral –, mas em que, diferentemente da primeira proposta, não haveria choque entre as virtudes de ambos os domínios. A proposta apresentada por Amaya é denominada “especificacionista”; nela, as virtudes profissionais especificam o que significa ser uma boa pessoa num contexto profissional particular. Assim, as virtudes profissionais coincidem com as virtudes gerais, sendo, porém, moduladas à realização de uma determinada profissão; isto ocorre porque, na sua generalidade, essas virtudes são incapazes de guiar adequadamente a ação profissional. Desse modo, existe uma integração de especificidade entre as virtudes gerais e as profissionais ¹⁷⁴.

De acordo com a proposta “especificacionista”, as virtudes que um juiz deve ter dependerão da ideia que se tenha da função judicial – por exemplo, uma visão formalista, em que se entende que o juiz deve ater-se ao Direito posto de maneira estrita, ou, pelo contrário, um olhar que aprecie o ativismo judicial, isto é, uma criatividade vivaz em face das regras e princípios positivados. Independentemente da ideia da função judicial que se albergue, a autora menciona algumas virtudes imprescindíveis para o desempenho da função judicial. Aponta que é preciso que o julgador esteja equipado de virtudes morais (como a honestidade, a imparcialidade, a coragem, a temperança, a magnanimidade e, sobretudo, a justiça) e de virtudes intelectuais ou epistêmicas (como a abertura de mente, a humildade intelectual, a autonomia intelectual, a perseverança e, de modo especial, a sabedoria prática) ¹⁷⁵. Além destas, também se assinalam a virtude da integridade ou fidelidade ao Direito – consistente em que o juiz delibere e decida a partir das normas

¹⁷³ Cf. *ibidem*, p. 30-31.

¹⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 32-33.

¹⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 34-36.

substantivas e adjetivas que estruturam e limitam o processo judicial – e as virtudes institucionais, que são aqueles traços de caráter que favorecem o trabalho colegiado, como a capacidade de gerar consenso e as qualidades do bom comunicador ¹⁷⁶.

Por fim, Amaya assevera que as virtudes judiciais são não só desejáveis, mas necessárias para que o juiz possa discernir se o caso que tem entre mãos é fácil – aqueles que requerem apenas a aplicação de regras circunstanciadas – ou difícil – os que reclamam a ponderação de pretensões que invocam princípios jurídicos, na forma de bens públicos ou de direitos fundamentais –, para que julgue adequadamente os dilemas morais que a situação concreta possa representar e também para que o julgador fundamente bem as suas decisões, o que é um requisito indispensável do funcionamento efetivo do Estado de Direito ¹⁷⁷.

4. Virtudes judiciais e interpretação-aplicação do Direito

Claudio Michelin, professor brasileiro na Universidade de Edimburgo, Escócia, escreveu um trabalho muito profícuo sobre a sabedoria prática (ou prudência) nas decisões jurídicas ¹⁷⁸. Nele, o autor procura compreender certos aspectos da relação entre as virtudes morais e intelectuais, por um lado, e, por outro, a aplicação do Direito por parte de funcionários públicos, dentre os quais se destacam os juízes; mais especificamente, trata da imbricação entre a virtude da prudência e a tarefa da decisão jurídica. Este intento desenvolve-se no âmbito de uma das possíveis conexões entre as virtudes e o Direito, a saber, a da tese de que as pessoas encarregadas de decidir juridicamente só podem realizar esta função de forma adequada se possuem determinadas virtudes, tese que supostamente contradiz a ideia predominante nas teorias política e jurídica contemporâneas de que as sociedades devem ser governadas pelo Direito e não pelos homens, a qual tem como uma das suas implicações principais a pretensão de alcançar o máximo de objetividade nas decisões jurídicas e, conseqüentemente, o empenho de controlar ao máximo a subjetividade dos decisores públicos por meio de métodos e procedimentos formais. Em face disto, Michelin procura mostrar que a divisão que hoje se concebe entre a subjetividade e a objetividade é simplificada em demasia, e, como contrapartida, almeja

¹⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 36.

¹⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 36-37.

¹⁷⁸ Cf. MICHELON, Claudio. *Practical wisdom in legal decision-making*, op. cit., p. 29-49.

proporcionar uma concepção alternativa do binômio subjetividade-objetividade que dê espaço a uma teoria da sabedoria prática no âmbito do governo do Direito ¹⁷⁹.

O itinerário escolhido pelo autor para a sua exposição compõe-se de cinco etapas. Na primeira, ele afirma qual é, segundo o seu parecer, a conexão mais fundamental entre as virtudes e as decisões jurídicas, proporcionando explicações para essa opção. A seguir, a partir de uma remodelação da maneira como se concebe atualmente o binômio subjetividade-objetividade, trata do medo à subjetividade nas decisões jurídicas tomadas por funcionários públicos, que é o maior obstáculo que se alega para a conferição às virtudes – e à sabedoria prática de modo particular – de um papel principal nas decisões realizadas com base no Direito. Em terceiro lugar, posiciona-se num patamar acima do da esfera propriamente jurídica para mostrar que o aspecto “perceptivo” da virtude da prudência faz que a subjetividade de toda pessoa que é chamada a decidir não só pode como deve ingerir-se em todas as modalidades de tomada de decisão prática. O quarto estágio da argumentação do autor consiste em explicitar que algumas virtudes morais são condições necessárias para que alguém adquira as virtudes intelectuais – no mínimo, a da prudência –, o que coincide, ao menos tematicamente, com o núcleo deste trabalho sobre a interdependência das virtudes na função judicial, e que, por isto, será objeto de exame detido mais adiante. Por fim, na quinta etapa do seu artigo, Michelon retorna à esfera do Direito a fim de cotejar a sua concepção acerca da necessidade da posse da virtude da sabedoria prática para uma decisão jurídica apropriada com outra concepção incompatível com a dele – nomeadamente a sustentada por Neil MacCormick e Klaus Günther, a saber, a de que a prudência deve reduzir-se a procedimentos racionais e a técnicas de informação concentrada, guiados pela ideia da imparcialidade do decisor ¹⁸⁰ –, para daí concluir o escrito com a indicação de algumas peculiaridades do emprego da sabedoria prática em diversos contextos de tomada de decisões jurídicas ¹⁸¹.

¹⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 29-31.

¹⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 47.

¹⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 31.

Num artigo erudito, profundo e bem alinhavado, o professor chileno Cristóbal Orrego trata lateralmente das virtudes judiciais dentro de uma perspectiva essencialmente idêntica à de Claudio Michelon¹⁸². Em síntese, Orrego defende a tese de que o Direito é objetivo à medida que os juízes que o interpretam e aplicam procurem ordenar a sua subjetividade aos fins estabelecidos no próprio Direito, que é um objeto cultural de raízes naturais¹⁸³. Em outras palavras, o Direito é construído para ser uma medida comum para os membros da sociedade política, mas essa medida comum só se torna real por meio dos juízes, que, inevitavelmente projetam a sua subjetividade sobre o Direito; daí a necessidade imperiosa de que essa subjetividade judicial não distorça o Direito estabelecido, mas, pelo contrário, esteja conformada de tal modo que reflita e plasme na vida social essa medida comum que o Direito pretende ser¹⁸⁴. Quando se diz que uma pessoa é “objetiva”, quer-se significar que “os seus juízos e raciocínios não se desviam da realidade por causa das suas paixões, dos seus interesses ou da sua má vontade”¹⁸⁵. É esse tipo de objetividade que se espera dos juízes; pelo fato de ser uma pessoa humana, não é razoável conceber um juiz desprovido de pré-compreensões, de desejos, de preferências etc., que são os elementos que compõem a sua subjetividade. Por isto, “ser objetivo é um modo de ser da subjetividade humana”¹⁸⁶.

Ademais, Orrego esclarece que as realidades técnicas associadas ao Direito – como as leis escritas, a jurisprudência existente, os meios materiais e administrativos destinados ao funcionamento da organização judiciária etc. – são apenas “objetivações empíricas da sua [do Direito] realidade racional”, porque “[a] objetividade própria do Direito pertence à ordem que a razão humana constitui para dirigir as ações humanas voluntárias para um fim [social] comum”, de modo que essa objetividade jurídica originária, instalada na razão humana, só se contrapõe à “subjetividade de uma vontade arbitrária”, mas não à subjetividade “entendida como ser mental de pessoas singulares”, que, na verdade, é pressuposto da objetividade racional do Direito na medida em que é

¹⁸² ORREGO SÁNCHEZ, Cristóbal. La objetividad del Derecho como función de la subjetividad/objetividad del juez. *Revista de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso* (2009) XXXIII, p. 599-619.

¹⁸³ Cf. *ibidem*, p. 602.

¹⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 609.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 610 (tradução livre).

¹⁸⁶ *Ibidem*, loc. cit. (tradução livre).

“constitutiva da ordenação racional”¹⁸⁷. Por isto, o exercício da judicatura “passa a ser a atividade constitutiva do Direito objetivo na sua máxima realização”¹⁸⁸.

Assentadas estas bases, o autor continua o seu argumento considerando que a “atividade julgadora depende inteiramente de que os juizes em geral sejam, mais que técnicos da aplicação de regras, verdadeiros virtuosos da decisão correta”¹⁸⁹. E pontua esta consideração afirmando que um juiz justo é aquele que atua tanto em conformidade com a justiça estipulada na legislação como nas virtudes especulativas e morais que tem de possuir para lidar adequadamente com as matérias de que trata e com as pessoas a que as suas decisões se destinam: imparcialidade, sujeição às leis, independência, clareza de critérios éticos sobre cada assunto etc.¹⁹⁰.

5. Virtudes judiciais e justificação das decisões jurídicas

No primeiro parágrafo do seu artigo *The Role of Virtue in Legal Justification*, a professora espanhola Amalia Amaya enuncia o propósito desse seu escrito: “[E]xplorar a possibilidade de desenvolver uma teoria da virtude acerca da justificação jurídica que enfatize precipuamente as virtudes, em vez das regras ou das consequências”¹⁹¹. A seguir, expõe os tópicos que aborda: (1) diferentes teorias da justificação jurídica à luz do papel que atribuem à virtude; (2) a problematicidade da ideia de que a justificação jurídica exige a combinação tanto de conceitos virtuosos como de não virtuosos – o que caracterizaria uma versão débil da teoria da virtude acerca da justificação jurídica; (3) a proposta de uma teoria forte da justificação jurídica pautada na virtude, cujo lema é “uma decisão jurídica está justificada se, e somente se, é tomada por um decisor jurídico virtuoso em determinadas circunstâncias”; (4) objeções que se podem suscitar à sua proposta; (5) a sua proposta de teoria da virtude acerca da justificação jurídica baseia-se na concepção aristotélica de razão prática, que proporciona uma perspectiva diferente sobre como entender o papel da razão no Direito¹⁹².

¹⁸⁷ Ibidem, p. 614 (tradução livre).

¹⁸⁸ Ibidem, loc. cit. (tradução livre).

¹⁸⁹ Ibidem, loc. cit. (tradução livre).

¹⁹⁰ Cf. ibidem, loc. cit.

¹⁹¹ AMAYA, Amalia. *The role of virtue in legal justification*, op. cit, p. 51 (tradução livre).

¹⁹² Cf. ibidem, loc. cit.

A tese principal defendida por Amaya é que a justificação das decisões jurídicas deve ter como critério central as virtudes. Concretamente, uma decisão jurídica está justificada quando o decisor que a profere age tal como um decisor virtuoso agiria se se encontrasse no seu lugar. Em outras palavras, para que uma decisão jurídica esteja justificada, não é preciso que seja tomada por um decisor virtuoso; basta que seja tomada da mesma forma que este o faria. Assim, poderia dar-se o caso de uma decisão jurídica estar justificada ainda que tenha sido tomada por um decisor vicioso, contanto que, naquelas circunstâncias, este tenha agido como um decisor virtuoso teria agido. Este modo de definir a justificação das decisões jurídicas é denominada *contrafactual* por Amaya, precisamente porque, no fundo, pode contrariar os fatos; com efeito, o fato é que a decisão dada está justificada, de modo que se supõe que foi tomada por uma pessoa virtuosa; mas, na verdade, pode ter sido ditada por uma pessoa viciosa, que, no entanto, naquele contexto determinado, agiu como se virtuosa fosse. Em suma, nessa versão *contrafactual*, o autor da decisão justificada pode agir tanto a partir das virtudes que realmente possui como agir de acordo com as virtudes que não possui; em ambos os casos, a decisão está justificada¹⁹³. Ademais, a autora admite que é melhor contar com decisores jurídicos que não só emitam decisões corretas, mas que também sejam movidos por razões virtuosas – ainda que esta afirmação não comprometa a validade da sua tese¹⁹⁴.

Amaya também identifica outra proposta precipuamente aretaica da justificação das decisões jurídicas, a que chama versão causal. Enuncia-a assim: “Uma decisão jurídica está justificada se, e somente se, foi tomada por um decisor jurídico virtuoso”¹⁹⁵. Segundo esta proposta, uma decisão jurídica proferida por uma pessoa viciosa pode até coincidir com aquela que alguém virtuoso teria ditado sob as mesmas circunstâncias, mas não estaria justificada, uma vez que foi tomada apenas *de acordo* com as virtudes, mas não *a partir* delas. Amaya discorda desta versão, porque ela não é capaz de diferenciar as condições sob as quais uma decisão se justifica das condições sob as quais se encontra o seu decisor. Por isso, a versão causal comete o erro de submeter a justificação de uma decisão jurídica ao processo psicológico pelo qual ela é expedida¹⁹⁶.

¹⁹³ Cf. *ibidem*, p. 56-57.

¹⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 57.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 56 (tradução livre).

¹⁹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 57.

A jurista espanhola arrola apenas um defensor da versão aretaica causal: Lawrence B. Solum, pelo que expôs no seu artigo *Virtue Jurisprudence. A Virtue-Centred Theory of Judging*. Este é o já mencionado autor norte-americano que cunhou a expressão “jurisprudência da virtude” (*virtue jurisprudence*) e que é o pioneiro no desenvolvimento de temas da teoria do Direito com base na ética das virtudes, o que também é reconhecido por Amaya ¹⁹⁷. No entanto, como veremos, a interpretação das palavras de Solum que levam Amaya a entender que ele adere a essa versão causal é claramente discutível. Escreve Solum:

Nos casos em que o juiz não age a partir da virtude, mas a partir de motivos viciosos – como a corrupção, a indiferença voluntária em relação ao Direito ou o preconceito –, uma decisão discricionária *pode ser* juridicamente incorreta – inclusive se o mesmíssimo resultado fosse aceitável no caso de a decisão ter sido tomada por um juiz virtuoso ¹⁹⁸.

O destaque efetuado na passagem acima – *pode ser* – tem o seu propósito. Observe-se que Solum não afirma que a decisão tomada por um juiz imbuído de motivações viciosas *é* necessariamente incorreta do ponto de vista jurídico, mas que esta *pode ser* juridicamente incorreta. Se este autor defendesse a versão que Amaya denomina causal, ele teria de dizer forçosamente que a referida decisão *é* juridicamente incorreta. Mas como afirma que a referida decisão *pode ser* juridicamente incorreta – e, por conseguinte, juridicamente correta também –, fica claro que Solum não adere à ideia de que “uma decisão jurídica está justificada *se, e somente se*, foi tomada por um decisor jurídico virtuoso”. E como Amaya aponta somente este autor como proponente da versão causal, é possível que esta versão simplesmente não seja sustentada por ninguém.

Com efeito, num trecho anterior do seu artigo, o autor norte-americano consigna:

Introduz-se a distinção entre decisões virtuosas e corretas para diferenciar uma decisão plenamente virtuosa (tomada por um juiz virtuoso que age a partir das virtudes) de uma decisão meramente correta (tomada pelas

¹⁹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 51, nota 1.

¹⁹⁸ SOLUM, Lawrence B. *Virtue jurisprudence. A virtue-centred theory of judging*, op. cit., p. 204 (tradução livre). Acrescentou-se a ênfase.

razões erradas). Para ser juridicamente correta, uma decisão precisa apenas ser uma decisão que um juiz virtuoso teria tomado sob as mesmas circunstâncias. Portanto, uma decisão juridicamente correta poderia ser tomada por razões viciosas. Por exemplo, um juiz corrupto poderia aceitar um suborno para proferir a mesma decisão que um juiz virtuoso teria tomado ¹⁹⁹.

Este excerto também é referido por Amaya, que o menciona antes da passagem anteriormente citada, para assim apontar uma suposta contradição por parte de Solum ²⁰⁰. E o seu conteúdo certamente corresponde ao que ela denomina – e defende – versão contrafactual da abordagem aretaica da justificação das decisões jurídicas.

Desse modo, parece não restar dúvidas de que Lawrence B. Solum é partidário da tese de que uma decisão jurídica está justificada se é tomada ao modo de um juiz virtuoso, independentemente de se o seu decisor ser efetivamente virtuoso ou não.

Sendo assim, pelo menos uma pergunta ainda fica no ar: por que, na primeira passagem citada do seu escrito, Solum afirma que uma decisão tomada por um juiz vicioso pode ser juridicamente incorreta até mesmo se apresenta um resultado idêntico ao de uma decisão que fosse tomada por um juiz virtuoso nas mesmas circunstâncias? Se o resultado de ambas as decisões fosse o mesmo, certamente a incorreção da decisão não residiria nesse resultado. Então, onde se localizaria a incorreção? Aqui, entende-se que essa incorreção é uma propriedade da fundamentação da decisão jurídica; mas não é possível afirmá-lo com certeza. Vejamos por quê.

Costuma-se entender que uma decisão jurídica possui um *resultado* (que a torna *correta* ou *incorreta*) e uma *fundamentação*, *explicação*, *motivação* ou *justificação* (que faz dela *justificada* ou *injustificada*).

Há uma passagem do artigo de Solum que se está a estudar em que este autor se vale claramente da diferença entre resultado e fundamentação da decisão jurídica. Ei-la:

Com efeito, uma descrição [da teoria do julgamento] centrada nas virtudes permite-nos considerar o fato de que as *explicações* ou *justificações* das decisões jurídicas desempenham mais de um papel. Em alguns casos, quando um juiz explica uma decisão, a intenção é revelar as bases e o raciocínio que o conduziram de premissas aceitas acerca do

¹⁹⁹ Ibidem, p. 198, nota 66.

²⁰⁰ Cf. AMAYA, Amalia. The role of virtue in legal justification, op. cit., p. 57 e nota 17.

Direito e acerca dos fatos até alguma conclusão sobre algo que é juridicamente *correto* ²⁰¹.

É evidente que, ao falar das “explicações ou justificações das decisões jurídicas”, Solum refere-se ao trabalho do decisor de fundamentar o resultado a que chegou. No entanto, o cotejo desta passagem com o primeiro trecho do seu artigo transcrito acima mostra que este autor não é coerente quanto à terminologia que emprega, pois, no primeiro trecho a que se alude, afirma que “uma decisão discricionária [realizada por um juiz vicioso] pode ser juridicamente *incorreta* – inclusive se o mesmíssimo *resultado* fosse aceitável no caso de a decisão ter sido tomada por um juiz virtuoso” ²⁰². Ora, neste fragmento, a decisão pode ser incorreta não em decorrência do seu resultado, mas por causa de outro elemento dela, que parece ser a sua fundamentação. No entanto, para que se tivesse certeza disto, seria preciso, por exemplo, que, no último trecho transcrito acima, Solum tivesse dito que uma decisão discricionária levada a cabo por um juiz vicioso pode ser juridicamente *injustificada* ou *infundada*, mas não *incorreta*, que é um qualificativo que se lhe pode atribuir apenas por força do seu resultado.

Seja como for, o certo é que Amalia Amaya se equivoca ao filiar Lawrence Solum à versão aretaica da justificação das decisões jurídicas a que ela chama causal.

Por outro lado, também é certo que Amaya, ao falar de *justificação* das decisões jurídicas, refere-se apenas ao seu *resultado*, e não à sua *fundamentação*. Isto fica claro quando escreve:

Por exemplo, uma decisão jurídica que outorga indenização por danos materiais decorrentes da condução de um veículo sob a influência de álcool pode ser correta até mesmo se a própria decisão foi motivada pela aversão do juiz em relação a qualquer pessoa que ingere bebidas alcoólicas, em vez de ser motivada por uma avaliação cuidadosa dos fatos do caso e das regras aplicáveis. É claro que o juiz que toma a decisão certa por razões erradas não é digno de elogio se assim procede. De fato, um juiz que toma uma decisão com base na repugnância que sente pelo acusado merece crítica. Mas isto de modo algum implica a *incorrecção* da decisão, que pode estar muito bem *justificada* à luz das evidências

²⁰¹ SOLUM, Lawrence B. Virtue jurisprudence. A virtue-centred theory of judging, op. cit., p. 202 (tradução livre). Todas as ênfases foram acrescentadas.

²⁰² Ibidem, p. 204 (tradução livre). As duas ênfases foram acrescentadas.

disponíveis e dos princípios que regulam a indenização por danos materiais²⁰³.

Ou seja, esta autora afirma que a decisão jurídica *justificada* é a decisão jurídica *correta*, no sentido de que é adequada tanto às particularidades evidentes do caso em questão como ao Direito positivo vigente, independentemente das razões justificatórias aduzidas pelo decisor. E a tese nuclear de Amaya é que essa adequação só se dá quando o decisor jurídico age em conformidade com as virtudes, mas não necessariamente a partir delas, isto é, porque as possui²⁰⁴.

Neste mesmo sentido da relevância das virtudes judiciais para a correção das decisões jurídicas, Amalia Amaya redigiu um trabalho intitulado “Exemplarism and Judicial Virtue”²⁰⁵. Aí, esta autora argumenta que o estudo dos juízes exemplares – sejam reais ou ficcionais, isto é, criados literariamente – é crucial para incutir nas pessoas que exercem a judicatura as virtudes judiciais necessárias para uma correta tomada de decisão jurídica e também para a elaboração de uma teoria do raciocínio jurídico²⁰⁶. E isto sem prejuízo do estudo das boas decisões judiciais, que é complementar à atenção que se pode prestar aos juízes exemplares²⁰⁷.

Amaya argumenta que a especificação das virtudes judiciais pode variar, mas que esta circunstância não pode desprover a exemplaridade dos bons juízes do seu conteúdo normativo para outros juízes; ademais, a diferente forma em que uma determinada virtude judicial pode especificar-se não significa dizer que qualquer especificação dessa virtude pode ser reputada como realmente virtuosa²⁰⁸.

²⁰³ AMAYA, Amalia. The role of virtue in legal justification, op. cit., p. 57 (tradução livre). Acrescentaram-se as ênfases.

²⁰⁴ Cf. *ibidem*, p. 59.

²⁰⁵ AMAYA, Amalia. Exemplarism and judicial virtue. *Law & Literature*, 25 (2013) 3, p. 428-445.

²⁰⁶ Cf. *ibidem*, p. 429.

²⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 429-430.

²⁰⁸ Cf. *ibidem*, p. 432-433.

Segundo a autora, a emulação bem sucedida de juízes exemplares não é um processo automático, mas uma atividade guiada pela razão, em que o emulador – já imbuído de algum grau de virtude – desenvolve a sua autonomia moral e intelectual por meio de um raciocínio analógico, a fim de adaptar à sua situação pessoal, particular e concreta, o comportamento que observa no juiz virtuoso, eventualmente agindo em sentido oposto ao do seu modelo. Assim, o juiz que se pauta em juízes exemplares pode começar a possuir algumas virtudes num grau mais alto do que o atual ²⁰⁹.

Quanto à importância da exemplaridade judicial para a elaboração de uma teoria do raciocínio jurídico, Amaya sublinha que os juízes virtuosos auxiliam na tarefa de refinamento e revisão da concepção que se tem da virtude judicial, de modo a que se consiga desenvolver uma explicação mais penetrante e complexa acerca da excelência na atividade jurisdicional ²¹⁰.

Por fim, a autora destaca a importância das narrativas histórica e literária também no campo da tarefa jurisdicional, com o intuito de ampliar a gama dos juízes exemplares (ou antiexemplares) e de estimular a ânsia de emulá-los (ou não), bem como de construir versões mais ricas sobre as virtudes judiciais ²¹¹. Além disso, Amaya frisa que abrir espaço à exemplaridade na formulação teórica da função jurisdicional não é suficiente para solucionar a questão do desacordo acerca de quais são as virtudes de um bom juiz e sobre como deve ser a moralidade pública; não obstante, atribuir importância às diferentes visões sobre juízes exemplares possibilita que se adquira uma concepção mais inspiradora e aspiradora da função judicial que aquela ofertada majoritariamente na cultura jurídica atual, que privilegia apenas as competências técnicas dos julgadores ²¹².

6. A posse das virtudes judiciais como estágio culminante do aperfeiçoamento profissional do juiz

Em seu artigo “The Three Stages of Judge’s Self-Development”, o jurista polonês Mateusz Stępień propugna a tese de que o itinerário de amadurecimento pessoal

²⁰⁹ Cf. *ibidem*, p. 433-436.

²¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 436-438.

²¹¹ Cf. *ibidem*, p. 438-440.

²¹² Cf. *ibidem*, p. 440-441.

do juiz pode ser descrito como um processo de transição composto de três etapas ou estágios, correspondentes a três modelos de tomada de decisões jurídicas: (1) o formal-positivista; (2) o sensitivo (*responsive*); e (3) o aretaico. Segundo este autor, pode-se dizer que um juiz amadurecido transitou por estes três estágios, partindo do formal-positivista e chegando ao aretaico, tendo antes passado pelo sensitivo²¹³.

O seu escrito articula-se em cinco partes. Na primeira, delineia as características básicas de cada um dos referidos estágios ou modelos de decisão judicial, aludindo às suas vantagens e desvantagens. A seguir, estuda as críticas feitas ao modelo aretaico de decisão judicial e procura descobrir se as principais objeções suscitadas são passíveis de refutação. Em terceiro lugar, procura aprimorar este modelo buscando na noção confuciana de Dao (isto é, de que a vida é um caminho progressivo de autodesenvolvimento) uma diretriz para o desenvolvimento dos traços de caráter essenciais de um juiz plenamente maduro. Depois, tece comentários gerais acerca da sua proposta situacional da atividade judicativa (isto é, sobre as três situações já mencionadas) com o intuito de mostrar que as abordagens deontologista, consequencialista e aretaica da função judicial podem ser unificadas, por ser complementares. Na quinta parte do trabalho, Stępień arremata-o com observações sumárias a respeito dos três estágios do autocultivo do juiz²¹⁴.

Antes do tratamento da contribuição de Stępień à jurisprudência das virtudes e ao tema das virtudes judiciais, vejamos rapidamente a caracterização que ele faz de cada um dos três estágios de autodesenvolvimento do juiz.

O estágio formal-positivista assemelha-se a uma postura deontologista da conduta humana, na qual as fontes do conteúdo do dever são as normas. Segundo esta proposta, o juiz procura alcançar as suas decisões guiando-se exclusivamente por normas jurídicas obrigatórias – e, nos sistemas do *common law*, por precedentes judiciais cogentes. O método de alcance das decisões é o da subsunção dos fatos na regra jurídica, que deve manter-se alheio a qualquer outro fator que não seja proveniente do Direito. O elemento do estágio formal-positivista que é tido como o mais favorável é o de que ele promove o governo do Direito, em vez do governo dos homens; isto é, ao impedir que a decisão judicial seja maculada pela subjetividade do juiz, pelas influências políticas e pela pressão

²¹³ Cf. STĘPIEŃ, Mateusz. The three stages of judge's self-development, op. cit., p. 138.

²¹⁴ Cf. *ibidem*, loc. cit.

popular, consegue que o princípio da igualdade de todos perante a lei e a previsibilidade das sentenças sejam garantidos com mais frequência e solidez. Por outro lado, há três críticas principais das quais o modelo formal-positivista é alvo: a maior possibilidade de os juízes se eximirem de quaisquer responsabilidades derivadas das suas decisões, em virtude da marginalização da sua personalidade na tarefa que realiza; a necessidade que gera de que haja um bom Direito tanto do ponto de vista técnico como axiológico, que é algo irrealista em função da conexão estrutural entre o processo legislativo e as eleições cíclicas dos legisladores; e a dificuldade de ser utilizado em casos jurídicos mais complexos, caracterizados por conflitos de valores tutelados pelo Direito ou nos quais as regras vigentes tornam-se ambíguas ²¹⁵.

No estágio sensitivo, nota-se um estreito parentesco deste com a tradição moral consequencialista, que propugna como método de tomada de decisões a avaliação, à luz de certos critérios, dos resultados prováveis de uma escolha determinada. De fato, o modelo judicial sensitivo não se destaca pelo recurso às regras jurídicas estabelecidas, mas pela orientação resultante do exercício de “sentir”, de antever as consequências desta ou daquela decisão judicial. Assim, podem-se enumerar as seguintes formas de sensibilidade judicial: a sensibilidade individual, em que a decisão do juiz deriva de um exame da situação futura das partes processuais; a sensibilidade jurídica intrínseca, consistente na tomada de decisão que procurar calcular o impacto de si mesma no conjunto do sistema jurídico; e a sensibilidade social, de acordo com a qual o magistrado decide à luz da consideração dos efeitos macroeconômicos e macrosociais que a sua decisão pode desencadear. Uma vez terminado o esforço de antevisão das consequências resultantes daquilo que decidir, o próximo passo que o juiz tem de dar é optar ou não pela decisão ou decisões que tem em mente. É nesse momento que ingressam os critérios deônticos ou valorativos do juiz, que constituem a força propulsora da sua decisão final e que, necessariamente, são subjetivos. E é por força dessa subjetividade que há versões diferentes do modelo judicial sensitivo; umas privilegiarão determinados valores e outras versões priorizarão outros. Costuma-se alegar como vantagens do modelo sensitivo a sua flexibilidade, a sua capacidade de ajustar-se de maneira mais adequada às circunstâncias específicas do caso concreto e ao contexto em que a decisão judicial se insere, bem como a sua abertura a influências externas ao Direito posto, especialmente no que diz respeito aos

²¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 139-140.

recursos cognitivos de especialistas de outras áreas do saber humano, como estatísticos, economistas, sociólogos e psicólogos. A principal impugnação dirigida a este modelo de decisão judicial é a de que ele viola o governo do Direito, uma vez que permite a tomada de decisões arbitrárias provenientes das preferências axiológicas do juiz, que, contudo, justificaria essas decisões por meio de critérios aparentemente objetivos ²¹⁶.

O estágio judicial aretaico caracteriza-se por um processo de tomada de decisão que, embora também se valha do conteúdo do Direito positivo e do exame dos efeitos da sua aplicação, prioriza o recurso ao conteúdo normativo resultante das virtudes que o próprio juiz desenvolveu mediante a prática da sua profissão, as quais lhe possibilitam combinar regras rígidas e argumentos jurídicos com as exigências surgidas das diversas circunstâncias do caso *sub iudice* e do contexto social em que este se insere, a fim de lograr emitir decisões excelentes, isto é, maximamente apropriadas à situação sobre a qual deve julgar. Tem a vantagem de introduzir nas decisões judiciais não só um acurado conhecimento jurídico e técnico-interdisciplinar, mas também um conhecimento ético e antropológico nutrido pelos hábitos pessoais salutareis do decisor, tais como a temperança, a coragem, o bom temperamento, a imparcialidade, a inteligência, a sabedoria e, particularmente, o ânimo de realizar a justiça. As críticas dirigidas a este modelo costumam ser as mesmas que as lançadas ao modelo sensitivo, dentre as quais se destaca o perigo de que dê espaço à arbitrariedade judicial e, por conseguinte, de que ponha o governo do Direito em risco de extinção ²¹⁷.

Como já se adiantou, a contribuição de Mateusz Stępień mais relevante para o tema das virtudes judiciais consiste na sua exploração do tema do Dao no pensamento de Confúcio, de modo a proporcionar uma orientação para o autodesenvolvimento virtuoso do magistrado. Segundo o autor polonês, a teoria aretaica do julgamento jurídico padece apenas de uma limitação importante: a falta de diretrizes sobre como cultivar as virtudes judiciais na prática. E é para preencher esse vazio que ele recorre à antiga concepção das virtudes elaborada por Confúcio (551 a.C. – 479 a.C.), que entende que o ser humano é capaz de desenvolver os seus próprios talentos até um estágio de excelência, no qual segue os seus desejos sem desviar-se da norma. Confúcio vale-se da metáfora do “Caminho” (Dao) para indicar isto. Estreitamente relacionado com o Dao, há um ideograma utilizado

²¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 140-141.

²¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 141-143.

por Confúcio (德) que explica bem como alguém deve adquirir e cultivar as virtudes; identificam-se cinco elementos neste ideograma: a figura de um homem caminhando, o número 10, a ideia de unidade, o olho e o coração/mente. Segundo a explicação confuciana, estes elementos combinam-se do seguinte modo: para percorrer o Dao, é preciso que o ser humano repita uma ação determinada muitas vezes (daí o número 10), durante muito tempo (representado pela figura do homem caminhando), de modo a conquistar algumas habilidades (cujo símbolo é o olho) baseadas na unidade entre o seu coração/mente e as suas ações.

No entanto, Confúcio nunca transplantou esse processo de auto-aprimoramento para a vida social ou institucional, até porque, na tradição confuciana, as regras institucionais consideram-se adequadas ao controle social dos incivilizados, ao passo que o parâmetro de conduta das pessoas civilizadas são os nobres exemplos dos sábios virtuosos, os quais têm de emular que as levam a respeitar os ritos tradicionais e a cultivar o seu próprio caráter.

Assim, Stępień procede ao transplante do Dao confuciano à função jurisdicional, que resulta em cinco diretrizes. A primeira é a de que o juiz precisa saber que as virtudes judiciais são o resultado de um processo lento, em que se tomam numerosas decisões, enfrentam-se muitos dilemas morais e jurídicos e adquire-se pouco a pouco a experiência de sopesar os valores juridicamente tutelados de maneira autorreflexiva. Em segundo lugar, o juiz necessita começar a trilhar o caminho do autodesenvolvimento aqui e agora, sem abandoná-lo; um modo de desviar-se deste caminho seria pensar: “Darei o melhor de mim no próximo caso; numa outra ocasião, procurarei examinar com mais atenção os valores em conflito ou os fatores complicados do caso”. A terceira diretriz é procurar relacionar-se com juízes que sejam pessoas exemplarmente temperadas, corajosas, imparciais, inteligentes, sábias etc.; sem um apropriado ambiente de relações interpessoais, as condições institucionais da judicatura contribuem muito pobremente para o autodesenvolvimento do magistrado. Em quarto lugar, é preciso que o juiz empregue esforço, disciplina, autocontrole e concentração para adequar as suas escolhas e motivações à função de administrar a justiça de forma excelente; o exemplo dos juízes virtuosos pode proporcionar-lhe as linhas gerais de como ele deve ser, mas não lhe conferem as qualidades de caráter que almeja possuir. Por último, a quinta diretriz consiste em que, perante uma decisão ruim que tenha tomado, o juiz procure dentro de si mesmo,

em primeiro lugar, as causas do seu malogro; neste sentido, precisa realizar um exame crítico da metodologia que empregou, do conhecimento que possuía na ocasião, da intensidade do seu envolvimento e das suas motivações internas presentes no caso concreto que julgou de maneira insatisfatória; pode acontecer de essas causas residirem em fatores externos – como, por exemplo, na estrutura hierárquica dos tribunais, no sistema do júri, na situação econômica etc. –, mas, antes, é preciso que o magistrado averigue se não se encontram dentro de si mesmo²¹⁸.

D. AS VIRTUDES DO JULGADOR EM CÓDIGOS DE ÉTICA JUDICIAL

1. Introdução

De acordo com Aulis Aarnio, “na sociedade moderna, a autoridade deve ser conquistada; não é predestinada nem permanente. E as cortes judiciais têm de conquistá-la continuamente”²¹⁹.

Em concordância com a asserção deste jurista finlandês e desenvolvendo-a, o jusfilósofo argentino Rodolfo Luis Vigo, detentor de uma larga experiência como juiz, esclarece que o Direito contemporâneo caracteriza-se por albergar uma “pluralidade de linhas jurisprudenciais”, de modo a permitir que haja em cada caso “mais de uma resposta jurídica”. Neste contexto, o poder dos juízes “aumenta inexoravelmente”, junto com “a suspicácia do foro, que dificilmente aceitará passiva e resignadamente a sentença daquele juiz que não é confiável em razão dos vícios que dele se conhecem”²²⁰. Para evitar ou, ao menos, minorar consideravelmente este problema, têm-se editado atualmente diversos códigos de ética judicial em nível nacional e internacional. Com efeito, “[u]m Código de Ética Judicial serve para estabelecer uma medida do modo excelente de cumprir-se a função; e, por conseguinte, permite diferenciar os maus, os medíocres e os bons juízes”²²¹.

²¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 144-145.

²¹⁹ AARNIO, Aulis. Lawyer’s professional ethics – do they exist? **Ratio Juris** 14 (2001) 1, p. 4 (tradução livre).

²²⁰ VIGO, Rodolfo Luis. Prefácio. In: SALDAÑA SERRANO. **Ética judicial**, op. cit., p. XVIII (tradução livre).

²²¹ *Ibidem*, p. XXII (tradução livre).

Exposto o anterior, vejamos de que o modo dois recentes códigos de ética judicial fomentam a aquisição de virtudes por parte dos juízes. Trata-se do *Código Ibero-americano de Ética Judicial* – elaborado pelos professores Rodolfo L. Vigo e Manuel Atienza, aprovado e publicado em junho de 2006, na República Dominicana, no âmbito da *XIII Cumbre Judicial Iberoamericana*, redatado com base em múltiplos códigos nacionais surgidos principalmente a partir do ano de 2002 e reformado em 02 de abril de 2014 na XVII Reunião Plenária da mesma *Cumbre*, havida em Santiago, Chile ²²² – e do brasileiro *Código de Ética da Magistratura Nacional* – aprovado na 68ª Sessão Ordinária do Conselho Nacional de Justiça, em 06 de agosto de 2008 ²²³.

Como não se trata de examinar estes diplomas à exaustão, destaca-se apenas a maneira em que as virtudes cardeais – prudência, justiça, fortaleza e temperança – são descritas neles.

2. Código Ibero-americano de Ética Judicial

Este documento está estruturado em princípios que “podem ser reconstruídos com a linguagem própria das virtudes [...], na medida em que a habitualidade das condutas pertinentes consolida disposições para a excelência no serviço judicial” ²²⁴.

Neste sentido, define-se o juiz prudente como

aquele que procura que os seus comportamentos, atitudes e decisões sejam o resultado de um juízo justificado racionalmente, após ter meditado e valorado argumentos e contraargumentos disponíveis, no âmbito do Direito aplicável (art. 69).

Quanto à virtude da justiça, diz-se que esta é “[o] fim último da atividade judicial [...] por meio do Direito” (art. 35). Em relação à equidade, enquanto perfeição da

²²² XXVII REUNIÓN PLENARIA DE LA CUMBRE JUDICIAL IBEROAMERICANA. **Código iberoamericano de ética judicial**. Disponível em http://www.cumbrejudicial.org/c/document_library/get_file?uuid=8c73bef9-ea33-4a72-912c-18a482bc1639&groupId=10124/ (acesso em 10/9/2016).

²²³ CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Código de ética da magistratura nacional**. Disponível em http://www.cnj.jus.br/images/programas/publicacoes/codigo_de_etica_da_magistratura_nacional.pdf (acesso em 10/9/2016).

²²⁴ XXVII REUNIÓN PLENARIA DE LA CUMBRE JUDICIAL IBEROAMERICANA. **Código iberoamericano de ética judicial**, op. cit., “Exposición de motivos”, XIII.

justiça, explica-se que ela “deriva da necessidade de remediar [...] as consequências pessoais, familiares ou sociais desfavoráveis surgidas da inevitável abstração e generalidade das leis” (art. 36).

A virtude da fortaleza está refletida, por exemplo, no “direito e [...] dever [do juiz] de denunciar qualquer intento de perturbação da sua independência” (art. 6º), no seu dever de “denunciar a quem caiba os descumprimentos graves em que os seus colegas possam incorrer” (art. 45), de “esforçar-se para contribuir, por meio dos seus conhecimentos teóricos e práticos, com o melhor desenvolvimento do Direito e da administração de justiça” (art. 34) e em “mostrar uma atitude tolerante e respeitosa em face das críticas dirigidas às suas decisões e comportamentos” (art. 52).

Por fim, em relação à virtude da temperança, também se encontram uma série de referências. Dentre elas podem destacar-se a “moderação [com que o juiz deve exercer] [...] o poder que acompanha o exercício da função jurisdicional” (art. 8º), a proibição de que receba “presentes ou benefícios de todo gênero que não se justifiquem a partir da perspectiva de um observador razoável” (art. 14), o esclarecimento de que “[a] integridade da conduta do juiz fora do âmbito estrito da atividade jurisdicional contribui com uma fundada confiança dos cidadãos na judicatura” (art. 53) e a advertência de que “[o] juiz deve ser consciente de que o exercício da função jurisdicional pressupõe exigências sob as quais os demais cidadãos não estão submetidos” (art. 55).

3. Código de Ética da Magistratura Nacional

Este código é bem menos extenso e pormenorizado que o anterior; enquanto que a exposição de motivos do ibero-americano ocupa sete páginas, a do brasileiro estende-se por um pouco mais da metade da sua primeira página; o código ibero-americano possui 95 artigos, ao passo que o da nossa magistratura tem 42. Não obstante esta diferença quantitativa, o código de ética judicial pátrio inicia-se com a assertiva de que “a adoção de Código de Ética da Magistratura é instrumento essencial para os juízes incrementarem a confiança da sociedade em sua autoridade moral”. Ademais, identificam-se nele alusões às virtudes cardeais, expostas a seguir.

Indica-se que uma das manifestações da prudência judicial é “atuar de forma cautelosa, atento às consequências que pode provocar”, particularmente “ao proferir decisões” (art. 25).

No tocante à virtude de dar a cada jurisdicionado aquilo que lhe é devido, afirma-se que o juiz tem o dever de “garantir e fomentar a dignidade da pessoa humana” por meio da asseguuração e promoção da “solidariedade e [d]a justiça na relação entre as pessoas” (art. 3º) e a obrigação de formar uma “justa convicção [...] para a solução dos casos que lhe sejam submetidos” (art. 5º).

A fortaleza judicial é incentivada na forma da virtude da laboriosidade, quando se recorda que “[c]umpre ao magistrado velar para que os atos processuais se celebrem com a máxima pontualidade e para que os processos a seu cargo sejam solucionados em um prazo razoável, reprimindo toda e qualquer iniciativa dilatória ou atentatória à boa-fé processual” (art. 20), e na observação de que “[o] magistrado tem o dever de cortesia para com os colegas, os membros do Ministério Público, os advogados, os servidores, as partes, as testemunhas e todos quantos se relacionem com a administração da Justiça” (art. 22).

Por último, quanto à temperança judicial, impõe-se ao magistrado o dever de “evitar comportamentos que impliquem a busca injustificada e desmesurada por reconhecimento social, mormente a autopromoção em publicação de qualquer natureza” (art. 13), “comportar-se na vida privada de modo a dignificar a função, cômico de que o exercício da atividade jurisdicional impõe restrições e exigências pessoais distintas das acometidas aos cidadãos em geral” (art. 16) e “adotar as medidas necessárias para evitar que possa surgir qualquer dúvida razoável sobre a legitimidade de suas receitas e de sua situação econômico-patrimonial” (art. 19).

4. Uma observação importante

Em ambos os Códigos, salienta-se a importância de o juiz tratar os outros com tolerância e respeito (art. 52 do *Código Ibero-americano de Ética judicial*), bem como com cortesia (art. 22 do *Código de Ética da Magistratura Nacional*). Acima, estas atitudes foram situadas na esfera da virtude da fortaleza. Sobre ela, o advogado e escritor francês Alexandre Havard tece um comentário significativo:

Ao ouvir a palavra fortaleza, é possível que pensemos em algum caso de valentia fora do comum. Na realidade, o que constitui a essência da fortaleza é a resistência. A capacidade de suportar revela a fortaleza mais secreta e mais profunda do homem. A resistência não é passividade: exige um espírito particularmente ativo e enérgico. [...] Para um líder, resistir significa acima de tudo permanecer fiel à sua consciência, independentemente das circunstâncias ²²⁵.

Ao que parece, a tolerância, o respeito e a cortesia no contexto judicial são desdobramentos dessa fortaleza como resistência. Esta virtude talvez seja particularmente necessária para os juízes que administram justiça em órgãos colegiados, sobretudo no que se refere ao relacionamento com os seus pares.

Indubitavelmente, o trabalho judicial colegiado pode ser muito enriquecedor para o caráter de quem o exerce, porque, nesse âmbito, os magistrados têm de submeter-se ao governo das leis, ao mesmo tempo em que mantêm a sua identidade pessoal e as suas perspectivas intelectuais próprias ²²⁶. Contudo, a jurisdição colegiada é um ambiente propício para o dissenso, para o desacordo. Mas, ainda que “o desacordo seja desagradável, ele não precisa ser raivoso. [...] Porém, às vezes, os dissensos revelam desacordos com um tom mais pessoal, e estes tendem a descambar numa retórica particularmente mordaz” ²²⁷.

Para que isto não ocorra, é preciso que o juiz lide bem – sem incorrer em atitudes ofensivas, que podem denotar vaidade, desejo de vingança e sede de poder – com as inevitáveis divergências de pareceres dos seus colegas acerca da compreensão e exegese dos fatos que examinam e das regras jurídicas que os regem, bem como com as críticas de que pode ser alvo e que advêm desses mesmos colegas ²²⁸. E para tanto, o cultivo de um ânimo paciente – que é outra forma de denominar a virtude da fortaleza como resistência – parece ser imprescindível.

²²⁵ HAVARD, Alexandre. **Virtude & liderança**: a sabedoria das virtudes aplicada ao trabalho. Trad. Élcio Carillo. São Paulo: Quadrante, 2011, p. 87.

²²⁶ Cf. EDWARDS, Harry T. The effects of collegiality on judicial decision making. **University of Pennsylvania Law Review** 151 (2003) 5, p. 1670.

²²⁷ MARONEY, Terry A. Angry judges. **Vanderbilt Law Review** 65 (2012) 5, p. 1245 (tradução livre).

²²⁸ Cf. MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva. **O controle disciplinar da magistratura e o perfil ético do magistrado**. São Paulo: Saraiva, 2016, p. 267 e 280-281.

E. SÍNTESE DO MATERIAL EXAMINADO

1. Os benefícios das virtudes judiciais

A partir da bibliografia estudada e resenhada, indicam-se alguns benefícios para a prestação jurisdicional derivados da aquisição e posse das virtudes judiciais:

a) *Contrabalanceamento das pressões e condicionamentos externos.* Ao exercer o seu ofício profissional, o juiz nunca se encontra num ambiente sossegado, isento de pressões e condicionamentos externos, que, naturalmente, dificultam uma decisão serena e correta. As virtudes que ele adquira ajudam-no, por exemplo, a pôr-se no lugar das partes adversárias do processo judicial, assumindo como justas, no seu foro interno, as suas pretensões antagônicas. Por meio deste expediente dialético, o juiz pode contrabalançar o efeito molesto que as pressões e condicionamentos externos inevitavelmente exercem sobre ele, de modo a lograr uma convicção pessoal e uma consequente decisão que solucionem a contenda de modo apropriado;

b) *Autoconsciência da própria missão.* As virtudes judiciais propiciam ao decisor um critério de autoconsciência que pode redundar num conhecimento mais nítido acerca de si mesmo, o que o auxiliaria a desempenhar o encargo público que lhe é atribuído de maneira mais acorde às necessidades individuais e coletivas da sociedade;

c) *Discernimento dos aspectos mais relevantes dos casos concretos.* A posse das virtudes judiciais pode capacitar o magistrado a advertir com maior acuidade o conteúdo singular de cada conflito de pretensões, isto é, as circunstâncias relevantes de cada caso concreto, o que o conduziria a emitir respostas jurídicas efetivamente adequadas aos litígios que deve dissolver;

d) *Unidade de vida.* Por meio das virtudes judiciais, o julgador pode desenvolver uma unidade de vida, isto é, um caráter moral congruente nos espaços que frequenta, que, no seu núcleo, se mantém idêntico tanto na esfera privada como na profissional da sua existência. Assim, o juiz afastar-se-ia da duplicidade de vida, que é uma atitude moralmente injusta para consigo mesmo e juridicamente injusta para com os outros, uma vez que é insincera de per si e ludibriosa em face da sociedade. É tudo menos “um sinal de maturidade ou de esclarecimento”, pois “as virtudes, como traços de caráter,

acompanham a pessoa aonde quer que ela vá; não consistem em algo que possa ser vivido privadamente no lar, mas não publicamente no local de trabalho”²²⁹;

e) *Avaliação mais arguta dos candidatos a juiz.* Nos processos de seleção de candidatos à judicatura e de promoção dos juízes em exercício, a averiguação da posse das virtudes judiciais são um critério de avaliação que, eliminadas ou ao menos minimizadas as preferências subjetivas de diversa índole dos avaliadores, pode funcionar a contento. Embora revelem muito pouco acerca do modo como o pretendente a juiz resolveria um caso específico, essas virtudes talvez indiquem com mais clareza se ele é uma pessoa que empregaria todos os meios ao seu alcance para encontrar soluções justas tanto para as partes que lhe submetem as suas pretensões como para o bem público em geral, para o conjunto da sociedade.

f) *Utilização dos conhecimentos teóricos para fazer justiça.* O saber amplo e concatenado do Direito (da legislação, da jurisprudência, da doutrina, dos costumes etc.) e os conhecimentos extrajurídicos que elucidam aspectos intrincados da vida humana em sociedade (como, por exemplo, políticos, econômicos, sociológicos, filosóficos e médicos) compõem uma condição necessária para que o juiz exerça a prestação jurisdicional com proficiência. No entanto, não são suficientes para o alcance de uma conveniente administração de justiça, pois o julgador jurídico pode manipulá-los de forma a satisfazer interesses escusos próprios ou alheios. Daí a conveniência de que o juiz possua uma série de qualidades ou virtudes morais, a fim de empregar toda a sua ciência teórica em prol dos reais requerimentos de justiça das situações singulares que são submetidas ao seu juízo;

g) *Alcance da excelência pessoal por meio da profissão.* As virtudes judiciais consistem na modulação das virtudes gerais, cabíveis a qualquer pessoa, à tarefa profissional de administrar justiça enquanto autoridade publicamente constituída. Em outras palavras, as virtudes judiciais são uma especificação das virtudes gerais que fazem de uma pessoa uma pessoa excelente. Para o adequado desempenho da função judicial, não é bastante a posse das virtudes gerais da boa pessoa, porque a esta faltam o conhecimento e a experiência jurisdicionais que guiam adequadamente a profissão de juiz²³⁰;

²²⁹ SISON, Alejo José G. Private vices, public vices. Disponível em http://www.mercatornet.com/articles/view/private_vices_public_vices/1174 (acesso em 09/9/2016). Tradução livre.

²³⁰ De maneira semelhante, esta é também a opinião de Aulis Aarnio, segundo quem “não há, *de facto*, uma ética profissional *particular* dos juristas (ou de qualquer outra profissão) que vá além ou que esteja acima dos princípios éticos que vinculam todas as pessoas”, razão pela qual ele considera “a ética profissional como

h) *Maior destreza no manejo das fontes legislativas e na fundamentação das sentenças.* As virtudes num juiz não são apenas desejáveis, mas talvez sejam irrenunciáveis para o cumprimento de vários deveres inerentes à sua profissão, os quais implicam o funcionamento efetivo do Estado de Direito. Por exemplo, é provável que o juiz virtuoso se encontre mais apto a discernir se o caso que tem diante de si exige apenas a aplicação de regras jurídicas bem delineadas do ponto de vista fático-hipotético ou se reclama a ponderação prudencial de cláusulas abertas presentes no ordenamento (bens públicos, direitos fundamentais etc.); é plausível que tenha uma capacidade maior de identificar e valorar os eventuais dilemas éticos que o conflito intersubjetivo traz consigo; e talvez esteja mais propenso a motivar com precisão e solidez a decisão que tomou;

i) *Efetividade do Direito.* As virtudes judiciais tornam possível que o juiz não distorça o Direito estabelecido por meio da sua incontornável subjetividade, de maneira que o ordenamento jurídico cumpra a finalidade para a qual foi elaborado, a saber, ser uma medida comum de conduta para os membros da sociedade política;

j) *Alento para um desempenho excelente da judicatura.* Chamar a atenção dos juízes em exercício para as virtudes de magistrados notórios pela sua competência profissional – sejam estes reais ou ficcionais – é um modo de que os primeiros passem a conceber a prestação jurisdicional de forma mais inspiradora e rica do que aquela que se limita a ressaltar os bons atributos técnicos e intelectuais dos julgadores. Assim, as pessoas que desempenham a judicatura podem aspirar a ser profissionais que atinjam um patamar de excelência tanto teórica como prática, que redunde diretamente em benefício das partes processuais e, indiretamente, do universo dos jurisdicionados. Trata-se de um processo de mimetismo ou emulação guiado pela racionalidade, resultando, portanto, em adesão ou rejeição de condutas virtuosas, uma vez que as virtudes admitem diferentes formas de concreção, ainda que não incorram em relativismo moral ²³¹;

regras que visam determinar um tipo ideal da prática de uma profissão determinada” (AARNIO, op. cit., p. 2, tradução livre. As ênfases são do original).

²³¹ Sobre o fato de haver virtudes compartilhadas por várias culturas e tradições morais ao redor do mundo e que se concretizam diferentemente em aspectos não essenciais, vejam-se DAHLGAARD, Katherine; PETERSON, Christopher; SELIGMAN, Martin E. P. Shared virtue: the convergence of valued human strengths across culture and history. **Review of General Psychology** 9 (2005) 3, p. 203-213; e MELÉ, Domènec; SÁNCHEZ-RUNDE Carlos. Cultural diversity and universal ethics in a global world. **Journal of Business Ethics** (2013) 116, p. 681-687. Neste sentido, são importantes as seguintes considerações de Abbà: “Neste ponto [da diversidade cultural e moral], a ética da vida boa [outro nome que se dá à ética das virtudes] movimenta-se bem. Com efeito, na versão aristotélica, ela alcança uma concepção normativa do bem através da discussão dialética das várias propostas; na versão tomista, além disto, ela reconhece que o conhecimento do bem perfeito e normativo e da regra moral por ele requerida é conhecimento que procede por via de

k) *Particularização do conteúdo deôntico dos materiais jurídicos*. As virtudes do juiz podem capacitá-lo a emitir decisões maximamente adequadas às partes processuais, graças precipuamente às normas morais específicas e particularizadas que essas virtudes lhe proporcionam em cada situação singular que aprecia; contudo, necessariamente, o juiz combina essas normas resultantes das suas virtudes com os materiais jurídicos de que dispõe (regras, princípios, precedentes, argumentos doutrinários etc.) e com as peculiaridades do contexto social em que cada caso *sub iudice* se insere;

l) *Recurso em prol da harmonia social*. Em lugares marcados por uma cultura jurídica individualista, que enaltecem exageradamente os direitos e liberdades do cidadão isoladamente considerado, as virtudes judiciais são elementos que podem contrabalançar e corrigir essa distorção em alguma medida, pois o juiz virtuoso tende a posicionar-se imparcialmente ante os conflitos intersubjetivos, situando os interesses das partes processuais no âmbito da concórdia comunitária e elegendo a decisão mais justa de que é capaz.

m) *Elemento indispensável para o bom funcionamento dos órgãos judiciais colegiados*. Em face das inexoráveis discordâncias de opiniões com os seus pares e das frequentes críticas que estes lhe dirigem, o magistrado que exerce a sua profissão em conjunto com outros juizes tem de demonstrar fortaleza de ânimo, atitude ativa de paciência, tanto para não ofender os seus colegas como para não guardar rancor diante das eventuais ofensas que possa sofrer. Do contrário, as suscetibilidades acentuadas emperram a atividade colegiada, tornando-a inutilmente morosa, e corre-se o risco de que a administração de justiça seja substituída pelo sempre fútil e prejudicial embate de egos.

2. As definições de virtude adotadas e a sua filiação filosófica

Como se extrai de toda a literatura examinada acima, a concepção de virtude tal como proposta por Aristóteles é a mais utilizada no tema das virtudes judiciais. Também se pode ver que há quem venha colaborando para o enriquecimento deste tema valendo-se de uma noção de virtude muito semelhantes à aristotélica, mas proveniente de

desenvolvimento a partir de germens iniciais (a natureza prática) até uma perfeição final, nunca concluída de todo. Indivíduos e grupos podem permanecer firmes em qualquer estágio desse desenvolvimento e também incorrer em erros. Desse modo, o pluralismo é considerado não como provisório, mas como inevitável e permanente; mas, junto com o pluralismo, também o são o confronto argumentativo e a busca comum finalizada a encontrar uma concepção verdadeira do bem humano” (ABBÀ, Giuseppe. **História crítica da filosofia moral**. Trad. Frederico Bonaldo. São Paulo: IBFC Raimundo Lúlio, 2011, p. 462-463).

fonte alheia à cultura ocidental, como é o caso de Mateusz Stępień, que se baseia em Confúcio. Além disso, Claudio Michelin, Javier Saldaña e Cristóbal Orrego, redigiram os seus trabalhos com fulcro na concepção de virtude elaborada por Tomás de Aquino.

Assim, é inelutável a conclusão de que o tema das virtudes do juiz está primordialmente calcado no pensamento ético-filosófico de Aristóteles. Em face disto, parece perfeitamente legítimo tratar da interdependência das virtudes do juiz mais adiante de acordo com o ensinamento de Tomás de Aquino, uma vez que este autor tem o Estagirita como a sua fonte principal no tocante à análise das virtudes – no chamado “tratado das virtudes em geral”, que abarca as questões 55 a 67 da Primeira Seção da Segunda Parte da *Suma de teologia*, Aristóteles é citado 148 vezes, enquanto a segunda fonte mais referida é a Bíblia, com 65 citações; a seguir, vêm Agostinho (51 citações), Cícero (19), Gregório Magno (8), o pseudo-Dionísio Areopagita (6), Macróbio (6) e Ambrósio de Milão (5)²³² – e também porque desenvolveu grandemente o tratamento aristotélico das virtudes, em especial no que se refere à interdependência ou concatenação interna entre as virtudes cardeais.

Como se anunciou no início da seção B deste Capítulo II, na presente parte deste escrito, observa-se mais detidamente um equívoco teórico muito acentuado relativo à teoria aristotélica das virtudes constante dos prolegômenos da obra *Les vertus du juge*. Esse equívoco – que, de alguma forma, acaba por macular todo o livro, uma vez que sustenta teoricamente tudo o que nele se expõe – consiste em afirmar que as virtudes mais importantes para a prestação jurisdicional são aquelas que Aristóteles chama intelectuais, pois auxiliariam mais diretamente a reflexão e a apreciação dos casos singulares por parte do juiz. Ao tratar de emendar este erro, tenciona-se tanto expor o pensamento aretaico de Aristóteles com fidedignidade como mostrar que o tratamento da *connexio virtutum* por parte de Tomás de Aquino é um desenvolvimento autêntico daquilo que o Estagirita já propugnara no tocante às virtudes cardeais. Aproveita-se a oportunidade para apontar e corrigir outras falhas menores presentes no livro escrito por Antoine Garapon, Julie Allard e Frédéric Gros.

Para precisar o sentido da palavra “virtude”, os autores de *Les vertus du juge* recorrem à obra de Aristóteles, especificamente à *Ética a Nicômaco*. Dizem que, para o

²³² Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Victorino. Introducción a las cuestiones 55 a 67. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, op. cit., vol. II, p. 416.

Estagirita, a virtude não é um dom, isto é, uma disposição natural da pessoa, uma aptidão com a qual ela nasce; pelo contrário, a virtude é um mérito, ou seja, uma disposição que a pessoa adquire, uma maneira de comportar-se, uma conduta ²³³. Assim, a virtude deve ser exercitada nas situações e circunstâncias práticas da vida, não podendo ser adquirida de maneira teórica, isto é, por meio da simples aplicação prática de uma regra de conduta imutável. Além disso, assinalam que a virtude consiste num justo meio situado entre um vício de carência e um vício de excesso. Por exemplo, a coragem é o justo meio entre a covardia e a temeridade. De maneira gratuita – porque não a justificam –, os autores do livro afirmam que a religião cristã veiculou a dicotomia vício-virtude, da qual a noção aristotélica de virtude está desvinculada, uma vez que este filósofo grego a apresenta como oposta a dois vícios, e não apenas a um; na verdade, bastaria uma consulta superficial a alguns clássicos da doutrina cristã – como Agostinho e Tomás de Aquino, por exemplo – para que se dessem conta de que a teoria da virtude aí exposta não só coincide com a de justo meio de Aristóteles como também dependem dela ²³⁴. O justo meio em que a virtude consiste não pode ser determinado antes da ocorrência da ação que a pessoa realiza. Então, necessariamente, as possibilidades de justo meio são tão numerosas quanto as situações vitais em que uma pessoa pode encontrar-se envolta. Por isso, a virtude concreta, existente na prática, que um ser humano pode exercitar, nunca pode ser inteira e detalhadamente prescrita por uma regra deontológica, uma vez que esta é geral e abstrata ²³⁵. Daí se depreende que “a boa maneira de julgar [– que é aquilo em que consiste a função judicial –] dependerá principalmente daquilo que é preciso julgar” ²³⁶.

²³³ Na verdade, não é uma maneira de comportar-se nem uma conduta, pois a virtude é um hábito, uma potência, que depois se plasma ou se atualiza na ação humana; o que configura o comportamento ou conduta de um indivíduo é o conjunto das suas ações.

²³⁴ Com efeito, Agostinho apresenta a virtude como justo meio, por exemplo, em **De beata uita**, IV, 32, quando diz: “[O]nde há medida e limite, não há nem o mais nem o menos. Portanto, é a plenitude de per si que contrapusemos à privação, muito mais razoavelmente que se a tivéssemos contraposto à abundância. Com efeito, na abundância estão implícitas a produção excessiva de algumas coisas. E quando isto se dá para além da suficiência, falta a medida, uma vez que uma coisa excessiva também é desprovida de medida. Por isso, também a abundância não é senão privação, porque uma e outra são desprovidas da justa medida. [...] Portanto, a sabedoria é plenitude, e a plenitude consiste na medida. Assim, a medida do espírito consiste na sabedoria” (disponível em <http://www.augustinus.it/italiano/felicita/index2.htm>. Consulta em 22/9/2016. Tradução livre). E Tomás de Aquino procede da mesma forma em numerosíssimos lugares da sua extensa obra; o mais eloquente e conhecido é o artigo 2 da questão 64 da Primeira Seção da Segunda Parte da **Suma de teologia**, em que sustenta que o meio da virtude moral é racional, usando como argumento de autoridade a passagem de conteúdo idêntico da **Ética a Nicômaco**, II, 6, 15, 1106 b 36.

²³⁵ Cf. GARAPON; ALLARD; GROS, op. cit., p. 18.

²³⁶ Ibidem, loc. cit.

Com acerto, os autores francófonos dizem que as chamadas virtudes morais, tal como concebidas por Aristóteles, são “as virtudes de caráter, as virtudes do coração”²³⁷, ao passo que as virtudes intelectuais são “as virtudes do pensamento, as virtudes do espírito”²³⁸. No entanto, enunciam que “Aristóteles propõe [também] uma definição não moral da virtude”²³⁹, para depois afirmar que “são as virtudes intelectuais que têm interesse principal para a ética do juiz, uma vez que elas dizem respeito ao raciocínio justo, isto é, aos modos de refletir e de apreciar os casos particulares”²⁴⁰. Ambas as afirmações não correspondem ao pensamento deste filósofo grego. Com efeito, a ideia de que a Aristóteles também propõe uma definição não moral de virtude deve ser bem matizada, uma vez que o Estagirita diz que, no âmbito das coisas humanas passíveis de deliberação finalizada a uma meta alcançável por meio de uma ação – no qual, evidentemente, se situa a tarefa judicial –, a maior virtude intelectual é a prudência²⁴¹, que, por sua vez, também é uma virtude moral de alguma maneira, por causa da matéria a que se aplica, isto é, as escolhas ou eleições. Ademais, a prudência só é capaz de aperfeiçoar a parte intelectual de alguém – ou seja, fazer que alguém excogite, determine e impere os meios adequados à consecução de um fim moralmente reto (no caso do juiz, a decisão justa) – quando essa pessoa possui as virtudes morais da justiça, da fortaleza e da temperança, que são as que aperfeiçoam a sua parte apetitiva (com relação à justiça, o apetite racional, e quanto às duas outras virtudes, o apetite sentivo), dispondo-a precisamente a eleger propósitos retos do ponto de vista moral²⁴².

Quanto à asserção dos autores de *Le vertus du juge* de que as virtudes intelectuais são aquelas que interessam mais à ética judicial, uma vez que se relacionam com o raciocínio justo – o que talvez seja a maior falha que se adverte nos prolegômenos da obra que agora se examina –, é preciso fazer notar que, no Livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles enumera cinco virtudes intelectuais ou dianoéticas: a ciência, a arte, o intelecto, a sabedoria e a prudência. Pois bem, do exame de cada uma delas, conclui-se que apenas a

²³⁷ Ibidem, p. 19.

²³⁸ Ibidem, loc. cit.

²³⁹ Ibidem, loc. cit.

²⁴⁰ Ibidem, loc. cit.

²⁴¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI, 7, 1141 b 8-14, op. cit., p. 94.

²⁴² “[O] homem leva a cabo a sua obra mediante a prudência e a virtude moral, porque a virtude moral torna reto o fim proposto e a prudência, os meios que a este conduzem” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* VI, 12, 1144 a 7-9, op. cit., p. 99. Tradução livre).

sabedoria e a prudência são absolutamente indispensáveis para que um indivíduo tome decisões justas, pois a sabedoria lhe fornece o conhecimento dos princípios primeiros universais do pensar – tanto teórico como prático – e a prudência o habilita a descobrir e determinar os meios para a composição da decisão moralmente reta – justa, quando se trata do juiz. É claro que a posse das restantes virtudes intelectuais auxilia o sujeito agente a decidir com retidão, mas, a rigor, estas são prescindíveis, porque aperfeiçoam a razão para atividades eminentemente especulativas ou teóricas, e não para a tomada de decisões e para a realização de ações. E no tocante à sabedoria e à prudência, Aristóteles mostra que a formação da primeira decorre da formação e do exercício da segunda; ademais, como já foi visto, a posse da prudência só se dá com a posse simultânea das virtudes morais da justiça, da fortaleza e da temperança. Assim, as virtudes realmente mais pertinentes à tarefa de compor e proferir uma decisão moralmente reta – e, no caso do julgador jurídico, justa – são as virtudes morais ou éticas, nas quais, de algum modo, se inclui a prudência, que é sabedoria prática, isto é, um conhecimento voltado à realização de atos bons e benéficos, tanto para o sujeito agente como para as pessoas que recebem o seu influxo.

Em suma: depreende-se da *Ética a Nicômaco* que o desempenho adequado do encargo de dizer o direito em cada caso concreto carece, de maneira absoluta, de *todas* as virtudes morais e – graças à posse destas – de *duas* – entre cinco – virtudes intelectuais. Por isso, é incorreto afirmar – como o fazem Garapon, Allard e Gros – que as virtudes aristotélicas mais importantes para a ética judicial são as intelectuais.

Apesar da incorreção apontada, reconhece-se acertadamente nessa obra que a prudência ou sabedoria prática “consiste em tomar as boas decisões e a agir bem dentro de uma dada situação”, uma vez que capacita o sujeito agente a avaliar “as circunstâncias na sua singularidade”²⁴³, sem depender estritamente da erudição e do conhecimento de uma especialidade disciplinar, de modo que o prudente diferencia-se daquele que tem conhecimentos técnicos e de quem possui um saber especulativo supostamente neutro²⁴⁴. Com este critério em mente, os autores de *Les vertus du juge* assinalam que o positivismo jurídico, ao conceber o papel do juiz não em termos de virtude, mas em termos de função, permitiu que se ligassem ao trabalho jurisdicional apenas o saber meramente técnico e o

²⁴³ GARAPON; ALLARD; GROS, op. cit., p. 19.

²⁴⁴ Cf. ibidem, loc. cit.

saber exclusivamente especulativo ²⁴⁵. Mas esta representação positivista negligencia dois aspectos essenciais da atividade jurisdicional: o de confrontar-se sempre com objetos singulares – os casos concretos e não repetíveis – e o de não realizar outra ação que a de pensar.

²⁴⁵ Cf. *ibidem*, loc. cit.

CAPÍTULO III

O TRATAMENTO DA TEORIA DA INTERDEPENDÊNCIA DAS VIRTUDES NOS MATERIAIS EXAMINADOS

A. REFERÊNCIAS À *CONNEXIO VIRTUTUM* E A RELEVÂNCIA DADA A ESTA TEORIA

Na bibliografia resenhada no Capítulo II, encontraram-se duas referências explícitas à teoria da interdependência das virtudes aplicada à ética judicial. A primeira é esta:

Não se deve entender como isolado o exercício de uma [virtude judicial] em detrimento de outras; antes pelo contrário, num labor de interconexão, todas configuram o homem moral. O que se quer dizer com isto é que quando alguém se exercita numa das virtudes, está, no fundo, exercitando-se em todas as outras ao mesmo tempo²⁴⁶.

O autor das linhas acima, Javier Saldaña Serrano, é um jusfilósofo mexicano que tem direcionado boa parte do seu trabalho investigativo ao realce das virtudes do juiz. Sem desmerecer a importância e o acerto deste esclarecimento, cumpre dizer que é feito de passagem numa obra inteiramente dedicada aos bons hábitos judiciais.

A segunda referência explícita à *connexio virtutum* no terreno jurisdicional que se achou é a seguinte:

Cada virtude judicial requer todas as outras, e a virtude da sabedoria judicial (*phronesis*) exerce um papel unificador especial. Este ponto é expresso pelo ditado popular de que apenas se pode ir corretamente por um único caminho, mas pode-se ir erradamente por vários caminhos. As virtudes judiciais só são completas quando todas elas estão presentes conjuntamente²⁴⁷.

Trata-se de uma consideração da lavra de Lawrence B. Solum, provavelmente o autor que mais tem escrito sobre o tema das virtudes judiciais e que cunhou a expressão

²⁴⁶ SALDAÑA SERRANO, Javier. *Ética judicial*, op. cit., p. 32.

²⁴⁷ SOLUM. *Virtue jurisprudence. A virtue-centred theory of judging*, op. cit., p. 198.

“jurisprudência da virtude” (*virtue jurisprudence*), sob a qual pretende forjar uma teoria do Direito – a começar com uma teoria sobre a função judicial – sob o enfoque da ética das virtudes, tal como legada por Aristóteles e desenvolvida na atualidade por autoras como Elizabeth Anscombe, Rosalind Hursthouse e Philippa Foot.

Observa-se que Solum confere uma alta relevância à *connexio virtutum*, uma vez que deixa patente que as virtudes que aperfeiçoam a atividade jurisdicional atualizam todo o seu potencial quando se dão simultaneamente na pessoa do decisor e enquanto são unificadas pela sabedoria prática ou prudência.

Embora este seja um argumento de peso, tanto pelo seu conteúdo como pelo autor de quem procede, é demasiado sumário, uma vez que explora uma fração ínfima do seu conteúdo, ainda que essencial. Nem sequer menciona, por exemplo, os desdobramentos capitais que essa interdependência comporta para a própria doutrina geral das virtudes e alguns aspectos sobressalentes desta teoria – como a igualdade necessariamente proporcional entre as virtudes e a impossibilidade de haver *circulatio* ou referencialidade mútua entre a prudência e as virtudes morais. E muito menos extrai da *connexio* implicações práticas para a pessoa que exerce a prestação jurisdicional.

Uma vez que estes tópicos são tratados neste trabalho, entende-se que o conteúdo aqui exposto representa uma contribuição efetiva ao tema das virtudes judiciais.

B. A NECESSIDADE DE TRATAR DAS VIRTUDES JUDICIAIS SOB O ENFOQUE DA SUA INTERDEPENDÊNCIA

Vistas isoladamente, as virtudes humanas, em geral, e as virtudes judiciais, em particular podem denotar três realidades muito distintas: (1) uma genuína virtude; (2) uma mera contenção comportamental; e (3) um autêntico vício.

Quando uma virtude não é compreendida em uma unidade orgânica com as restantes, pode apresentar-se como benéfica e maléfica, ainda que não ao mesmo tempo. Isto se vê claramente naquilo que MacIntyre chegou a afirmar no início da década de 1980: “Tenho de admitir que, às vezes, a coragem respalda a injustiça, que se tem visto que a lealdade pode fortalecer um agressor assassino e que a generosidade, por vezes, enfraquece

a capacidade de fazer o bem”²⁴⁸; assim, é falso afirmar que “tudo o que deriva de uma virtude é correto”²⁴⁹.

Com efeito,

[r]ejeitar a unidade das virtudes requer uma espécie de reducionismo na definição das virtudes cardeais, de modo que estas são efetivamente eliminadas. A justiça pode ser reduzida à imparcialidade. A prudência pode ser reduzida à astúcia eficaz [...]. A fortaleza pode ser reduzida a evitar tanto a covardia como a precipitação desenfreada perante o dano e o perigo. A temperança pode ser reduzida ao autocontrole ante o prazer. Certamente, qualquer uma destas carapaças de virtudes pode ser possuída em nível admirável, ainda que isolada de todas as outras. No entanto, aceitar estas reduções significa esvaziar as virtudes de todo conteúdo refutável²⁵⁰.

Se as virtudes são destituídas do seu conteúdo moral, resta-lhes apenas a sua “casca” ou “carapaça”, isto é, a mera aparência de virtude, que pode servir de invólucro a quaisquer propósitos vitais, seja os de uma Missionária da Caridade ou os de um torturador nazista²⁵¹. Analogamente, a justiça jurídica desprovida da prudência e, conseqüentemente, das demais virtudes cardeais, pode servir de rótulo tanto à decisão de franquear os tribunais ao povo através de uma medida administrativa que inviabilize a cobrança de subornos por parte de funcionários judiciários – como fez Thomas More, no século XVI, na qualidade de Chanceler da Inglaterra, ao promulgar a sua *Rule of Court*²⁵² – como à decisão de tratar indiferenciadamente diversas modalidades do crime de roubo – irrisório ou avultado; aparente ou encoberto; de mera apropriação ou mediante fraude; com ou sem emprego de arma –, tal como ocorreu nos editos de Stalin do fim da década de 1940, que, ademais, puniam ladrões de propriedades pessoais com um mínimo de cinco anos de trabalhos corretivos em campos de prisioneiros, ladrões de propriedades estatais com um mínimo de

²⁴⁸ MACINTYRE. *After virtue*, op. cit., p. 200 (tradução livre).

²⁴⁹ Ibidem, loc. cit. (tradução livre). MacIntyre abandonou esta visão poucos anos depois, quando, no seu livro *Whose justice? Which rationality?*, passou a aceitar a *connexio virtutum* tal como exposta por Tomás de Aquino.

²⁵⁰ LUTZ, Christopher Stephen. *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy*. Lanham: Lexington Books, 2004, p. 99-100 (tradução livre).

²⁵¹ Cf. ibidem, p. 100.

²⁵² Cf. GLENN, Garrard. St. Thomas More as judge and lawyer. *Fordham Law Review* 10 (1941) 2, p. 191.

sete anos de reclusão e membros de gangues de ladrões com um mínimo de dez anos em campos prisionais, sempre a partir dos catorze anos de idade ²⁵³.

Assim, a consistência real das virtudes entendidas como não intimamente concatenadas pode ser a de um autêntico vício ou, no melhor dos casos, a de um simples esboço ou incoação de virtude genuína. Daí a necessidade de tratar das virtudes do juiz sob o prisma da sua interdependência.

²⁵³ Cf. SOLOMON JR., Peter H. **Soviet criminologists and criminal policy**: specialists in policy-making. New York: Columbia University Press, 1978, p. 28.

SEGUNDA PARTE
A APLICAÇÃO DA *CONNEXIO VIRTUTUM* ÀS VIRTUDES
JUDICIAIS E OS SEUS RESULTADOS

CAPÍTULO IV

O POSICIONAMENTO DA *CONNEXIO VIRTUTUM* DENTRO DA TEORIA GERAL DAS VIRTUDES

A. INTRODUÇÃO

O que se pretende nesta parte do trabalho é justificar por que a teoria da interdependência das virtudes ou – como a chama Tomás de Aquino – *connexio virtutum* constitui, a um só tempo, a conclusão e o fundamento da doutrina geral das virtudes de matriz aristotélico-tomasiana.

Para tanto, elegem-se como etapas prévias o esclarecimento da objeção de que essa teoria contraria a intuição humana acerca dos comportamentos humanos observáveis nos fatos da vida cotidiana, o tratamento que a teoria da unidade das virtudes mereceu por parte de grandes filósofos – de Platão, Aristóteles e Agostinho, concretamente – e, em linhas gerais – porque é vista com detalhe mais adiante –, a sua articulação por obra de Tomás de Aquino, a qual, ao que parece, é a mais extensa e pormenorizada até os dias de hoje.

B. A TESE DA *CONNEXIO VIRTUTUM* É CONTRAINTUITIVA, CONTRAFÁTICA?

A professora norte-americana Jean Porter explica a contento por que a tese da interdependência das virtudes é frequentemente considerada contrária à intuição que temos da conduta das pessoas:

A tese da unidade das virtudes é amplamente rejeitada como exemplo principal de uma teoria moral que diverge extremamente da nossa experiência. Afinal, quase nenhum de nós pode ostentar um caráter inteiramente consistente, seja bom ou mau. Todos devemos admitir que temos pelo menos um ou dois vícios, mas a maioria de nós também pode reivindicar [para si] uma ou duas boas qualidades. Temos de negar que essas boas qualidades são verdadeiras virtudes? Na visão de Tomás de Aquino, pareceria que sim; mas esta conclusão soa irrealista. Ela não só parece contradizer o nosso senso a respeito do valor das boas qualidades próprias e alheias, mesmo vistas no contexto dos nossos defeitos, como

pareceria tornar o critério da verdadeira virtude tão estrito que nunca poderia ser cumprido. Ironicamente, a tese da unidade das virtudes, tomada seriamente, pode muito bem implicar que não se encontra verdadeira virtude sobre a terra – e, sob certo ponto de vista de senso comum, isto pareceria ser razão suficiente para que se rejeite a tese ²⁵⁴.

Por outro lado, a filósofa Rosalind Hursthouse, nascida na Inglaterra e de nacionalidade neozelandesa, consigna um argumento na direção contrária que também procede do senso comum:

Nesta explicação [da motivação moral], quando acreditamos ter identificado corretamente “porque a pessoa pensou que isso era certo”, “por princípio” etc. como a motivação do agente numa dada ocasião, acreditamos que, por isto, nós identificamos os agentes como alguém que age a partir da virtude. E [...] isso significa que acreditamos que, por causa disto, nós os identificamos como certo tipo de pessoas completas – ou seja, apenas através dessa única ação, vimos como as pessoas são, [isto é,] bastante “boas sempre”, “profundas”. Por exemplo, ao atribuir-lhes um estado estável de caridade ou de honestidade, também lhes atribuimos pelo menos certa posse de todas as outras virtudes. Daí a nossa surpresa e perplexidade quando alguma outra ação delas nos inclina a dizer: “mas elas são cruéis! Elas são desonestas por completo!”. Ficamos surpresos e perplexos, porque pensamos que as tínhamos identificado como pessoas que eram ao menos suficientemente virtuosas em tudo ²⁵⁵.

Parece realmente que ambos os argumentos encontram respaldo naquilo que intuímos a partir da observação do comportamento alheio. Certamente, identificamos cotidianamente traços de caráter positivos e negativos nas pessoas e, mais raramente, surpreendemo-nos ao constatar falhas de conduta em pessoas que admiramos pela sua lisura longamente provada. Contudo, essa nossa intuição pode ser superficial.

De fato, se adentrarmos o campo filosófico que se debruça sobre a psicologia dos atos e da conduta do ser humano, encontramos a existência de uma distinção entre os traços de caráter e as disposições e compromissos subjacentes que os informam ²⁵⁶. Tendo em vista esta distinção, pode-se considerar plausível a hipótese de que, por um lado, os traços de caráter positivos correspondem a propensões nativas ou a acostumamentos pouco

²⁵⁴ PORTER, Jean. The unity of the virtues and the ambiguity of goodness. A reappraisal of Aquina’s theory of the virtues. *Journal of Religious Ethics* 21 (1993) 1, p. 138 (tradução livre).

²⁵⁵ HURSTHOUSE, op. cit., p. 156 (tradução livre).

²⁵⁶ Cf. PORTER, p. 159.

refletidos das pessoas, ou então a modos de ser conscientes delas, adquiridos mediante um empenho sincero de plasmar bondade nos próprios atos; por outra parte, também pode ser aceitável a hipótese de que os traços de caráter negativos correspondem a vícios arraigados na conduta dos seres humanos ou a déficits de virtude seus, isto é, a virtudes que eles realmente têm, porém ainda pouco desenvolvidas.

Pois bem, é sobre estas duas hipóteses que a teoria da interdependência das virtudes se assenta. Se estas hipóteses podem ser demonstradas, então a *connexio virtutum* é uma doutrina capaz de superar a nossa possível primeira impressão sobre ela, qual seja, a de que não se coaduna com a nossa intuição de que todas as pessoas têm tanto virtudes como vícios.

C. AUTORES CÉLEBRES QUE TRATARAM DA INTERDEPENDÊNCIA DAS VIRTUDES

1. Platão

Platão (428/427-347 a.C.) é um dos grandes expoentes da história da filosofia pela quantidade de temas de que tratou e pelo modo – inovador, profundo, responsável – como os tratou. No campo da ética, ele abriu os caminhos cognoscitivos para que os seus ouvintes pudessem educar e governar os cidadãos nos comportamentos virtuosos e no cuidado da sua própria alma. Fê-lo não por meio de uma exposição sistemática, mas através de um procedimento dialético repleto de definições, distinções e comparações de conceitos que terminasse por indicar em que consistiam as virtudes específicas e a ideia de Bem como um todo ordenado²⁵⁷.

Se não a endossou, Platão certamente suscitou – e talvez de forma pioneira – a tese da interdependência das virtudes, que posteriormente foi adotada por Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino. No entanto, parece ser muito difícil estabelecer o pensamento de Platão a respeito da efetiva relação de umas virtudes com as outras. Vejamos por quê.

Em primeiro lugar, é preciso ter em conta as peculiaridades das três fases em que as obras – diálogos – de Platão costumam ser divididas. Na primeira, em que o seu

²⁵⁷ Cf. ABBÀ. *Costituzione epistemica della filosofia morale*, op. cit., p. 156-157.

principal mestre, Sócrates, é a figura central, “[a]s ideias apresentadas [...] são distantes das ideias que Platão defendeu e que imortalizaram seu pensamento ao longo do tempo”²⁵⁸. Na segunda fase, Platão faz que Sócrates seja o repercutente do seu pensamento relativo aos temas principais das suas obras; nesse período, destaca-se o desenvolvimento da sua teoria das ideias²⁵⁹. Na fase derradeira, Platão dedica-se a questões que ainda não abordara e de menor complexidade que as anteriores; contudo, aí aparece *As Leis*, em que retoma e aprimora *A República*, pertencente ao período anterior²⁶⁰. Em razão de todo esse itinerário e da metodologia dialética empregada pelo filósofo, é possível que as posições contrárias sobre as virtudes que se veem nos seus escritos correspondam ora aos seus interlocutores, ora a Sócrates e ora a ele próprio²⁶¹.

Em segundo termo, no que se refere mais propriamente à inter-relação das virtudes, Platão posiciona-se diferentemente nos diálogos *Protágoras*, *Laques* – ambos escritos na primeira fase – e *Menon* – situado na fase seguinte. Em todos estes, mediante a voz de Sócrates, sustenta-se que as virtudes compõem uma unidade, mas parece não ser possível dizer se as virtudes são várias e internamente concatenadas – de modo que a presença ou ausência de uma delas em alguém implique que se possuam ou não todas as outras – ou se as virtudes são apenas nomes distintos que se atribuem a uma mesma realidade, qual seja, a Virtude²⁶². Entre os comentadores platônicos, há os que optam pela primeira interpretação – conhecida como tese da inseparabilidade ou bicondicionalidade das virtudes²⁶³ – e aqueles que elegem a segunda – costumeiramente designada como tese da identidade das virtudes²⁶⁴. Além destas duas interpretações, há quem intente outra, que combine partes não conflitantes delas²⁶⁵.

²⁵⁸ GONZAGA, Álvaro Luiz Travassos de Azevedo. **O direito natural de Platão na República e sua positivação nas Leis**. Tese de Doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2011, p. 50.

²⁵⁹ *Ibidem*, loc. cit.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 51.

²⁶¹ Cf. PAVIANI, Jayme. Notas sobre o conceito de virtude em Platão. *Veritas* 57 (2012) 3, p. 91.

²⁶² Cf. *ibidem*, p. 89-90.

²⁶³ Por exemplo, VLASTOS, Gregory. The unity of virtues in the *Protagoras*. In: IDEM. **Platonic studies**. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1973, p. 221-269.

²⁶⁴ Por exemplo, DEVEREUX, Daniel. The unity of virtues. In: BENSON, Hugh H. **A companion to Plato**. Malden (Massachusetts): Blackwell Publishing, 2006, p. 325-340; PENNER, Terry. Socrates and the early dialogues. In: KRAUT, Richard (ed.). **The Cambridge companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 121-169.

²⁶⁵ Cf. KREMM, Douglas. The unity of virtue: toward a middle ground between identity and inseparability in Socratic virtue. *Arché* 3 (2009) 1, p. 15-30.

Em terceiro lugar, Platão desinteressou-se do tema da unidade das virtudes a partir de *A República* e dos diálogos da sua terceira fase ²⁶⁶. Em *A República*, por exemplo, as virtudes – e especialmente a justiça – são finalizadas à educação e à formação da *polis* ideal, e a aquisição da coragem é vista como independente da sabedoria ²⁶⁷.

De todo modo, observa-se que Platão assentou as bases principais da discussão posterior acerca das virtudes e foi um grande propulsor da tese da interdependência das virtudes na filosofia que o sucedeu.

2. Aristóteles

Aristóteles (384–322 a.C.) foi o primeiro pensador que propôs a tese da necessária dependência mútua entre as virtudes de maneira inequívoca. Dentre outros autores, é nele que se apoia Tomás de Aquino, que, com alta probabilidade, foi o maior articulador desta tese na história da filosofia, tanto em extensão gráfica como do ponto de vista da elaboração conceitual.

O Estagirita sustenta a interdependência das virtudes no final do Livro VI da *Ética a Nicômaco* nestes termos:

Daquilo que dissemos, resulta claro, portanto, que não é possível ser bom em sentido estrito sem prudência nem prudente sem a virtude moral. Desta maneira, também se desfaria o argumento dialético segundo o qual uma mesma pessoa não está bem dotada pela natureza para todas [as virtudes], de sorte que já terá adquirido uma [virtude] e outra ainda não. Com efeito, isto é possível ao tratar-se das virtudes naturais, mas não em relação àquelas por meio das quais um homem é chamado bom em sentido absoluto, porque, se este possuir a prudência, terá todas [as outras]. E é claro que, ainda que não fosse prática, seria necessária, porque é a virtude dessa parte da alma [da razão] e porque a eleição não pode ser reta sem prudência nem sem virtude [moral], uma vez que uma determina o fim e a outra faz que se realizem as ações que conduzem ao fim ²⁶⁸.

²⁶⁶ Cf. PAVIANI, p. 90 e GONZAGA, p. 56.

²⁶⁷ Cf. PAVIANI, p. 91.

²⁶⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI, 13, 1144 b 30 – 1145 a 5, op. cit., p. 101 (tradução livre).

Quanto a esta argumentação de Aristóteles, cumpre apontar três aspectos. O primeiro é que as virtudes naturais são aquelas tendências inatas que, ainda que benéficas, não passaram por um processo de refinamento ou de correção ²⁶⁹, e por causa das quais “[t]odos pensam que cada um tem o seu caráter de certo modo por natureza [...] [, de modo que] somos justos, moderados, corajosos e todo o resto desde que nascemos” ²⁷⁰. O segundo aspecto é que Aristóteles não explica claramente por que as virtudes morais são os princípios primeiros para a atuação da prudência ²⁷¹, embora esclareça que, diferentemente das virtudes naturais, as virtudes adquiridas (“[a]quelas por meio das quais um homem é chamado bom em sentido absoluto”) são apenas as eivadas de sabedoria prática ou prudência. Por fim, é preciso assinalar que a impugnação aristotélica da separabilidade das virtudes (isto é, do “argumento dialético segundo o qual uma mesma pessoa não está bem dotada pela natureza para todas [as virtudes], de sorte que já terá adquirido uma [virtude] e outra ainda não”) não está fundamentada.

Este último aspecto é o que torna a tese de Aristóteles suscetível de ser considerada contrária à intuição comum das pessoas ou à observação dos fatos da vida por parte delas, uma vez que é constatável a coexistência de qualidades e defeitos na vida de qualquer ser humano. Para elucidar esta perplexidade trazida pelo texto acima citado, é preciso recorrer a algum comentador proficiente do Estagirita. Acredita-se que as considerações do professor Edward Halper, da Universidade da Georgia, a este respeito podem lançar luz ao desconcerto causado pelo posicionamento aristotélico ²⁷².

Segundo Halper, a dificuldade para que se entenda a interdependência das virtudes em Aristóteles reside no desconhecimento de como as diferentes virtudes estudadas pelo Estagirita funcionam juntas. Diante disto, Halper procura mostrar como uma pessoa pode exercitar uma virtude mesmo quando não possui os atos mais característicos dessa virtude e também quando realiza atos característicos de outras virtudes ²⁷³. Para tanto, este autor procura depreender do texto da *Ética a Nicômaco* duas

²⁶⁹ Cf. PAKALUK, Michael. *Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 231.

²⁷⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI, 13, 1144 b 30 4-6, op. cit., p. 100 (tradução livre).

²⁷¹ Cf. PAKALUK, p. 232.

²⁷² Cf. HALPER, Edward. The unity of the virtues in Aristotle. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17 (1999), p. 115-143.

²⁷³ Cf. *ibidem*, p. 120.

teses acerca do tema das virtudes: (1) embora cada virtude seja definida como uma disposição relativa a uma ou duas paixões que, se predominantes no sujeito agente, acarretam-lhe vícios (de excesso ou escassez), o exercício de qualquer virtude exige o reto exercício de todas as paixões; (2) cabe à prudência da pessoa que atua não só avaliar as circunstâncias em que ela se encontra, mas também as suas habilidades e virtudes. Os conceitos-chave para a constatação destas teses são o de *virtude propriamente dita* e o de *virtude psíquica*.

Halper aponta a definição de virtude propriamente dita nesta passagem do texto de Aristóteles: “[a] virtude do homem será também o hábito pelo qual o homem se faz bom e pelo qual executa bem a sua função própria”²⁷⁴. Por outro lado, segundo o mesmo Halper, aquilo que ele próprio designa “virtude psíquica” encontra-se nestas palavras do Estagirita:

[P]ortanto, a virtude é um hábito eletivo que consiste num termo médio relativo a nós, determinado pela razão; e por aquela [razão] pela qual o homem prudente decidiria. O termo médio situa-se entre dois vícios, um por excesso e outro por deficiência, e também porque, num caso, não atinge o justo limite nas paixões e ações, e, em outro caso, ultrapassa-o; ao passo que a virtude encontra e escolhe o termo médio²⁷⁵.

O professor norte-americano procura mostrar que estas duas definições não são idênticas. Ele enxerga uma diferença entre o estado que capacita uma pessoa a executar bem ações paradigmáticas (“a sua função própria”) em circunstâncias especiais (virtude propriamente dita) e o estado que a habilita a escolher o termo médio racional nas paixões e ações (virtude psíquica)²⁷⁶. Halper identifica na *Ética a Nicômaco* textos que corroboram esta tese; eles dão definições propriamente ditas e psíquicas das virtudes da fortaleza, da temperança e da justiça.

No tocante à fortaleza ou coragem, Aristóteles define-a de forma propriamente dita nesta passagem: “Assim, no sentido mais alto, chamar-se-ia corajoso aquele que não tem medo de uma morte gloriosa nem dos riscos súbitos que a acarretam; e esses são,

²⁷⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, II, 6, 1106 a 22-24, op. cit., p. 25 (tradução livre).

²⁷⁵ *Ibidem*, II, 6, 1106 b 36 – 1107 a 6, p. 26 (tradução livre).

²⁷⁶ Cf. HALPER, p. 122.

sobretudo, os da guerra”²⁷⁷. Aqui, vê-se que a pessoa que possui a fortaleza propriamente dita busca ativamente aquilo que é glorioso ou nobre²⁷⁸. Mas o Estagirita também diz que “aquele que suporta e teme o que deve e pelo motivo devido, como e quando deve, e confia do mesmo modo, é corajoso, porque o corajoso sofre e age conforme as coisas exigem e tal como a razão o ordena”²⁷⁹. Nesta passagem, observa-se a atuação de quem possui a fortaleza psíquica, isto é, que se limita a evita o cometimento daquilo que não é nobre²⁸⁰.

Quanto à virtude da temperança, esta também pode ser propriamente dita e psíquica. A primeira dá-se quando alguém frui os mais altos e intensos prazeres do paladar e do tato com moderação, procurando que estes contribuam maximamente com a sua saúde e bem-estar (*Ética a Nicômaco*, III, 11, 1119 a 11-20). A segunda ocorre quando a pessoa deseja e frui de forma racional os prazeres que lhe cabem desejar e fruir, do modo que lhe corresponde fazê-lo e quando lhe convém fazê-lo em face dos alimentos e comodidades tácteis de que dispõe, que não são os mais altos e intensos (*Ética a Nicômaco*, III, 12, 1119 b 15-18)²⁸¹.

Por fim, em relação à virtude da justiça, o Estagirita conceitua-a enquanto propriamente dita em duas passagens da *Ética a Nicômaco*. Numa delas, afirma:

[C]om efeito, todos estão de acordo que aquilo que é justo nas distribuições deve consistir na conformidade a determinados méritos, embora nem todos coincidam quanto ao mérito mesmo [...]. Portanto, aquilo que é justo é uma proporção” (V, 3, 1131 a 25-29).

Na outra, esclarece:

[A] justiça é uma espécie de meio termo, porém não da mesma maneira que as outras virtudes, mas porque é própria do meio, ao passo que a injustiça é-o dos extremos. A justiça é a virtude pela qual se diz de quem é justo que pratica deliberadamente aquilo que é justo e que distribui entre ele mesmo e outro, ou entre [outros] dois; não de maneira que ele

²⁷⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, III, 6, 1115 a 32-35, op. cit., p. 42 (tradução livre).

²⁷⁸ Cf. HALPER, p. 126.

²⁷⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, III, 7, 1115 b 17-20, op. cit., p. 43 (tradução livre).

²⁸⁰ Cf. HALPER, p. 126.

²⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 126-127.

receba mais daquilo que é bom e o próximo, menos, e do que é mau, inversamente, mas a mesma coisa proporcionalmente; e distribui igualmente entre outros dois (V, 5, 1133 b 32 – 1134 a 6).

Halper comenta que, aqui, “Aristóteles define a justiça (propriamente) como aquele caráter pelo qual alguém distribui bens a si próprio e aos outros na proporção em que os recebedores merecem”²⁸²; e agrega que “a justiça de desempenho ótimo encontra-se na distribuição proporcional ou na retificação – e esta é a justiça exercida por um governador ou por um juiz”²⁸³. Esta seria a ação paradigmaticamente justa.

Já a definição psíquica de justiça é oferecida por Aristóteles também em dois momentos da *Ética a Nicômaco*. No primeiro, nos seguintes termos:

Considera-se que [alguém] não tem mais [do que deve] se é justo efetivamente, porque não atribui a si mesmo daquilo que é bom – absolutamente falando – mais que aos outros, a não ser que lhe caiba proporcionalmente; por isso, esforça-se pelo outro, e esta é a razão pela qual se diz que a justiça é um bem para o próximo (V, 6, 1134 b 3-8).

No segundo momento, com estas palavras:

[P]ensa-se que não é menos próprio de quem é justo agir injustamente, uma vez que quem é justo não está menos capacitado, senão mais, para fazer qualquer uma destas coisas: coabitar com uma mulher ou ferir o próximo; e o corajoso [estaria mais capacitado] para largar o escudo, dar meia volta e correr em qualquer direção. Mas ser covarde ou injusto não consiste em fazer estas coisas, a não ser por acidente, mas fazê-las porque se é de certa maneira; assim como praticar a medicina e curar não consiste em cortar ou não cortar, aplicar um remédio ou não aplicá-lo, mas fazer estas coisas de certa maneira (V, 9, 1137 a 12-26).

A avaliação conjunta de ambos os trechos, segundo Halper, indica que Aristóteles “também enfatiza a importância do estado psíquico que permite a alguém

²⁸² Ibidem, p. 127 (tradução livre).

²⁸³ Ibidem, p. 128 (tradução livre).

determinar tanto o que as pessoas merecem como não desejar mais do que ele próprio merece”²⁸⁴.

Vistos os exemplos acima, o professor estadunidense resume as definições propriamente dita e psíquica das virtudes:

Em cada caso [– em cada virtude –], a definição propriamente dita indica uma disposição para um comportamento paradigmático específico, enquanto que a definição mais ampla indica um estado psíquico em que as partes da alma estão dispostas para manter a relação adequada, com os sentimentos seguindo a reta razão habitualmente, de modo apropriado às circunstâncias²⁸⁵.

E, ao relacionar estes dois tipos de definição aristotélica, Halper explica de que modo entende o porquê de o Estagirita defender a interdependência das virtudes, ao mesmo tempo em que dá conta das duas teses exposta anteriormente, que ele depreende do texto da *Ética a Nicômaco*:

O desempenho habitual de uma virtude torna uma pessoa capaz de realizar bem atos dessa virtude. Esses atos também requerem que todas as outras virtudes sejam possuídas nas suas formas psíquicas. Em razão de as virtudes psíquicas serem adquiridas juntamente com uma virtude propriamente dita, é possível a aquisição de todas as virtudes mediante a realização de atos de uma virtude. [...] Portanto, a pessoa que tem uma virtude propriamente dita pode agir virtuosamente em todas as situações ou na maioria delas, uma vez que a posse dessa virtude impõe-lhe obrigações em todas as situações²⁸⁶.

Como corolário da sua análise, o professor da Universidade da Georgia escreve:

Embora Aristóteles trate das virtudes individualmente, todas elas devem ser capazes de funcionar juntas harmonicamente numa vida singular. [...] Assim, a unidade das virtudes é uma característica-chave da ética de Aristóteles, intimamente ligada à sua noção de unidade orgânica da

²⁸⁴ Ibidem, loc. cit. (tradução livre).

²⁸⁵ Ibidem, loc. cit. (tradução livre).

²⁸⁶ Ibidem, p. 142 (tradução livre).

felicidade. Ainda que cada pessoa virtuosa tenha todas as virtudes morais, ela não precisa tê-las no mesmo grau [...]. Essas diferenças na virtude permitem a Aristóteles assegurar a diversidade moral até mesmo quando afirma a unidade da virtude²⁸⁷.

3. Agostinho

Embora rico em matizes e profundidade, o pensamento filosófico de Agostinho de Hipona (354-430) não compõe um sistema em que os temas são tratados à exaustão, porque o propósito deste pensador não foi estabelecer uma doutrina própria, mas antes procurar elucidar a doutrina cristã de modo permanente e racional, cômico de que esse empenho era ilimitado, uma vez que adentrava o âmbito da transcendência em relação àquilo que é humano, à qual ele se considerava subordinado²⁸⁸. Assim, a filosofia agostiniana pode ser caracterizada como “um projeto de busca da sabedoria, progressivamente consciente de seus limites e de sua incontornável dependência”²⁸⁹.

No que diz respeito à sua concepção da vida moral, Agostinho atribuiu ao amor pelo bem supremo, ao amor por Deus (a *caritas* ou caridade), um papel nuclear; é a partir da *caritas* que se formam, se robustecem e se harmonizam as virtudes na pessoa humana. Para Agostinho, as virtudes éticas não são apenas excelências do caráter, mas potencialidades necessárias para que o ser humano consiga amar Deus²⁹⁰. Com efeito, no Livro I da sua obra *Os costumes da Igreja católica*, Agostinho define as virtudes cardeais do seguinte modo:

Uma vez que a virtude nos conduz à vida bem-aventurada, eu afirmaria que a virtude não é absolutamente nada senão o sumo amor a Deus. E, na medida em que compreendo, diz-se que a virtude é quadripartida precisamente em consideração da variedade das disposições que o próprio amor assume. Assim, essas famosas quatro virtudes, cuja força queira o céu que esteja no ânimo de todos assim como os seus nomes estão em todas as bocas, eu não hesitaria defini-las também assim: a temperança é o amor íntegro que se dá àquilo que se ama; a fortaleza é o amor que tolera tudo facilmente por aquilo que se ama; a justiça é o amor que serve

²⁸⁷ Ibidem, p. 143 (tradução livre).

²⁸⁸ Cf. NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial – Paulus, 2009, p. 13.

²⁸⁹ Ibidem, loc. cit..

²⁹⁰ Cf. GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2ª ed. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial – Paulus, 2010, p. 260-261.

exclusivamente aquilo que se ama e que, por causa dele, domina com retidão; a prudência é o amor que distingue com sagacidade aquilo que é útil daquilo que é nocivo. Mas, como dissemos, esse amor não é por qualquer um, mas por Deus, isto é, pelo sumo bem, pela sapiência summa e pela summa harmonia. Portanto, as virtudes podem ser definidas assim: a temperança é o amor a Deus que se conserva íntegro e incorruptível; a fortaleza é o amor a Deus que tolera tudo com facilidade; a justiça é o amor que serve somente a Deus e, por causa disto, comanda com justiça todas as outras coisas que se sujeitam ao homem; a prudência é o amor que discerne com clareza aquilo que ajuda a ir em direção a Deus daquilo que o impede²⁹¹.

Quanto à interdependência das virtudes, Agostinho trata dela explicitamente em pelo menos dois escritos: *A Trindade*, de forma breve, e, mais extensamente, na *Carta 167*, escrita no ano de 415 e endereçada a Jerônimo, teólogo, historiador e autor da chamada *Vulgata*, uma famosa tradução da maior parte da Bíblia ao latim. Vejamos as características da *connexio virtutum* – ao que parece, incongruentes com outros aspectos do seu pensamento – ressaltadas pelo Hiponense nestas duas obras.

Em *A Trindade*, VI, 4, 6, Agostinho recorre às quatro virtudes cardeais como analogia para explicar que as pessoas divinas do Pai e do Filho são iguais. Empregando o seu método de clarificar a doutrina do cristianismo por meio da razão, Agostinho argumenta a favor da inseparabilidade das virtudes numa determinada pessoa e da igualdade das virtudes de duas ou mais pessoas como ponto de partida para corroborar a afirmação de Paulo na sua carta aos filipenses de que “sendo ele [Deus Filho encarnado] de condição divina, não se prevaleceu de sua igualdade com Deus [Pai]”²⁹². Assim raciocina:

A mesma coisa acontece com as virtudes da alma humana. Uma correspondem a uma noção, outras, a outra noção, mas não são realmente separadas umas das outras, de modo que aqueles que são iguais, por exemplo, em fortaleza, o serão também em prudência, justiça e temperança. Com efeito, se eu afirmasse que aqueles são iguais em fortaleza, mas que um deles é superior em prudência, daí se seguiria que a fortaleza dos outros é menos prudente, de maneira que não seriam iguais sequer em fortaleza, porque a fortaleza de um deles é mais prudente. E eu observaria a mesma coisa em relação às outras virtudes se as passasse em revista da mesma forma. Com efeito, não se trata do vigor do corpo, mas da fortaleza da alma. Com quanta maior perfeição se verificará esta

²⁹¹ AGOSTINO. *I costumi della Chiesa cattolica*, I, 15, 25 (tradução livre). Disponível em <http://www.augustinus.it/italiano/costumi/index2.htm> (acesso em 29/9/2016).

²⁹² Fil 2, 6.

mesma coisa naquela substância imutável e eterna, incomparavelmente mais simples que a alma humana?²⁹³

Mas quando se examina a *Carta 167*, tem-se a impressão de que o tratamento que Agostinho dá ao fenômeno do pecado lança por terra a tese da inseparabilidade das virtudes num mesmo indivíduo.

A certa altura desse escrito, Agostinho de Hipona propõe a Jerônimo um significado da seguinte passagem bíblica, contida na Carta de Tiago: “Na verdade, todos nós cometemos muitos pecados”²⁹⁴. Ato contínuo, Agostinho destaca o verbo “cometemos” e o advérbio “muitos” para indicar, respectivamente, que não há ser humano que não tenha vícios – pois os pecados são consequências dos vícios – e que os seres humanos não possuem necessariamente todos os vícios, mas sim “muitos” deles²⁹⁵. Dessa forma, manifestava que coincidia com a posição de Jerônimo expressa numa obra em que este escrevera contra a afirmação do monge cristão Joviniano de que toda e qualquer espécie de pecado cometido era igualmente grave, o que implicava subscrever a tese dos filósofos estoicos de que, da mesma forma que as virtudes são inseparáveis, os vícios contrários a elas também o são²⁹⁶.

Contudo, o Hiponense também expõe a Jerônimo que a posse de uma determinada virtude não implica que a alma possua todas as virtudes; para tanto, vale-se do exemplo da virtude da castidade ou temperança sexual e do fenômeno do pecado:

[E]mbora a castidade conjugal nos homens e nas mulheres tementes a Deus seja, sem dúvida, uma virtude – porque não pode ser nada e tampouco um vício –, ela não está acompanhada de todas as virtudes. A razão disto é que se todas as virtudes estivessem compreendidas na castidade, não haveria vício algum; se não houvesse nenhum vício, tampouco haveria pecado algum. Mas quem é sem pecado?²⁹⁷

²⁹³ AGOSTINO. *La Trinità*, VI, 4, 6 (tradução livre). Disponível em <http://www.augustinus.it/italiano/trinita/index2.htm> (acesso em 10/10/2016).

²⁹⁴ Tg 3, 2.

²⁹⁵ Cf. AGOSTINO. *Lettera 167*, 3, 10. Disponível em <http://www.augustinus.it/italiano/lettere/index2.htm> (acesso em 29/9/16).

²⁹⁶ Cf. *ibidem*, 2, 4.

²⁹⁷ *Ibidem*, 3, 10 (tradução livre).

Ao asseverar isto, Agostinho incorre em contradição, pois se opõe à tese da inseparabilidade das virtudes, a qual, paradoxalmente, ele define na mesma *Carta 167* com a seguinte fórmula: “[S]e se possui uma virtude, possui-se todas, e se se é desprovido de uma virtude, não se possui nenhuma”²⁹⁸. Ato contínuo, Agostinho chega a este corolário:

De tal modo, quando há uma dessas virtudes [prudência, justiça, temperança e fortaleza], também há todas as outras *igualmente*; quando, pelo contrário, estas últimas estão ausentes, uma determinada virtude não é autêntica, embora possa parecer como tal sob alguns aspectos²⁹⁹.

Em face destas afirmações desconcertantes, pareceria preciso apontar a Agostinho a seguinte disjuntiva: ou as virtudes são inseparáveis, e os pecados que todos cometem inexoravelmente não procedem tão somente de vícios, mas também de virtudes pouco desenvolvidas; ou então as virtudes são separáveis, porque a realidade inevitável do pecado só procede de vícios. Uma vez que o segundo caso parece prevalecer, chega-se à conclusão de que a defesa da interdependência das virtudes por parte do Hiponense é simplesmente inócua.

Ainda na *Carta 167*, há outra passagem em que Agostinho sustenta que as virtudes são inseparáveis contanto estejam precedidas da caridade:

Por que, então, não dizemos que se alguém tem essa virtude [a caridade], tem todas as outras, a partir do momento que a caridade é a realização da Lei? Ou então que quanto mais a caridade se encontrar radicada numa pessoa – e, ao contrário, quanto menos o estiver, tanto menos será rica de virtudes, uma vez que a caridade é precisamente a virtude?³⁰⁰

Dito isto, talvez seja preciso concordar com a afirmação de que, para Agostinho de Hipona, as virtudes do ser humano sempre estão acompanhadas dos seus vícios e que o progresso moral é uma espécie de período de convalescença que dura toda a

²⁹⁸ Ibidem, 2, 5 (tradução livre).

²⁹⁹ Ibidem (tradução livre). Acrescentou-se a ênfase.

³⁰⁰ Ibidem, 3, 11 (tradução livre).

existência de uma pessoa, sem se completar nesta vida mortal, uma vez que a caridade só se consuma com a visão de Deus na vida eterna³⁰¹.

D. TOMÁS DE AQUINO COMO REFERÊNCIA PRINCIPAL DA TEORIA DA INTERDEPENDÊNCIA DAS VIRTUDES

Até hoje, Tomás de Aquino é o autor que mais esmiuçou a dinâmica da interdependência das virtudes. Ainda que também nisto dependa fundamentalmente do pensamento aristotélico, fez muitos mais avanços que o Estagirita sobre este particular. E, ao que parece, nenhum comentador do pensamento moral de Tomás tratou do tema com maior profundidade e articulação do que ele, e nem sequer com maior extensão gráfica.

Por isso, mesmo após quase oitocentos anos, as melhores fontes de estudo sobre a interdependência das virtudes continuam a ser as seguintes: (1) as questões 65 e 66 da I-II da *Suma de teologia*; (2) o livro 3, distinção 36, artigo 1º do *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*; (3) a lição 11 do livro 6 do *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles*; (4) o artigo 2º das *Questões disputadas sobre as virtudes cardeais*; e (5) o número 12, questão 15, artigo 1º das *Questões quodlibetais*³⁰². Todas estas obras são da autoria do Aquinate.

Não obstante o anterior, é evidente que, passados tantos séculos, a elaboração tomasiana da conexão das virtudes tem de passar por adaptações e refinamentos, uma vez que o seu autor não contava com recursos que estão disponíveis a nós na atualidade, tais como um conhecimento mais apurado das causas do erro moral e uma percepção mais sutil e complexa a respeito dos modos em que as estruturas sociais moldam e limitam as vidas humanas. Contudo, ainda que estes elementos tornem incompleta para os dias de hoje a teorização de Tomás de Aquino acerca da dependência mútua das virtudes morais, eles não a transformam em equivocada³⁰³. Pelo contrário, aquilo que o Aquinate desenvolveu sobre este tema continua a ser, aparentemente, a melhor explicação com que se pode contar.

Para a finalidade deste estudo sobre a interdependência das virtudes judiciais, os textos mais relevantes das recém-mencionadas questões 65 e 66 da Primeira Seção da

³⁰¹ Cf. KENT, Bonnie. Augustine's ethics. In: STUMP, Eleonor; KRETZMANN, Norman (eds.). **The Cambridge companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 205-233, especialmente p. 228.

³⁰² Veja-se TOMÁS DE AQUINO. **Suma de teología**, op. cit., vol. II, p. 485

³⁰³ Cf. PORTER, p. 161-162.

Segunda Parte da *Suma de teologia* são reproduzidos e comentados com certo pormenor mais adiante, no Capítulo VII.

Nesta altura deste trabalho, cabe assinalar que o texto de Tomás em que a interdependência das virtudes morais resulta mais patente é a sua resposta à interrogação com que abre o artigo 1 da questão 65 da Primeira Seção da Segunda Parte da *Suma de teologia*. Essa interrogação enuncia: “As virtudes morais estão mutuamente conectadas?”. A sua resposta é afirmativa.

Ali, ao referir-se a virtudes morais, Tomás designa as virtudes cardeais ou principais do bom agir humano, entre as quais inclui a prudência – ao lado da justiça, da fortaleza e da temperança –, ainda que, em outros momentos da *Suma de teologia*, quando trata dela isoladamente, ele não a situe no rol das virtudes morais que burilam a vontade e as paixões humanas, mas na razão, juntamente com a sabedoria, com a diferença de que esta aperfeiçoa a função especulativa do intelecto e aquela, a sua função prática, isto é, a que se volta para a escolha, composição circunstanciada e execução das ações humanas.

Pois bem, a asserção basilar do Aquinate pode ser explicada em dois passos. No primeiro, ele diz que a justiça, a fortaleza e a temperança apontam a finalidade boa da ação humana, ao passo que a prudência discerne os meios concretos para realizar essa ação. No segundo passo, ele sustenta que o bom agir não consiste somente em *inclin*ar o sujeito agente ao seu fim devido – à retidão, mediante a justiça; à firmeza de ânimo, através da fortaleza; e à moderação, por meio da temperança –, mas também em *escolher retamente* as vias que conduzem ao fim devido, o que ocorre graças à prudência, que aconselha, julga e preceitua essas vias; assim, as virtudes da justiça, da fortaleza e da temperança conectam-se à virtude da prudência. Ainda neste segundo passo, Tomás explica que a prudência tampouco é suficiente para o bom agir, uma vez que a sua tarefa é detectar os meios adequados para o alcance do fim devido a que o sujeito agente se inclina, o que acontece graças à justiça, à fortaleza e à temperança; desse modo, estas últimas três virtudes constituem o princípio ou ponto de partida para o funcionamento da prudência. Por meio destes dois passos ou momentos, conclui-se que as quatro virtudes cardeais estão plenamente imbricadas na realização dos atos humanos bons.

Esta teoria tomista pode ser explanada sob outro ângulo:

[C]ada virtude cardeal, considerada como um ideal normativo, é inconcludente. Não podemos determinar o que é verdadeira temperança ou fortaleza sem avaliarmos ocorrências aparentes destas virtudes à luz

das normas superiores fornecidas pela justiça e pela prudência [...]. A justiça em si mesma, que consiste em dar a cada um aquilo que se lhe deve, não pode ser posta em ação sem a guia da prudência, de modo a determinar concretamente aquilo que é devido a alguém [...]; e a prudência, por sua vez, tal como vimos, é vazia sem os pontos de partida da reflexão proporcionados pela formação inicial da pessoa nas virtudes morais.³⁰⁴

A tese da concatenação íntima das virtudes cardeais é o último tema de índole filosófica que o Aquinate analisa na *Suma de teologia*, “escrito de síntese e o fruto mais maduro do gênio de Tomás”³⁰⁵. Além da questão 65, dedicada especificamente a este tema, a questão seguinte – sobre a igualdade proporcional das virtudes – não é senão um desdobramento dele. Já na questão 67, a última do seu “Tratado das virtudes em geral”, versa sobre a continuidade das virtudes na alma da pessoa humana após a sua morte, que é um tema de cariz muito mais teológico que filosófico.

Antes de falar da *connexio virtutum*, Tomás enuncia e apresenta solução a outras dez questões, que dizem respeito aos seguintes temas: a essência das virtudes; o âmbito da alma humana em que as virtudes se situam; a enumeração das virtudes intelectuais e a sua distinção; as diferenças existentes entre as virtudes intelectuais e as morais; a relação entre as virtudes morais e os movimentos da afetividade humana (as paixões); a enumeração das virtudes morais e a sua distinção; a listagem das virtudes morais principais ou virtudes cardeais; as virtudes teologais ou que dizem respeito diretamente a Deus, isto é, a fé, a esperança e a caridade; os elementos que causam a formação das virtudes na alma humana; e o esclarecimento sobre o meio ótimo racional em que as virtudes consistem. Pela sua própria temática, observa-se que estas questões são preliminares e preparatórias às questões 65 e 66, motivo pelo qual se infere que a interdependência das virtudes constitui não só o término gráfico do “Tratado das virtudes em geral”, mas também o fecho teórico-filosófico desse tratado.

Por fim, parece importante salientar que o Aquinate não valoriza apenas o empenho ético das pessoas que chegam a formar em si todo o organismo das virtudes; ele também enaltece a luta moral empreendida por aqueles que não possuem as virtudes de modo integral, os quais denomina continentes e incontinentes – isto é, as pessoas que, por vezes, realizam ações boas porque se contêm (ainda que contrariando a inclinação das suas

³⁰⁴ PORTER, p. 155 (tradução livre).

³⁰⁵ TORREL, Jean-Pierre. **Santo Tomás de Aquino, mestre espiritual**. 2ª ed. Trad. J. Pereira. São Paulo: Loyola, 2008, p. 362.

paixões) e que, em outras ocasiões, não conseguem sobrepujar a força das suas paixões, de modo que realizam ações incongruentes com o seu fim devido. Tomás elogia essa labuta, porque é o caminho necessário para a aquisição das virtudes de maneira plena³⁰⁶.

E. A *CONNEXIO VIRTUTUM* COMO COROAMENTO E ALICERCE DA TEORIA DAS VIRTUDES

Pelas razões expostas anteriormente, a *connexio virtutum* ou interdependência das virtudes pode ser descrita como o coroamento da teoria das virtudes. Aqui, evidentemente, utiliza-se a palavra “coroamento” em sentido metafórico, pois este vocábulo aplica-se propriamente ao campo da arquitetura, com o significado de “ornamento que arremata o topo de um edifício”³⁰⁷. Com efeito, o tópico da concatenação interna das virtudes arremata a construção teórica sobre cada uma das virtudes morais, porque mostra a condição de possibilidade da sua aquisição, que é um dos últimos tópicos que se costuma estudar sobre elas. Essa condição de possibilidade consiste na conquista – necessariamente gradativa e parcial, o que não significa insuficiente – de todas as outras virtudes morais, sem exceção.

Por ser metafórico, o emprego do termo “coroamento” em relação à *connexio virtutum* não abrange todos os seus aspectos, isto é, toda a sua funcionalidade dentro da teorização filosófica das virtudes. De fato, o tema da interdependência entre as virtudes morais não só arremata a teoria geral das virtudes, mas também é o seu “alicerce” – palavra igualmente usada em sentido metafórico, porque provém da arte da construção –, isto é, “aquilo que serve de base, fundamento ou sustentáculo a qualquer coisa”³⁰⁸, uma vez que a dinâmica de qualquer virtude moral – independentemente da faculdade humana e dos seus respectivos atos dimanantes que ela aperfeiçoa – só é inteligível se tomada em união orgânica, em concatenação interna com todas as outras virtudes morais, e não em união justaposta, como num agrupamento de unidades estanques. Com efeito, é notável “a importância do tema da conexão das virtudes [, sem a qual é impossível] [...] produzir atos bons no sentido estrito da palavra”, pois, “para produzir uma ação plenamente adequada,

³⁰⁶ Cf. PORTER, p. 161.

³⁰⁷ HOUAISS, Antônio. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. Versão 2.0a. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007, verbete “coroamento”, 1ª acepção.

³⁰⁸ Ibidem, verbete “alicerce”, 3ª acepção.

tanto em seu objeto quanto na maneira como é feita, é necessário existir no agente toda uma estrutura de virtudes que aperfeiçoe as suas potências”³⁰⁹.

Desse modo, conclui-se que, necessariamente, o tratamento das virtudes morais em geral e a sua aplicação a campos específicos da atuação humana – ao campo da prestação jurisdicional, no caso deste trabalho – só atinge a sua integridade de conteúdo e a sua plena justificação racional quando aborda o tema da interdependência entre elas.

³⁰⁹ MORAES, Renato José de. **A evolução do conceito de virtude em Tomás de Aquino**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015, p. 154.

CAPÍTULO V

RESUMO DAS NOÇÕES ESSENCIAIS DA TEORIA TOMISTA DAS VIRTUDES

A. INTRODUÇÃO

Entende-se que a exposição dessas noções essenciais é imprescindível para a compreensão da *connexio virtutum*, que se expõe com detalhe no Capítulo VI. Por este motivo, a interdependência das virtudes – que também é uma das noções essenciais da teoria do Aquinate sobre as virtudes – não é resumida neste capítulo; tampouco o é a noção de igualdade proporcional entre as virtudes, uma vez que está estreitamente relacionada com a anterior.

Para fins de brevidade, consultar-se-á apenas a *Suma de teologia* para apresentar o conteúdo deste capítulo. Na medida do possível e do oportuno, far-se-ão alusões às vicissitudes cotidianas do labor judicial.

B. O HÁBITO

Aqui, opta-se pelo emprego de “hábito” em vez do vocábulo original latino “*habitus*”, sobretudo para fazer uso de uma palavra da língua portuguesa, que guarda certa similaridade com aquilo que “*habitus*” denota. No entanto, cabe esclarecer que, ao falar-se de “hábito”, não se quer significar um comportamento rotineiro, costumeiro ou usual, que não se altera em face de circunstâncias variáveis; pelo contrário, faz-se referência ao comportamento que se adapta às variações circunstanciais, de modo inventivo e livre, o que resulta de um estado, condição ou caráter contido no *haver* de um ser, isto é, em algo que um ente tem ou possui³¹⁰.

Com base em passagens da *Metafísica* e da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, Tomás de Aquino define o hábito como uma qualidade de um ente segundo a qual esse ente ou coisa se dispõe de maneira favorável ou contrária à sua própria natureza, vale

³¹⁰ Para uma explicação mais detalhada da relação entre estes dois sintagmas e do sentido de *habitus*, veja-se MORAES, op. cit., p. 28-30.

dizer, ao seu princípio de operações. Por isto, o hábito “conveniente à natureza da coisa, [...] tem razão de bem; se, pelo contrário, não lhe convém, tem razão de mal”³¹¹.

Pois bem, a natureza do homem aponta para o bem humano verdadeiro, isto é, para a felicidade autêntica discernida pela reta razão concernente ao agir. A felicidade autêntica consiste na “condição ótima, digna do homem, na qual ele deve pôr a sua complacência e da qual ele deve fazer-se capaz por meio da educação virtuosa das suas próprias faculdades operativas”³¹². Assim, os hábitos da alma que convém à felicidade humana são bons e os que não lhe convém, maus; aos primeiros, dá-se o nome de virtudes e aos outros, o nome de vícios.

E dado que “todo hábito que tem alguma potência como seu sujeito [– isto é, como aquilo que o porta –], ordena-se principalmente ao ato”³¹³, causando-o, então as virtudes e os vícios, por residirem nas potências da alma (razão, vontade e paixões) são causas das atualizações dessas potências, isto é, das ações humanas.

Em suma, para Tomás de Aquino, a ideia básica da noção de hábito aplicada à pessoa humana é a de que ele consiste numa qualidade virtuosa ou viciosa que se forma necessariamente no caráter dos seres humanos mediante as suas ações reiteradas e que, uma vez formada, torna-se a causa das suas ações, as quais, se estiverem em consonância com a reta razão concernente ao agir, serão virtuosas e, do contrário, serão viciosas.

C. A DEFINIÇÃO DE VIRTUDE

Na *Suma de teologia*, Tomás de Aquino trata explicitamente da definição de virtude no artigo 4 da questão 55 da Primeira Seção da Segunda Parte. Ali, procura demonstrar que a virtude definida como “uma boa qualidade da mente pela qual se vive retamente, da qual ninguém usa mal, produzida por Deus em nós sem a nossa intervenção” está correta. Os termos desta definição procedem de três obras de Agostinho de Hipona. Tomás faz apenas uma correção quanto à palavra “qualidade”, dizendo que seria mais apropriado utilizar “hábito” como gênero próximo da virtude, que é um hábito bom.

³¹¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, I-II, q. 49, a. 2, *respondeo*, op. cit., vol. II, p. 382.

³¹² ABBÀ, Giuseppe. *Felicidad, vida buena y virtud*: ensayo de filosofía moral. Trad. Juan José García Norro. Barcelona: EIUNSA, 1992, p. 56.

³¹³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, I-II, q. 49, a. 3, *respondeo*, op. cit., vol. II, p. 384.

Ademais, tece os seguintes comentários: a expressão “pela qual se vive retamente” distingue a virtude dos hábitos maus, que são os vícios; as palavras “da qual ninguém usa mal” diferencia a virtude da espécie de hábito que denomina *opinião*, o qual pode fazer o sujeito agente tender ora para o bem, ora para o mal, isto é, ser continente ou incontinente, em decorrência de as suas paixões não estarem informadas pela reta razão; e também afirma que a expressão “produzida por Deus em nós sem a nossa intervenção” é necessária para definir as virtudes morais infusas – isto é, aquelas causadas por Deus na alma a fim de que a pessoa humana possa inclinar-se à bem-aventurança após o término da sua existência temporal –, mas que, se retirada, a definição permanece válida para todas as virtudes adquiridas pelo agente ³¹⁴. Por fim, esclarece que a virtude definida como “uma boa qualidade *da mente*” ou razão faz sentido porque, ainda que as faculdades humanas irracionais também sejam sedes de virtudes, elas só o são na medida em que recebem o influxo do intelecto ³¹⁵.

Contudo, na mesma *Suma de teologia*, Tomás emprega e desenvolve com muito mais frequência a definição de virtude dada por Aristóteles, em que se articulam os seguintes elementos: a virtude é um hábito eletivo, um meio termo relativo ao sujeito agente e determinado pela sua razão, e necessariamente imbuído de sabedoria prática ou prudência ³¹⁶. Vejamos brevemente cada um destes aspectos da essência da virtude tal como desenrolados pelo Aquinate.

Enquanto hábito eletivo, a virtude é “princípio do movimento apetitivo [– isto é, da tendência da vontade e das paixões –] com existência habitual” ³¹⁷. Na condição de termo médio relativo ao agente e estabelecido pelo seu intelecto, a virtude é uma conformidade à razão que se torna regra das faculdades apetitivas e que está situada entre um extremo de excesso e outro de defeito ou carência ³¹⁸. No tocante à última parte da definição aristotélica, Tomás explica que,

³¹⁴ Cf. *ibidem*, I-II, q. 55, a. 4, *respondeo*, p. 425.

³¹⁵ Cf. *ibidem*, I-II, q. 55, a. 4, *ad 3*, p. 426.

³¹⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106 b 36 – 1107 a 2, *op. cit.*, p. 26.

³¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, I-II, q. 59, a. 1, *respondeo*, *op. cit.*, vol. II, p. 450 (tradução livre).

³¹⁸ Cf. *ibidem*, I-II, q. 64, a. 1, *respondeo*, p. 480.

para a eleição reta, não basta apenas a inclinação ao fim devido, que provém diretamente do hábito da virtude moral, mas requer-se também que se eleja diretamente os meios para o fim, o que [o agente] faz mediante a prudência, que aconselha, julga e preceitua os meios ordenados ao fim³¹⁹.

De modo a sintetizar a conceituação tomasiana das virtudes, pode dizer-se que estas são excelências das faculdades ou potências anímicas da pessoa humana que “contêm inteligência e habilidade no conduzir-se” – o qual consiste em “dominar o próprio agir de maneira que se desenvolva na medida em que a pessoa inteligentemente o permita”³²⁰ – e que resultam na “realização do bem humano [...] contribuindo para a consecução feliz da vida”³²¹.

1. As virtudes e a lei moral natural

Este parece ser um momento propício para elucidar um aspecto-chave do pensamento ético de Tomás de Aquino: a relação existente entre as virtudes e a lei moral natural ou lei da natureza humana.

Frequentemente, diz-se que os defensores da ética das virtudes e do direito natural clássico concebem a dinâmica da identificação do bem e do justo, respectivamente, da seguinte maneira: a razão individual bem instruída atinge o conhecimento de presumidas prescrições detalhadas e imutáveis da lei moral natural – que, por sua vez, consiste na participação do ser humano na lei eterna com que Deus governa o mundo –, coteja as situações fáticas particulares com essas prescrições, subsumindo-as nestas, e daí extrai a resposta correta – quer moral, quer jurídica – a esses fatos concretos; resposta essa que passaria a constituir um dever moral ou jurídico. Neste modelo, no que tange o campo moral, as virtudes cumpririam a função de tornar menos árduo ou mais deleitável o cumprimento do dever moral natural descoberto pela razão prática.

Há várias razões históricas para a existência desta concepção. Uma delas é a influência exercida até hoje pela ética elaborada por Francisco Suárez, nos séculos XVI e XVII. Com efeito, em sua célebre obra *De legibus ac de Deo legislatore*, “a razão é, antes

³¹⁹ Cf. *ibidem*, I-II, q. 65, a. 1, *respondeo*, p. 486.

³²⁰ POLO, Leonardo. *La persona humana y su crecimiento*, op. cit., p. 163.

³²¹ ABBÀ. *Costituzione epistemica della filosofia morale*, op. cit., p. 97

de tudo, especulativa, na medida em que descobre as leis da natureza humana e julga, especulativamente, se uma ação que se vai realizar é conforme ou não à natureza humana”³²².

O próprio Tomás de Aquino ofereceu uma explicação similar no seu *Escrito sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*, composto catorze anos antes da Segunda Parte da *Suma de teologia*. Contudo, nesta última obra, o Aquinate modifica a sua epistemologia moral e conclui que

o conhecimento prático que nós temos como autores das nossas obras boas, isto é, a nossa *phrónesis* ou *prudèntia*, e a ciência prática que sobre ela construímos, é participação naquela *ratio* com a qual Deus governa as criaturas e, em particular, o homem, isto é, na lei eterna. Deste modo, são justamente a sabedoria prática ou prudência e a ciência moral que se tornam o nosso modo de conhecer a lei eterna [e, conseqüentemente, a lei moral natural]. [...] Deus continua a ser considerado como autor da lei e da graça, mas, agora, em vista da formação do homem virtuoso, autor de vida feliz, o qual – justamente graças às virtudes – participa da lei eterna³²³.

Assim, Tomás, na sua fase mais madura, chega à conclusão de que

as virtudes têm como efeito formal e principal fazer possível ao indivíduo a emissão das escolhas perfeitamente boas, as escolhas que exemplificam a vida feliz. Sem os *habitus* virtuosos, o indivíduo pode decidir por ações retas, mas não ainda levar a cabo escolhas perfeitamente boas³²⁴.

De todo o dito acima, é possível extrair ao menos duas conclusões:

(1) no processo da racionalidade prática, entre a lei moral natural e a ação concreta, faz-se necessária a mediação da virtude da prudência, que elege os meios para que se atinjam os fins bons estipulados pelas faculdades humanas apetitivas aperfeiçoadas pelas virtudes morais; e é nessa medida que nós, seres humanos, somos moralmente autônomos, isto é, não apenas *atores* – executores – de ações, mas também *autores* –

³²² ABBÀ. *Felicidad, vida buena y virtud*, op. cit., p. 48 (tradução livre).

³²³ IDEM. *História crítica da filosofia moral*, op. cit., p. 104-105.

³²⁴ Ibidem, p. 113.

compositores – delas. Assim, no plano da boa práxis, a lei moral natural não é o ponto de partida, mas um achado, uma descoberta do homem. E as etapas dessa descoberta são as seguintes:

[p]elo objeto [das escolhas humanas racionais – isto é, por meio dos bens a que a nossa vontade e as nossas paixões tendem –], conhecem-se os atos; pelos atos, conhecem-se as faculdades ou potências [aprimoradas pelos hábitos virtuosos]; e por estas, conhece-se [a lei da] natureza como o seu princípio³²⁵.

(2) Para usar uma metáfora ilustrativa, na concepção que entende que o sujeito agente encontra e realiza ações moralmente boas ao subsumir os fatos com as quais depara nas prescrições da lei moral natural, a razão e a vontade humanas assumem a função de “motores” da ação, ao passo que as virtudes têm o papel de “lubrificantes” desses motores, ao facilitarem o seu funcionamento. Já na perspectiva elaborada por Tomás de Aquino na sua fase de maior maturidade intelectual, as virtudes situadas na razão, na vontade e nas paixões é que são os “motores” das ações eticamente boas e praticamente acertadas, que conduzem o seu ator – e autor – à vida feliz e também promovem a felicidade alheia.

Por fim, também importa esclarecer que a lei moral natural que se pode chegar a conhecer por meio das ações virtuosas não se caracteriza como um conjunto detalhado de prescrições, portadoras de respostas precisas para cada situação existencial. Como explica o Aquinate, a lei moral natural contém diversos preceitos, como, por exemplo, “é preciso fazer o bem e evitar o mal” – que é o primeiro de todos –, “há que preservar-se a vida humana e não destruí-la”, “é preciso procriar e zelar pelos filhos”, “deve-se usar o intelecto para buscar a verdade sobre si mesmo, sobre o mundo e sobre, bem como para encontrar formas de convivência social harmoniosa” etc³²⁶. No entanto, estes preceitos e outros que deles podem ser derivados “são amplamente indeterminados em relação às ações individuais, não proporcionam critério algum de conduta [singular]”³²⁷, de modo que não são capazes de substituir o raciocínio discursivo e prudencial do sujeito agente nas múltiplas situações particulares em que ele tem de compor e realizar uma ação.

³²⁵ ABBÀ. *Felicidad, vida buena y virtud*, op. cit., p. 57 (tradução livre).

³²⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia*, I-II, q. 94, a. 2, *respondeo*, op. cit., vol. II, p. 732-733.

³²⁷ ABBÀ. *Felicidad, vida buena y virtud*, op. cit., p. 60 (tradução livre).

D. ONDE AS VIRTUDES RESIDEM

Na questão 56 da Primeira Seção da Segunda Parte da *Suma de teologia*, Tomás de Aquino trata de identificar os sujeitos das virtudes, ou seja, aquelas faculdades da alma humana em que as virtudes podem situar-se ou residir. O critério que ele estabelece para saber quais são essas residências ou sedes das virtudes é este: uma vez que a virtude é um hábito eletivo mediante o qual somente operações boas podem ser realizadas, então a virtude só pode ter como sede uma potência da alma em que as operações boas se consumam. Com isto, as faculdades anímicas da memória, da imaginação e da cogitativa ficam descartadas como sedes das virtudes, pois se limitam a coadjuvar a razão na operação boa de conhecer a verdade ³²⁸.

Então, segundo este critério encontrado por Tomás, as sedes das virtudes podem ser exclusivamente a razão, a vontade e os apetites sensitivos, que são o concupiscível e o irascível. Porém o Aquinate esclarece que, uma vez que a vontade é a responsável por mover as outras potências aos atos que lhes são próprios, então a razão e os apetites irascível e concupiscível são sedes de virtudes na medida em que são movidas pela vontade ³²⁹. Assim, graças a moção da boa vontade, a função prática da razão é sede da virtude da prudência, o apetite irascível é sede da fortaleza e o concupiscível, da temperança.

Sobre este assunto, resulta de importância capital para o tema da interdependência das virtudes o que Tomás de Aquino explica no artigo 2 da mesma questão 56: uma mesma virtude pode pertencer a diferentes potências não por igual, mas na medida em que se estende da potência em que reside de modo principal àquelas outras potências que são movidas pela primeira ³³⁰.

³²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, I-II, q. 56, a. 5, *respondeo*, op. cit., vol. II, p. 432-433.

³²⁹ Cf. *ibidem*, I-II, q. 56, a. 3, *respondeo*, p. 429.

³³⁰ Cf. *ibidem*, I-II, q. 56, a. 2, *respondeo*, p. 428.

E. COMO AS VIRTUDES SE FORMAM

Este tema é discutido por Tomás nos quatro artigos que compõem a questão 63 da I-II da *Suma de teologia*, que versa sobre a causa das virtudes no ser humano. O conteúdo deles é quase inteiramente sintetizado nas seguintes palavras:

Na experiência moral íntegra, a vida moralmente boa e mais ainda a vida virtuosa formam-se através do *combate moral* contra paixões e desejos desordenados, contra costumes corrompidos, contra juízos e opiniões errôneas, contra maus exemplos. Todo ator humano sofre a *tentação* de agir mal, proveniente de si mesmo ou de outros. [...] A virtude forma-se por meio da habituação inteligente e voluntária, e é para o ator um novo título de mérito, que se acrescenta ao mérito constitutivo do sujeito humano³³¹.

No contexto da formação das virtudes na alma, o “mérito constitutivo do sujeito humano” significa que “as virtudes [morais] estão em nós por natureza só a modo de aptidão e incoativamente, não de modo perfeito”³³². E o referido “combate moral” resume a explicação de que “a virtude do homem ordenada ao bem, cujo modo é estabelecido pela regra da razão humana, pode ser causada pelos atos humanos na medida em que esses atos procedem da razão, sob cuja potestade e regra esse bem é estabelecido”³³³.

Em suma, as virtudes formam-se no sujeito agente pela repetição consciente e livre de atos exemplificativos delas, em meio a bons e maus exemplos, a propensões nativas favoráveis e desfavoráveis, a disposições e indisposições de cada momento. Vê-se, então, que, necessariamente, a aquisição das virtudes é fruto de um trabalho interior árduo. Contudo, não se pode desconsiderar que o estado virtuoso é “um novo título de mérito”. De certo modo, porque proporciona deleite e alegria, uma vez que nos confere uma

³³¹ ABBÀ. *Costituzione epistemica della filosofia morale*, op. cit., p. 97 (tradução livre). Os destaques são do original.

³³² TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, I-II, q. 63, a. 1, *respondeo*, op. cit., vol. II, p. 476 (tradução livre).

³³³ *Ibidem*, a. 2, *respondeo*, p. 477 (tradução livre).

conaturalidade com o bem ³³⁴; e, sobretudo, porque a virtude é “uma elevação das capacidades humanas à altura das ações requeridas pela felicidade verdadeira” ³³⁵.

F. AS DIFERENCIAÇÕES ENTRE AS VIRTUDES

Tomás separa as virtudes em dois grandes grupos: (1) virtudes humanas ou adquiridas; e (2) virtudes teologais, que são aquelas que, segundo a fé cristã, Deus infunde na alma das pessoas. Entre as primeiras, o Aquinate diferencia duas espécies: (1) as virtudes intelectuais; e (2) as virtudes morais. Nesta parte do trabalho, a tarefa consiste em assinalar o fator que Tomás de Aquino identifica como diferenciador das virtudes intelectuais e morais e o tipo de conexão que se dá entre elas.

1. As virtudes intelectuais

Com a exceção da prudência ou sabedoria prática, as virtudes intelectuais – ou dianoéticas, como as designou Aristóteles – são hábitos que não visam a ação boa – como o são as virtudes morais –, mas a boa intelecção, o conhecimento da verdade ³³⁶.

Tomás afirma que são cinco: o entendimento, a sabedoria, a ciência, a arte e a prudência.

Dentre estas, as três primeiras são denominadas pelo Aquinate hábitos intelectuais especulativos. O entendimento é o hábito que aperfeiçoa a razão para que conheça uma verdade por si mesma, e não por meio de outra verdade; a sabedoria é a virtude que permite que a razão realize um processo de indagação que parte de verdades já conhecidas até as causas primeiras do próprio conhecimento humano, de modo a julgar e ordenar todas as verdades conhecidas. E a ciência é o hábito que possibilita que o intelecto humano conheça as verdades que se concluem por derivação do conhecimento das causas primeiras do próprio conhecimento. Assim, tem-se a ciência graças à sabedoria e possui-se esta graças ao entendimento ³³⁷.

³³⁴ Cf. *ibidem*, q. 32, *ad* 3, p. 281.

³³⁵ ABBÀ. **Felicidad, vida buena y virtud**, op. cit., p. 48 (tradução livre).

³³⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Suma de teología**, I-II, q. 55, a. 1, *respondeo*, op. cit., p. 435.

³³⁷ Cf. *ibidem*, a. 2, *respondeo* e *ad* 2, p. 437.

A arte é a virtude que aperfeiçoa a função prática da razão humana que se aplica à feitura de objetos que não coincidem com o ser do sujeito agente, como as obras resultantes das mãos do artífice e soluções intangíveis que decorrem da atividade do geômetra³³⁸.

Também são frutos da virtude intelectual da arte as soluções gerais e justas do legislador, as cláusulas justas dos contratantes e as decisões singulares e justas dos juízes. Por isto, o Direito como um todo pode chamar-se arte, precisamente porque deriva do hábito intelectual denominado arte.

Enquanto a arte pode ser definida como a reta razão concernente às boas feitura humanas, a prudência é a reta razão concernente às boas ações humanas. A prudência é uma virtude intelectual que discerne os meios para que as ações do sujeito agente sejam boas, isto é, de acordo com a regra da felicidade verdadeira e devida, e que, assim, torna bom o próprio agente. Mas que a prudência possa dar-se, é preciso que as apetências volitivas e sensitivas do agente estejam conformadas com esta mesma regra. Então a prudência depende da retidão dos apetites anímicos, à maneira da dependência da virtude da ciência em relação à virtude da sabedoria³³⁹.

Voltando à seara jurídica, vê-se a necessidade da prudência para que as soluções do legislador, as cláusulas dos contrantes e as decisões dos juízes sejam justas *habitualmente* e também *de modo mais elevado*, uma vez que, para tanto, estes sujeitos agentes carecem da retidão dos seus apetites anímicos.

2. As virtudes morais

As virtudes morais são os hábitos bons que se situam nas faculdades anímicas que apetezem, isto é, que se inclinam por bens conhecidos e queridos³⁴⁰. Logo, não se encontram na razão humana, ainda que dependam dela para formar-se.

Assim, as virtudes morais residem na vontade e nas paixões humanas. A virtude moral que reside e aperfeiçoa a vontade é a justiça, ao passo que as virtudes morais que se alojam e aprimoram as paixões são a fortaleza e a temperança³⁴¹.

³³⁸ Cf. *ibidem*, a. 3, *respondeo*, p. 438.

³³⁹ Cf. *ibidem*, a. 4, *respondeo*, p. 439.

³⁴⁰ Cf. *ibidem*, q. 58, a. 1, *respondeo*, p. 444.

3. A ligação “débil” entre as virtudes morais e as intelectuais

As virtudes intelectuais e as morais possuem uma conexão que se pode chamar “débil”. O que ocorre é que uma pessoa pode ter as virtudes morais (justiça, fortaleza e temperança) ainda que não desenvolva as virtudes intelectuais da sabedoria, da ciência e da arte; no entanto, se não tiver desenvolvidas as virtudes intelectuais da prudência e do entendimento, não poderá possuir justiça, fortaleza e temperança. Inversamente, com exceção da prudência, um indivíduo pode ter todas as virtudes intelectuais mesmo que não possua as morais ³⁴².

As virtudes morais não podem dar-se sem que o indivíduo possua as virtudes intelectuais da prudência e do entendimento. A prudência é imprescindível porque as virtudes morais elegem o fim devido, mas não os meios que conduzem a ele; é a prudência a que o faz. No caso da necessidade do entendimento, esta se explica em razão de a virtude do entendimento possibilitar que a razão humana conheça naturalmente os princípios de índole teórica e de índole prática; na ordem teórica, o entendimento é imprescindível para que haja a virtude da sabedoria; e na ordem prática, ele é indispensável para que se dê a virtude da prudência. Ora, como as virtudes morais não existem sem prudência, logo o sujeito agente só as tem por causa da virtude do entendimento ³⁴³.

Não é possível que a virtude intelectual da prudência exista sem as virtudes morais, porque estas últimas elegem os fins cujos meios a prudência tem a função de discernir. Assim, sem o sustentáculo das virtudes morais, a virtude intelectual da prudência não só é inexecutável como nem sequer se forma ³⁴⁴. No entanto, as virtudes intelectuais do entendimento, da sabedoria e da ciência dizem respeito à inteligência da verdade em diversos níveis, de modo que não necessitam das virtudes que retificam os apetites humanos para que possam existir.

³⁴¹ Cf. *ibidem*, q. 60, a. 2, *respondeo*, p. 458.

³⁴² Cf. q. 58, a. 4, *respondeo* e a. 5, *respondeo*, p. 447-448 e 448-449, respectivamente.

³⁴³ Cf. q. 58, a. 4, *respondeo*, p. 447-448.

³⁴⁴ Cf. *ibidem*, a. 5, *respondeo*, p. 448-449.

4. As virtudes cardeais

As virtudes cardeais são aqueles hábitos bons principais ou fundamentais do agir humano. O adjetivo “cardeal” provém da palavra latina *cardo*, que pode traduzir-se como “gonzo” ou “eixo”, e, quando aplicado a certas virtudes, significa que estas constituem os hábitos bons ao redor dos quais gira toda a vida moral, as virtudes que regem os campos maiores da vida humana ³⁴⁵.

Tomás de Aquino diz que as virtudes cardeais são as virtudes morais. Dentro destas últimas, inclui também a prudência; embora ela seja uma virtude intelectual de acordo com a sua essência (cf. *Suma de teologia*, I-II, q.58, a. 3, *ad* 1), pode ser classificada entre as morais em alguma medida por causa da matéria a que se aplica, a saber, as faculdades humanas apetitivas ³⁴⁶.

As virtudes cardeais são a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança. Esta enumeração não é gratuita, mas atende dois critérios: o bem da razão como princípio formal das virtudes e as potências em que as virtudes residem. Quanto ao primeiro, a virtude principal da razão é a prudência; uma vez que a ordem da razão se estende à vontade e às paixões humanas, daí resulta a virtude da justiça, por um lado, bem como a fortaleza e temperança, por outro. Como há paixões que retraem o ser humano ante o que a razão lhe dita – o temor em face de perigos e esforços, por exemplo –, a fortaleza faz-se necessária para aprimorá-las; e dado que também existem paixões que incitam a pessoa contra a ordem da razão, tem-se necessidade da temperança para aperfeiçoá-las. Em relação ao segundo critério, a potência racional por essência requer a prudência e as potências racionais por participação – a vontade, o apetite irascível e o apetite concupiscível – requerem a justiça, a fortaleza e a temperança ³⁴⁷.

³⁴⁵ TORREL, p. 323.

³⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, q. 61, a. 1, *respondeo*, op. cit., p. 463.

³⁴⁷ Cf. *ibidem*, a. 2, *respondeo*, p. 464.

CAPÍTULO VI

A TEORIA DA INTERDEPENDÊNCIA DAS VIRTUDES CARDEAIS

A. INTRODUÇÃO

Agora se explicam separadamente e com mais pormenores duas das noções essenciais da teoria tomista das virtudes que não foram tratadas no capítulo anterior, a saber: a conexão das virtudes e a igualdade proporcional entre as virtudes, que pode ser vista como uma extensão da primeira. O objetivo disto é oferecer os recursos necessários para que seja possível responder as quatro perguntas do Capítulo VII, que fornecem o fundamento para demonstrar a hipótese assumida neste trabalho, qual seja, a de que o aperfeiçoamento do caráter moral do juiz implica o aprimoramento da prestação jurisdicional.

B. A CONEXÃO “FORTE” ENTRE AS VIRTUDES CARDEAIS

Nos últimos três e anos e meio da sua vida, aproximadamente, Tomás de Aquino desenvolveu a teoria da *connexio virtutum* em quatro obras: *Suma de teologia*, *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles*, *Questões disputadas sobre a virtude e Quodlibeto* 12. Em todas elas, o seu argumento básico para sustentar que, no tocante ao fim temporal do ser humano – isto é, a felicidade –, as virtudes morais fundamentais – justiça, fortaleza e temperança – conectam-se na virtude da prudência e que, quanto ao fim eterno do homem – a bem-aventurança –, todas estas quatro virtudes cardeais – não só enquanto adquiridas pelo sujeito agente, mas também enquanto são dadas a ele por Deus – conectam-se na virtude da caridade – igualmente infusa por Deus na alma humana –, é o seguinte:

[A]s virtudes morais são conexas. Segundo o Filósofo [Aristóteles], a razão dessa conexão é tomada por parte da prudência, porque não se pode ter virtude alguma sem prudência e é impossível ter prudência sem as virtudes morais. A razão disto é que a prudência é precisamente a reta razão concernente às ações. É impossível que se tenha reta razão sobre algo, a não ser a partir da reta razão acerca dos princípios. Os fins da virtude [moral] são os princípios do agir; e só se tem algum bem acerca dos fins da virtude por meio do hábito da virtude. E assim é necessário

que a prudência tenha consigo as outras virtudes morais. Igualmente, não se pode ter as outras [virtudes morais] sem a prudência. [...] A razão da conexão das virtudes gratuitas [– isto é, não adquiridas pelo homem, mas infusas por Deus –] é a caridade, na qual elas se conectam; porque quem tem caridade, tem todas as virtudes gratuitas, assim como que tem uma destas, tem a caridade³⁴⁸.

Este texto talvez se encontre mais bem alinhavado na *Questão disputada sobre a virtude*, em que se lê:

[D]iz Gregório no livro XXII *Sobre a moral* que as demais virtudes, a não ser que apeteçam os que agem prudentemente, não podem ser virtudes de modo algum. [...] Contudo, os princípios do agir são os fins, pois por eles se toma a razão do agir. [...] [Assim,] em relação ao fim, alguém tem a reta estimativa pelo hábito da virtude moral [...]. Por isso, é necessário que todo o que tenha prudência, tenha também as virtudes morais. [...] [S]e tratarmos das virtudes absolutamente perfeitas, elas estão conectadas por causa da caridade, porque não pode dar-se nenhuma virtude como tal sem a caridade; e, tendo a caridade, tem-se todas as virtudes³⁴⁹.

De todo modo, em ambos os escritos, a inserção da conexão das virtudes infusas na caridade, ao estender a *connexio virtutum* para o terreno estritamente teológico-cristão, talvez entorpeça um entendimento mais nítido do entrelaçamento orgânico das virtudes cardeais.

Isto já não ocorre no *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles*, uma vez que o pensamento do filósofo que aí se glosa desenvolveu-se alguns séculos antes do surgimento do cristianismo. Assim, podemos entender que a prudência depende das virtudes morais com este argumento:

Na alma, o hábito da prudência [...] não se alcança sem virtude moral, que sempre dispõe para o bem [...]. A razão disto é manifesta: assim como os silogismos especulativos têm os seus princípios, nos raciocínios

³⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet XII*, q. 15, *respondeo*. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/q12.html#86352> (acesso em 04/11/2017). Tradução livre.

³⁴⁹ IDEM. *As virtudes morais – Questões disputadas sobre a virtude*, q. 5, a. 2, *respondeo*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012, p. 201-203.

práticos, o princípio é esse fim bom e ótimo, seja qual for o fim em razão do qual alguém age³⁵⁰.

Por outro lado, a dependência das virtudes morais em relação à prudência também é exposta de maneira mais límpida:

[S]e o corpo fosse movido com força sem que a visão o direcionasse, poderia acontecer de o corpo escorregar e lesionar-se fortemente. Do mesmo modo, se alguém tivesse uma forte inclinação ao ato de alguma virtude moral e não tivesse discrecionarietàade, poderia ocorrer-lhe uma grave lesão, quer no próprio corpo – como naquele que se inclina à abstinência sem discrecionarietàade ou bom juízo –, quer em relação às coisas exteriores – se se inclina à falta de liberalidade; e de modo semelhante quanto a outras virtudes. Mas se essa inclinação, ao agir, escutasse o intelecto, de maneira que agisse com bom juízo, então haveria uma grande diferença a respeito da excelência de bondade. E o hábito que for similar a essa ação efetuada com discrecionarietàade [, isto é, com prudência], será virtude de modo próprio e perfeito, ou seja, virtude moral³⁵¹.

Não obstante, a explicação mais ordenada e profunda da conexão “forte”, isto é, intimamente concatenada e orgânica entre as virtudes cardeais, é oferecida na *Suma de teologia*.

Ali, Tomás começa diferenciando virtudes morais perfeitas e imperfeitas. Estas últimas são inclinações para ações boas possuídas pelo ser humano em decorrência da sua compleição natural ou de costumes que desenvolve ao longo de um lapso de tempo; por exemplo, uma prontidão para não comer nem beber em demasia, para interromper um momento de lazer a fim de pôr-se a trabalhar ou estudar, para escutar o que os outros têm a dizer, para manter-se sereno em face de situações que requerem que se tomem decisões urgentemente, para demonstrar bom humor com o intuito de tornar a vida alheia mais agradável etc. Contudo, ao mesmo tempo, a mesma pessoa que exhibe estas ou outras inclinações boas e benéficas pode não ter o ânimo pronto para outras ações positivas, como, por exemplo, ser discreto em relação a assuntos íntimos dos demais, responder uma injúria com equilíbrio emocional, corrigir e aconselhar outras pessoas que cometem erros

³⁵⁰ IDEM. *Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, VI, lect. 10, n. 904. Trad. Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2000, p. 260 (tradução livre).

³⁵¹ *Ibidem*, VI, lect. 11, n. 905, p. 261 (tradução livre).

evidentes, encerrar a atividade laboral no horário adequado para dedicar-se à família ou ao descanso, dentre outras. Pois bem, entre este tipo de habituações nativas e/ou cultivadas – virtudes morais imperfeitas – não há uma conexão, uma imbricação recíproca³⁵².

Já em relação ao que chama virtudes morais perfeitas, o Aquinate diz que essa concatenação interna ocorre. Para isto, apresenta duas justificativas. A primeira refere-se ao modo de entender as virtudes cardeais – prudência, justiça, fortaleza e temperança – como “certas condições gerais de [todas] as virtudes”; segundo este entendimento, toda e qualquer virtude apresenta como características a discricionariedade, a retidão para consigo mesmo e para com os demais, a firmeza de ânimo e a moderação no tocante à fruição dos prazeres, as quais correspondem, respectivamente, à prudência, à justiça, à fortaleza e à temperança. A segunda justificativa fornecida por Tomás de Aquino é aquela excogitada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, VI, 13, 1144 b 36: o que configura uma virtude moral perfeita é a capacidade de efetuar uma eleição ou escolha reta, a qual decorre em parte da inclinação ao fim bom que a própria virtude moral engendra no caráter do sujeito agente e em parte da virtude da prudência que este possui, a qual delibera, pondera e dita os meios proporcionados ao alcance desse fim bom. Inversamente, a virtude da prudência, enquanto potencia a função prática da razão humana, só está apta a fazê-lo na medida em que, por assim dizer, colhe as informações prestadas pelas virtudes morais no que tange a finalidade boa que a pessoa humana deve plasmar com as suas ações³⁵³.

Ademais, o Aquinate esclarece que se alguém se exercita adequada e simultaneamente nos campos correspondentes a todas as virtudes morais, conquistará todas elas; mas se, diversamente, cultiva a si mesmo apenas no campo daquelas virtudes morais que lhe aprazem, não adquirirá nenhuma virtude moral perfeita e, por conseguinte, não será uma pessoa propriamente virtuosa, porque a sua rejeição em exercitar-se nas virtudes que descarta acarreta-lhe a perda da prudência, que se estende àquelas virtudes que resolve cultivar, tornando-as imperfeitas³⁵⁴. Em suma, pode dizer-se que só podemos ser verdadeiramente virtuosos se adquirimos “o pacote completo” das virtudes morais e da virtude da prudência; se procedemos a uma aquisição parcial delas, “à la carte”, podemos chegar a ter uma porção de habituações louváveis – juntamente, de modo necessário, com

³⁵² Cf. IDEM. **Suma de teología**, I-II, q. 65, a. 1, *respondeo*, op. cit., p. 485-486.

³⁵³ Cf. *ibidem*, p. 486.

³⁵⁴ Cf. *ibidem*, *ad* 1, *loc. cit.*

outra porção de atitudes defeituosas e reprováveis –, mas nunca alcançaremos a condição humana virtuosa.

Por fim, a explanação de Tomás de Aquino sobre a *connexio virtutum* traz à luz outro ponto muito interessante: no caso de exercitarmos-nos no campo de todas as virtudes morais que as vicissitudes atuais da nossa vida requerem, a nossa razão prudencial robustecer-se-á sempre mais, de modo que precisará de pouco esforço para adaptar-se a uma vicissitude nova ³⁵⁵. Imaginemos, por exemplo, um magistrado judicial genuinamente virtuoso que julga com êxito ético e técnico crimes como roubo, furto, homicídio, latrocínio, calúnia etc., cuja trama fática é de compreensão mais simples que a dos crimes de corrupção ativa, passiva e lavagem de dinheiro. Se acontecer de esse juiz ter de passar a julgar estes últimos crimes, de compreensão mais complexa, certamente terá de empenhar-se intelectualmente para estar à altura do entendimento do enredo factual em que eles se dão; porém, uma vez transposta a barreira desse empenho intelectual e provido de uma prudência que já se encontra desenvolvida em alto grau, será capaz de proferir decisões ética e tecnicamente exitosas também perante estes ilícitos penais.

À sua teoria da *connexio virtutum* subjaz o pensamento de Tomás acerca da psicologia dos atos humanos. Segundo ela, existe uma ligação estreitíssima entre a razão e a vontade, de modo que esta só pode almejar os bens que aquele lhe apresenta e, ao mesmo tempo, o intelecto e as demais faculdades anímicas só tomam parte nas ações humanas em decorrência do comando da vontade. Quanto às faculdades da alma que consistem em apetites sensitivos, isto é, as paixões humanas, estas só desejam em consonância com os nossos juízos racionais e são incapazes de gerar uma ação singular sem o consentimento da nossa vontade ³⁵⁶.

1. O problema da *circulatio* ou referencialidade mútua entre a prudência e as virtudes morais

Se, por um lado, não há prudência sem as virtudes morais e, por outro, não existem virtudes morais sem a prudência, pode suscitar-se legitimamente esta questão:

³⁵⁵ Cf. *ibidem*, loc. cit.

³⁵⁶ Cf. PORTER, p. 148-149.

como pode a prudência gerar as virtudes morais e, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, as virtudes morais produzirem a prudência? Evidentemente, isto é impossível, por ser contraditório. Assim, como escapar desta incongruência lógica?

Essencialmente, a resposta consiste em que a virtude da prudência não é a que descobre o fim absoluto da vida humana, o bem maior a que o homem tende por natureza. Esta tarefa corresponde à vontade, que tende espontaneamente a esse fim, a esse bem. No entanto, o bem global da existência humana mostra-se à vontade de modo não matizado, desprovido das trajetórias específicas que cada ação da pessoa deve percorrer em direção a ele. Essa tendência ao fim existencial inerente ao modo de ser da vontade faz com que o ser humano vislumbre opacamente que deve ser justo, forte e temperado; e é essa entrevisão que serve de fundamento e condição prévia para a formação e o exercício da prudência. Uma vez formada, esta, no aqui e agora de cada ação humana, irá realizar e dar acabamento a essa atitude fundamental da vontade de tencionar atingir o bem maior da vida; e, na medida em que o faz, torna-se mais perfeita e também aperfeiçoa a justiça, a fortaleza e a temperança ³⁵⁷.

C. A IGUALDADE PROPORCIONAL ENTRE AS VIRTUDES

No artigo 2 da questão 66 da Primeira Seção da Segunda Parte da *Suma de teologia*, Tomás de Aquino pergunta-se se todas as virtudes existentes na mesma pessoa são iguais. E responde que sim, são iguais, mas apenas quanto à proporção do seu crescimento ou diminuição na alma do sujeito; e compara o crescimento proporcional das virtudes com o dos dedos da mão humana, que tem tamanhos diferentes, mas crescem juntos, mantendo a proporção do seu comprimento ³⁵⁸.

Fica claro que o problema proposto nesse artigo é uma extensão do tema da interdependência das virtudes quando Tomás afirma que a dupla razão pela qual as virtudes num mesmo sujeito são igualmente proporcionais é, em alguma medida, a mesma da *connexio* entre as virtudes cardeais ³⁵⁹.

³⁵⁷ Cf. PIEPER, Josef. **Las virtudes fundamentales**. Trad. Manuel Garrido. 5ª ed. Madrid: Rialp, 1997, p. 73-75 e MAURI, p. 98.

³⁵⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Suma de teología**, I-II, q. 66, a. 2, *respondeo*, op. cit., p. 494.

³⁵⁹ Cf. *ibidem*, loc. cit.

Assim, segundo a primeira razão, embora cada pessoa tenha mais inclinação para certas virtudes morais que para outras, as virtudes cardeais – prudência, justiça, fortaleza e temperança – vistas como condições de possibilidade comuns a todas essas virtudes morais têm de estar presentes nelas, resultando em que todas as virtudes morais manterão a sua intensidade proporcional³⁶⁰.

Conforme a segunda razão da *connexio virtutum*, ao ser a prudência a reta razão no que concerne às ações e o ponto de conexão entre todas as virtudes morais, então todas estas consistirão em meios ótimo-rationais em igualdade proporcional, isto é, de acordo com a intensidade de prontidão com que a pessoa se inclina a adquiri-las³⁶¹.

Esta doutrina tomasiana pode traduzir-se num exemplo referente à função jurisdicional. Suponhamos que uma pessoa que desempenha a profissão de juiz realiza habitualmente tanto atos de fidelidade ao ordenamento jurídico posto como atos de coragem diante de conflitos intersubjetivos em que a sua vida pode vir a correr risco em função das decisões com as quais os dirime. Imaginemos também que esse juiz ou juíza seja uma pessoa mais propensa à coragem perante o perigo de morrer que a seguir o Direito vigente. Em decorrência da manifestação externa dessas inclinações diferentes, ela poderá ser mais conhecida como um juiz ou juíza destemida do que como um magistrado que se atém às normas jurídicas positivas na resolução dos casos, embora não possa ser considerada como alguém que desdenhe do ordenamento jurídico a que está atrelada. A prudência que é reforçada com os seus atos de coragem é a mesma que a faz seguir o Direito estabelecido; e é por isto que, a despeito da diferença de prontidão que tem para a realização de uns atos e de outros, a sua virtude da fortaleza judicial é proporcionalmente igual à sua virtude da fidelidade ao Direito.

³⁶⁰ Cf. *ibidem*, loc. cit.

³⁶¹ Cf. *ibidem*, loc. cit.

CAPÍTULO VII

QUESTÕES QUE A TEORIA DA INTERDEPENDÊNCIA DAS VIRTUDES SUSCITA PARA O DESEMPENHO ADEQUADO DA PRESTAÇÃO JURISDICIONAL

As questões que a interdependência das virtudes pode suscitar quanto à prática da tarefa judicante são incontáveis. Basta pensar que cada uma das onze virtudes essenciais da função judicial elencadas por Javier Saldaña – prudência, justiça, fortaleza, temperança, independência, imparcialidade, objetividade, magnanimidade, desprendimento, mansidão e humildade – se conecta reciprocamente com as demais e possui uma quantidade de matizes de muito difícil delimitação. No entanto, é possível elaborar algumas perguntas sobre a concatenação das virtudes judiciais que, embora não se situem no plano da especificidade das virtudes, preservam o seu caráter prático, isto é, dizem respeito ao exercício do trabalho dos juízes.

Assim, apresentam-se aqui quatro perguntas com as suas respectivas respostas, que se valem em grande medida do que se expôs nos Capítulos V, VI e VII – sobretudo deste último.

A. PRIMEIRA QUESTÃO: O JUIZ PODE PRESCINDIR DA AQUISIÇÃO DE ALGUMA VIRTUDE?

1. Esclarecimento

Se o juiz se empenha em cultivar apenas algumas virtudes, que resultado ele obtém? Adquire-as ou não?

2. Resposta

Para desempenhar adequadamente a sua função, o juiz não pode prescindir da aquisição de nenhuma das virtudes cardeais e das que destas dependem. Para o adequado desempenho da prestação jurisdicional, o juiz precisa da aquisição de todas estas virtudes, porque somente quando elas estão presentes no seu aparato racional-volitivo-afetivo e em

conexão recíproca é que aperfeiçoam a razão prática de seu possuidor, sendo este o único modo de o juiz aferir e proferir o justo nas decisões que toma.

Se o juiz escolhe cultivar somente algumas virtudes, por razões de simpatia, conveniência, propensão etc., essas virtudes não se formarão nas suas potências anímicas. Se ele descarta alguma das virtudes que aperfeiçoam a vontade e as paixões humanas, não consegue adquirir a virtude da prudência, que tem necessidade do fim indicado por aquelas para poder discernir os meios para realizar uma ação moralmente boa em sentido pleno. Se descarta a prudência, tampouco logra possuir as virtudes das faculdades apetitivas, a sua razão que se estende a essas potências anímicas não está provida da ordem que possibilita a formação de hábitos bons nelas.

À primeira vista, esta exigência pode parecer quimérica e, por conseguinte, inumana, por exceder a capacidade natural do homem. Contudo, a resposta à próxima questão desfaz esta impressão.

B. SEGUNDA QUESTÃO: DENTRE AS VIRTUDES QUE O JUIZ DEVE TER, É INDISPENSÁVEL QUE POSSUA TODAS ELAS NO MESMO GRAU?

1. Esclarecimento

Se o juiz não tiver todas as virtudes na mesma intensidade ou grau, pode haver interdependência entre elas? Afinal, não é preciso que estejam presentes todas as restantes virtudes para que uma em concreto também o esteja? Por outro lado, se o juiz possuir uma ou mais virtudes num grau muito reduzido, será que as outras virtudes terão o seu crescimento comprometido, a ponto de ele ficar impossibilitado de julgar adequadamente alguns casos?

2. Resposta

Não é indispensável que os juízes possuam todas as virtudes no mesmo grau, porque isto é simplesmente impossível. Embora necessite empenhar-se de modo efetivo para conquistar todas as virtudes, o juiz, como qualquer ser humano, nunca as terá em grau igual, pois a intensidade das virtudes presentes em cada pessoa varia conforme a sua

compleição natural (as características hereditárias somáticas e de personalidade singular) e os seus costumes adquiridos, seja por meio da educação recebida e do influxo dos ambientes em que se insere, seja pelas práticas que exerce habitualmente com base nas suas próprias convicções (o que gera facilidade ou dificuldade no processo de aquisição das virtudes). Por outro lado, a afirmação básica da *connexio virtutum* de que uma virtude só se dá num sujeito quando as demais também estão presentes nele não deixa de ser verdadeira se há uma diferença de grau entre elas. Na verdade, o juiz que se aplica a adquirir todas as virtudes tem pelo menos algo de genuíno de todas elas, e não meras aparências de virtude, que são fruto de um comportamento contido, repressor dos seus sentimentos, ou de uma sua propensão nativa à aquisição de certas virtudes. O que não é admissível é que o juiz escolha apenas possuir algumas virtudes, como se a vida moral funcionasse “à la carte”. Mas se ele, por assim dizer, “compra o pacote inteiro” das virtudes, certamente terá todas elas em alguma intensidade autenticamente virtuosa.

C. TERCEIRA QUESTÃO: HÁ VIRTUDES JUDICIAIS INCOMPATÍVEIS ENTRE SI?

1. Esclarecimento

Um juiz que tem bem desenvolvida, por exemplo, a virtude da cortesia para com as partes não poderia fraquejar em matéria de fortaleza e proferir uma decisão injusta?

2. Resposta

Não existe a possibilidade de conflitos entre virtudes acabadas no indivíduo, isto é, entre aquelas qualidades que aperfeiçoam suas potências anímicas em razão de estarem guiadas pela sabedoria prática ou prudência. Somente pode haver conflito entre virtudes não formadas ou esboçadas no caráter individual, que, na verdade, são meras incoações de virtude, quer dizer, inclinações que a pessoa possui por predisposição individual e que, por ainda não estarem sob o controle da prudência, não atingiram o ponto médio entre os extremos viciosos de excesso e escassez. Os conflitos entre virtudes esboçadas resolvem-se precisamente com a formação das mesmas no caráter pessoal, que assim se afasta dos extremos viciosos e se aproxima do ponto médio ótimo racional. Desse modo, não há maneira de existir conflitos irresolúveis entre as diferentes virtudes judiciais

efetivamente formadas. Como consequência do anterior, tampouco é possível que uma virtude judicial formada origine atos contrários ao adequado desempenho da função do juiz.

D. QUARTA QUESTÃO: EM CONFORMIDADE COM A TEORIA DA INTERDEPENDÊNCIA DAS VIRTUDES, É POSSÍVEL DIZER QUE EXISTE UMA VIRTUDE JUDICIAL POR ANTONOMÁSIA?

1. Esclarecimento

Dizer que existe uma virtude judicial por antonomásia não significa contrariar a própria teoria da interdependência das virtudes, que não admite que se privilegie o cultivo de determinada virtude em detrimento do das outras?

2. Resposta

Sim, de acordo com a teoria da interdependência das virtudes, é possível afirmar que a justiça é a virtude judicial por excelência ou por antonomásia.

Há quem o negue, alegando que se trata de uma

tendência equivocada [...] considerar a justiça como virtude jurídica por excelência. Na verdade, a busca do ajustamento das relações sociais e a capacidade de determinar o que é o seu de cada um é tarefa vinculada à prudência³⁶².

Mas parece que isto não faz sentido, por duas razões básicas. A primeira delas consiste em que a prudência é um elemento tão essencial para que todas as virtudes morais sejam efetivamente virtudes que está mencionada na própria definição técnica de virtude moral: “a virtude moral é um hábito eletivo que consiste num termo médio relativo a nós e determinado por un criterio com o qual o homem prudente o determinaria” (*Ética a Nicômaco*, 1106 b 35-1107 a 2). Aí se nota que a prudência nunca “se encontra só”, por assim dizer, mas está sempre acompanhada da retidão da potência anímica que caracteriza

³⁶² OLLERO TASSARA, Andrés. **¿Tiene razón el derecho?** Entre método científico y voluntad política. Madrid: Publicaciones del Congreso de los Diputados, 1996, p. 287.

aquelas virtudes, de modo que é preciso olhar para as virtudes morais contadas entre as cardeais a fim de descobrir qual delas é a mais apta ao desempenho adequado da função judicial – e entre justiça, fortaleza e temperança, parece claro que é a justiça, pois esta consiste em dar a cada um o que lhe é devido, que é precisamente em que consiste a prestação jurisdicional. Em segundo lugar, é certo que é graças à prudência que o juiz adquire a disposição firme e constante de dar a cada parte processual aquilo que lhe cabe; ocorre, no entanto, que, à hora de formular a decisão, é a sua vontade aperfeiçoada pela justiça que mobilizará a sua razão prudente a encontrar os meios para que o veredicto seja justo.

O fato de a justiça ser a virtude judicial por excelência não infringe a teoria da interdependência das virtudes, porque, como já se viu, toda pessoa virtuosa possui necessariamente todas as virtudes em graus diferentes. Logo, um juiz pode cultivar a virtude da justiça com mais determinação que outras – e deve fazê-lo, uma vez que isto é essencial para cumprir apropriadamente o seu dever profissional, que é o de atribuir a cada pessoa o direito de que ela demonstra ser titular ao longo do processo judicial. Obviamente, não pode descurar o cultivo das outras, o que entorpeceria até mesmo o seu empenho para crescer em justiça; mas isto não significa que não possa e não deva esmerar-se em ser mais justo interior e exteriormente – o que, aliás, por acréscimo de prudência, redundará no seu crescimento nas demais virtudes.

Não obstante, o melhor modo de o juiz melhorar a sua prestação jurisdicional parece ser exercitar-se na virtude que identifica possuir em menor grau. Uma das diretrizes da ciência agrônômica é a denominada lei de Liebig, que enuncia que o fator que limita o crescimento dos vegetais é o nutriente que está disponível em menor quantidade neles. Analogamente, o fator que limita o crescimento da condição humana virtuosa é a virtude que está presente em menor grau na pessoa. Ao fazer com que essa virtude cresça, o juiz desimpede o crescimento das outras virtudes que já possui, de modo a progredir em competência profissional ³⁶³.

³⁶³ Esta comparação foi elaborada pelo Prof. Henrique Elfes, a quem agradeço por tê-la transmitido a mim.

E. A CORRESPONDÊNCIA ENTRE A PRESTAÇÃO JURISDICIONAL E O CARÁTER MORAL DO JUIZ

Estas perguntas com as suas correspondentes respostas assinalam a existência da imbricação entre o caráter pessoal do juiz e a profissão que este exerce, extraindo da teoria da interdependência das virtudes cardeais alguns parâmetros para o devido desempenho da tarefa judicial. Isto é absolutamente natural e nada tem de estranho ou de alambicado. Não se pode esquecer que a judicatura se encontra entre aqueles trabalhos que “não significam meros empregos públicos”, mas “são formas interiores de vida, não simples ocupações das quais nos despedimos tranquilamente depois de cumpridas. Ser juiz [...] representa na vida individual o itinerário permanente, a [...] existência mesma num caminho de que não se desvia”³⁶⁴.

Neste mesmo sentido, parece inegável que “[o]s sujeitos agem também na vida pública com base no seu imprescindível juízo prático”³⁶⁵. Indubitavelmente, esse juízo decisional sofre o influxo de interesses de diversa índole e também de regras convencionadas publicamente; contudo, sempre será uma escolha de bens por parte do sujeito agente, e de bens que ele considera importantes para si e para os outros; e uma vez que esses bens têm de apontar para certas finalidades, são eles que constituem a estrutura normativa da ação humana, cuja expressão é o que se chama moral³⁶⁶. A moral pode ser recepcionada ou não nas regras públicas que se instituem, seja por parte dos administradores, legisladores ou dos juizes; não obstante, as regras instituídas publicamente sempre são suscetíveis de passar pelo crivo da moral; e se o possuidor da moral, isto é, o sujeito agente, resiste à politização desta, cresce em dignidade, porque se esquiva dos eventuais interesses espúrios de quem detém poder na sociedade³⁶⁷.

Também é possível concluir das perguntas e respostas anteriores que o aprimoramento do caráter de quem exerce a profissão de juiz através das virtudes morais redundará no aperfeiçoamento da prestação judicial. Uma maneira de corroborar isto pode ser a que se expõe a seguir. No título de um artigo seu, o professor da Universidade

³⁶⁴ VILANOVA, Lourival. O poder de julgar e a norma, In: IDEM. **Escritos jurídicos e filosóficos**. Vol. I. São Paulo: Axis Mundi – IBET, 2003, p. 354.

³⁶⁵ ABBÀ. **História crítica da filosofia moral**, p. 460.

³⁶⁶ Ibidem, loc. cit.

³⁶⁷ Ibidem, loc. cit.

Pompeu Fabra Jorge Malem pergunta-se: “As más pessoas podem ser bons juízes?”³⁶⁸. Embora este professor argentino não responda esta pergunta de maneira concludente, optando por abordar o tema através de uma casuística indagatória e por deixar que o leitor dê o seu veredicto, ela foi respondida pelo professor mexicano Javier Saldaña num escrito em que comenta as ideias ventiladas por Malem³⁶⁹. Após expor os fatores que vêm determinando a reabilitação da ética na práxis judicial, os diversos modelos de ética filosófica ofertados para a modelagem de uma deontologia profissional e algumas virtudes do juiz, bem como os casos que Malem Seña consigna ao final do seu artigo, Saldaña arremata:

Estes e outros exemplos servem-me agora para oferecer uma resposta à pergunta inicial da minha exposição: as más pessoas podem ser bons juízes? Não, as más pessoas não podem ser bons juízes, como não podem ser bons em nenhuma atividade que tenha como referência central a dignidade da pessoa e o bem comum³⁷⁰.

Com efeito, as exigências provenientes da dignidade humana dos jurisdicionados e de todas as pessoas que são afetadas pelas decisões do Poder Judiciário não podem ser satisfeitas por intermédio de caracteres humanos que descurem a aquisição das virtudes cardeais e das que orbitam em torno destas. Ao não procurar granjeá-las, o juiz fica desprovido das condições racionais, volitivas e afetivas para decidir oportunamente os conflitos de pretensões com que depara; não exerce a verdadeira jurisprudência – a prudência relativa àquilo que é justo em cada disputa jurídica singular –, porque desperdiça os meios para tornar-se justo e, por conseguinte, prudente. E “difícilmente podemos esperar uma sentença [...] prudente de um juiz [...] que não é pessoalmente [justo]”³⁷¹.

Pelo contrário, o julgador que se esmera em ter uma vida virtuosa está apto a sentenciar de forma justa e prudente de modo habitual. O primeiro beneficiário dessa ação

³⁶⁸ MALEM SEÑA, Jorge. ¿Pueden las malas personas ser buenos jueces?, *Doxa* 24 (2001), pp. 379-403.

³⁶⁹ SALDAÑA SERRANO, Javier. Virtudes judiciales: principio básico de la deontología jurídica. **Reforma Judicial. Revista Mexicana de Justicia**, julio-diciembre de 2006, pp. 81-94.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 94

³⁷¹ MASSINI, Carlos Ignacio. **La prudencia jurídica**. Introducción a la gnoseología del derecho. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1982, p. 89.

decisória “é o próprio juiz, pois, através dela, *torna-se mais plenamente justo*, em primeiro lugar, e, em segundo, cresce na disposição para as outras virtudes; tudo isso confere-lhe uma aproximação da plenitude pessoal” ³⁷². Depois se beneficiam tanto as partes do processo como a sociedade em geral. As partes são favorecidas de maneira imediata, pois não só conseguem a decisão correta que lhes cabia, mas também têm a oportunidade de tornar-se mais justas – o que as dispõe à aquisição das outras virtudes – ao agir de acordo com o que o juiz estipulou; a sociedade é beneficiada de modo indireto, uma vez que a solução ajustada proferida pelo decisor contribui para a estrutura de sobrevivência social ou bem comum ³⁷³.

Não obstante tudo o que se diz acima, seria contrafático afirmar que um juiz que busca adquirir todas as virtudes morais nunca exarará uma sentença injusta; em outras palavras, um juiz genuinamente virtuoso não só pode cometer um erro profissional como certamente o comete – ou já o cometeu ou o cometerá. Isto se explica pelo fato de que “a pessoa plenamente virtuosa, com uma posse completa da *phronesis* [prudência ou sabedoria prática], é um ideal” ³⁷⁴, de modo que a tese da interdependência das virtudes “implica uma noção de progresso moral, procedendo em direção ao ideal” ³⁷⁵. Neste sentido, adverte Rhonheimer com clareza:

[É] preciso reconhecer que até mesmo as virtudes completas ou perfeitas estão presentes de um modo mais ou menos imperfeito [nas pessoas virtuosas], uma vez que elas devem desenvolver-se ao longo da duração de uma vida. [...] A diferenciação que é preciso fazer em relação à opinião de que as virtudes perfeitas podem coexistir com vícios é, evidentemente, a coexistência (totalmente possível) de virtudes ainda incompletamente desenvolvidas. Por fim, aquele que é virtuoso em sentido pleno ainda cometerá erros. Frequentemente, é assim que pode ser explicado o fato empírico de que podemos elogiar a mesma pessoa em relação a certos aspectos e censurá-la a respeito de outros ³⁷⁶.

³⁷² CASTAÑEDA Y G., Daniel H. **Hacia una nueva filosofía de la jurisprudencia**. México: Porrúa, 2012, p. 83. A ênfase pertence ao original.

³⁷³ Cf. *ibidem*, loc. cit.

³⁷⁴ ANNAS, Julia. **The morality of happiness**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 83.

³⁷⁵ *Ibidem*, loc. cit., nota 251.

³⁷⁶ RHONHEIMER, op. cit., p. 248.

A pessoa que exerce a prestação jurisdicional e que tem em seu haver todas as virtudes morais e as virtudes intelectuais requeridas para o desempenho adequado da judicatura, certamente será considerado um juiz moralmente valioso e profissionalmente competente. Mas como não pode ter nenhuma destas classes de virtude em nível máximo e, além disto, tem algumas em maior intensidade que outras, é inevitável que cometa erros, seja na esfera privada, seja no âmbito profissional. Não obstante, os seus acertos decisórios enquanto juiz serão não só numericamente superiores aos seus equívocos, mas também habituais, constantes, muito frequentes, e não esporádicos ou irregulares.

CONCLUSÕES

Do exposto neste trabalho, é possível extrair, ao menos, as seguintes conclusões sumárias:

1. A filosofia do Direito também permite contemplar o estudo da interdependência das virtudes do juiz, pois essas virtudes, ao situar-se nas faculdades anímicas de quem administra justiça, são causas imediatas das suas decisões, as quais, inegavelmente, fazem parte da realidade jurídica.
2. A partir da bibliografia específica sobre as virtudes judiciais, pode apontar-se como efeitos benéficos destas os seguintes:
 - a) Auxiliam o juiz a manter-se sereno e concentrado na prestação jurisdicional em meio às diversas pressões e condicionamentos externos;
 - b) Conduzem-no a tomar consciência mais profunda da sua missão e a agir em consequência;
 - c) Ajudam-no a discernir com mais acuidade os aspectos mais relevantes dos conflitos intersubjetivos que são submetidos ao seu julgamento;
 - d) Possibilitam-lhe manter uma conduta una, essencialmente idêntica no âmbito da sua profissão e fora dele, de modo a ser moralmente justo para consigo mesmo e juridicamente justo para com os demais, o que reforça a confiança cidadã que se deposita na sua pessoa;
 - e) Possibilitam que se proveja de critérios mais apurados para seleccionar os candidatos à magistratura, caso venha a compor bancas julgadoras de concursos para esta carreira pública;
 - f) Dirigem com maior prontidão o seu cabedal de conhecimentos, tanto jurídicos como de outras espécies, à tarefa de distribuir justiça;
 - g) Permitem-lhe alcançar a excelência ético-pessoal através do exercício da sua profissão;

- h) Conferem-lhe maior perícia epistêmica para lidar com as fontes do Direito e para motivar as suas decisões;
 - i) Ajudam-no a não distorcer o Direito vigente – regra comum da vida associada – por meio da sua subjetividade;
 - j) Estimulam-no a desempenhar-se de modo excelente na prestação jurisdicional;
 - k) Possibilitam-lhe identificar com mais facilidade os deveres jurídicos aplicáveis a cada caso concreto;
 - l) Ao dar-lhe condições de proferir sentenças com alto grau de justiça, promovem a harmonia na vida associada;
 - m) Auxiliam-no a relacionar-se melhor com os seus pares, facilitando o bom andamento do trabalho em órgãos judiciais colegiados.
3. A bibliografia também assinala que a fonte principal das definições de virtude adotadas pelos seus autores é a obra Aristóteles. Uma vez que Tomás de Aquino conta-se entre os comentadores mais proficientes do Estagirita nesta matéria, tendo dado até mesmo muitos passos além do seu mestre, é legítimo valer-se da sua doutrina filosófica para tratar da conexão das virtudes judiciais.
 4. Encontraram-se apenas duas menções superficiais sobre a *connexio virtutum* na bibliografia examinada, de maneira que se entende que a exploração desta teoria aplicada à função judicial representa uma colaboração científica de algum relevo.
 5. O estudo da interdependência das virtudes do juiz também se revela importante quando se constata que as virtudes estudadas isoladamente podem consistir, no limite, até mesmo em autênticos vícios judiciais; quando menos, em meras contenções comportamentais privadas de convicção racional e afetiva.
 6. A tese filosófica da conexão das virtudes pode contrariar a nossa impressão primeira de que todas as pessoas possuem tanto virtudes como vícios. No entanto, quando se aprofunda na distinção entre os traços de caráter e as motivações de fundo que os informam, constata-se que esta tese é real e aceitável.

7. Após o exame do tratamento da teoria da unidade das virtudes por parte de grandes pensadores como Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino, conclui-se que a abordagem dada a ela por este último é a mais articulada e completa, de modo que parece conveniente explorar a temática da interdependência das virtudes judiciais com base no que ele nos legou.
8. O estudo de alguns aspectos principais da teoria tomasiana das virtudes, como o da sua definição, das potências anímicas que as abrigam e das distinções e correlações existentes entre as virtudes intelectuais e morais, possibilita que se entenda com mais clareza e profundidade a *connexio virtutum* nas obras de Tomás e que se extraiam daí consequências para a prestação jurisdicional.
9. Os elementos principais *connexio virtutum* tomista são os seguintes:
 - a) Não se dá conexão – dependência mútua – entre virtudes morais imperfeitas, isto é, habituações procedentes da compleição natural ou da rotina das pessoas;
 - b) Existe conexão entre virtudes morais perfeitas, o que significa que se se possui uma, possui-se todas, e se não se tem uma, tem-se nenhuma. Por um lado, isto se explica pelo fato de que as virtudes mais importantes que residem nas faculdades anímicas – prudência, justiça, fortaleza e temperança – são características constitutivas de toda e qualquer virtude moral; por outra parte, este modo de conexão é explicado pela concepção de que uma virtude moral perfeita consiste na capacidade de realizar uma escolha reta, a qual decorre tanto da inclinação do sujeito agente ao fim bom, graças às virtudes morais, como dos meios aptos ao alcance deste fim, graças à virtude da prudência;
 - c) O ser humano conquista o estado virtuoso somente se se exercita simultaneamente em todas as virtudes morais, uma vez que estas se conectam na prudência. Do contrário, não adquire virtude moral alguma, uma vez que a perda da prudência que lhe acontece ao deixar de exercitar-se numa virtude comunica-se ao seu empenho por adquirir outra virtude;

- d) O exercício pessoal no campo de todas as virtudes morais permite ao ser humano despende pouco esforço ao tratar de conquistar uma virtude necessária para uma situação vital nova para ele. Isto acontece em razão do robustecimento contínuo da prudência nas situações vitais com que lida habitualmente.
10. Cumpre recordar que Tomás de Aquino considera positivo o combate moral da pessoa que ainda não adquiriu uma virtude moral perfeita, isto é, aquela que, por vezes, segue o que a reta lhe dita e, por vezes, não segue. O indivíduo que se encontra nessa situação está a caminho de adquirir uma virtude moral completa e, por conseguinte, de conquistar a condição existencial virtuosa.
11. Não há circularidade entre a prudência e as virtudes morais. Se houvesse, a prudência daria origem às virtudes morais e estas, à prudência. Na verdade, a dinâmica entre elas consiste em que a vontade tende espontaneamente ao bem global da existência humana, de modo que a pessoa entrevê que, para atingi-lo, tem de ser justa, firme de ânimo e temperante; à medida que ela aplica a sua razão a identificar os meios proporcionados ao alcance desse bem, vai formando-se nela a virtude da prudência; e, por conseguinte, as inclinações espontâneas à justiça, à fortaleza e à temperança transformam-se em virtudes morais perfeitas.
12. As virtudes morais não se dão na mesma pessoa com igual intensidade, porque todos nós temos propendemos mais ou menos a elas, seja por causa da nossa compleição natural, seja em decorrência das inclinações que fomos adquirindo ao longo da vida. Contudo, quem tem todas as virtudes morais tem-nas em igualdade proporcional, quer porque as virtudes cardeais as informam na condição de características gerais de toda virtude, quer porque todas as virtudes morais de alguém estão eivadas de prudência, de modo que todas elas consistem em pontos médios ótimo-rationais entre extremos viciosos.
13. Em relação às questões suscitadas pela *connexio virtutum* ao exercício adequado da prestação jurisdicional, obtêm-se as seguintes respostas:

- a) O juiz não pode prescindir da aquisição de nenhum hábito bom se quer colher os frutos benéficos que as virtudes judiciais proporcionam ao seu trabalho;
 - b) Em razão da inevitável igualdade proporcional das virtudes, o juiz nunca terá no mesmo patamar de intensidade as virtudes que enriquecem a sua profissão. No entanto, pode chegar a tê-las todas e a fazê-las crescer se se exercita no campo correspondente a todas elas;
 - c) Pelo fato de toda virtude moral ser um ponto médio ótimo-racional entre dois extremos viciosos, não existe a possibilidade de que uma virtude moral modelada à prestação jurisdicional entre em conflito com outra virtude judicial, de maneira a estorvar a administração de justiça.
 - d) Pode dizer-se que a justiça é a virtude judicial por excelência porque, dentre as virtudes morais, é aquela mais afeita à prestação jurisdicional, uma vez que é definida como o hábito de dar a cada pessoa aquilo que lhe pertence. Não parece que a virtude judicial por antonomásia seja a prudência, pois esta é componente constitutivo de toda e qualquer virtude e também porque, à hora de elaborar a decisão justa, será a vontade munida pela justiça que mobilizará a razão prudente do juiz.
14. A aplicação da *connexio virtutum* às virtudes judiciais parece indicar que a qualidade da prestação jurisdicional e o caráter moral do juiz são diretamente proporcionais. Este procedimento teórico faz concluir que um juiz que atinge um estado virtuoso, isto é, que se torna detentor de todas as virtudes morais, exara mais decisões justas que injustas não só do ponto de vista quantitativo, mas também no que se refere à frequência no tempo.

BIBLIOGRAFIA

- AARNIO, Aulis. Lawyers' Professional ethics – do they exist? **Ratio Juris** 14 (2001) 1, p. 1-9.
- ABBÀ, Giuseppe. **Costituzione epistemica della filosofia morale**. Ricerche di filosofia morale – 2. Roma: LAS, 2009.
- _____. **Felicidad, vida buena y virtud**: ensayo de filosofía moral. Trad. Juan José García Norro. Barcelona: EIUNSA, 1992.
- _____. **História crítica da filosofia moral**. Trad. Frederico Bonaldo. São Paulo: IBFC Raimundo Lúlio, 2011.
- AGOSTINO. **De beata uita**. Disponível em <http://www.augustinus.it/italiano/felicita/index2.htm> (consulta em 22/9/2016).
- _____. **I costumi della Chiesa cattolica**. Disponível em <http://www.augustinus.it/italiano/costumi/index2.htm> (acesso em 29/9/2016).
- _____. **La Trinità**. Disponível em <http://www.augustinus.it/italiano/trinita/index2.htm> (acesso em 10/10/2016).
- _____. **Lettera 167**. Disponível em <http://www.augustinus.it/italiano/lettere/index2.htm> (acesso em 29/9/16).
- AGUILÓ REGLA, Josep. Dos concepciones de la ética judicial. **Doxa** 32 (2009), p. 525-539.
- AMAYA NAVARRO, María Amalia. **Virtudes judiciales y argumentación**. Una aproximación a la ética jurídica. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2009.
- AMAYA, Amalia. Exemplarism and judicial virtue. **Law & Literature**, 25 (2013) 3, p. 428-445.
- _____. The role of virtue in legal justification. In: AMAYA, Amalia; LAI, Ho Hock (eds.). **Law, virtue and justice**. Oxford: Hart Publishing, 2013, p. 51-66.

- _____. Virtudes y filosofía del derecho. In: FABRA, Jorge Luis; SPECTOR, Ezequiel (eds.). **Manual de filosofía del derecho y teoría del derecho**. Vol. III. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM), 2015, p. 1-52.
- AMAYA, Amalia; LAI, Ho Hock. Of law, virtue and justice – an introduction. In: AMAYA, Amalia; LAI, Ho Hock (eds.). **Law, virtue and justice**. Oxford: Hart Publishing, 2013, p. 1-25.
- ANNAS, Julia. **The morality of happiness**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1993.
- ANSCOMBE, G. E. M. Modern moral philosophy. In: CRISP, Roger; SLOTE, Michael (eds.). **Virtue ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 27-44.
- ARAUJO, Robert J. Moral issues and the virtuous judge: reflections on the nomination and confirmation of Supreme Court Justices. **Catholic Lawyer** 35 (1991) 4, p. 311-338.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. Trad. María Araujo e Julián María. 8ª ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- _____. **Metafísica**. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril, 1984.
- _____. **Política**. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- ATIENZA, Manuel. Virtudes judiciales. Sobre la selección y formación de los jueces en el Estado de Derecho. In: IDEM. **Cuestiones judiciales**. México: Fontamara, 2004, p. 119-150.
- BARRACA MAIRAL, Javier. **Pensar el derecho**. Curso de filosofía jurídica. Madrid: Palabra, 2005.
- BONALDO, Frederico. Las virtudes morales como vía de acceso del juez a la dimensión natural de lo justo, independientemente de la religión. **Criterio y Conducta** 5 (2009), p. 129-151.
- _____. La relevancia jurídica de la justicia como “voluntad constante y perpetua” desde el derecho humano a la tutela judicial efectiva. **Revista Internacional de Derechos Humanos** 6 (2016) 6, p. 99-119.

- CASTAÑEDA Y G., Daniel H. **Hacia una nueva filosofía de la jurisprudencia**. México: Porrúa, 2012.
- CIANCIARDO, Juan. **El conflictivismo en los derechos fundamentales**. Pamplona: EUNSA, 2000.
- CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Código de ética da magistratura nacional**. Disponível em http://www.cnj.jus.br/images/programas/publicacoes/codigo_de_etica_da_magistratura_nacional.pdf (acesso em 10/9/2016).
- DAHLSTGAARD, Katherine; PETERSON, Christopher; SELIGMAN, Martin E. P. Shared virtue: the convergence of valued human strengths across culture and history. **Review of General Psychology** 9 (2005) 3, p. 203-213.
- DE CICCO, Cláudio. **História do pensamento jurídico e da filosofia do Direito**. 7ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013.
- DESCARTES, René. **A discourse on the method of correctly conduct one's reason and seeking truth in sciences**. Trad. Ian Maclean. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- DEVEREUX, Daniel. The unity of virtues. In: BENSON, Hugh H. **A companion to Plato**. Malden (Massachusetts): Blackwell Publishing, 2006, p. 325-340
- DORANTES DÍAZ, Francisco Javier. Derecho natural, derechos humanos y ética judicial en el umbral de las decisiones judiciales. **Criterio y Conducta** 9 (2011), p. 57-87.
- EDWARDS, Harry T. The effects of collegiality on judicial decision making. **University of Pennsylvania Law Review** 151 (2003) 5, p. 1639-1690.
- ETCHEVERRY, Juan B. La relevancia de la determinación judicial y la tesis de la respuesta más justa. **Dikaion** 24 (2015) 1, p. 66-85.
- _____. The practice of law in times of new-constitutionalism. **Professional Ethics Committee News** 1 (2010) 1, p. 20-23.
- FARRELLY, Colin. Civic liberalism and the “dialogical model” of judicial review. In: FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. (eds.). **Virtue jurisprudence**. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 107-141.

- FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. An introduction to aretaic theories of law. In: IDEM (eds.). **Virtue jurisprudence**. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 1-23.
- FASSÒ, Guido. **Storia della filosofia del diritto**. III: Ottocento e Novecento. 5ª ed. Bari: Laterza, 2008.
- FERREIRA, Fernando Galvão de Andrea. Realismo jurídico. In: BARRETO, Vicente de Paulo (coord.). **Dicionário de filosofia do Direito**. São Leopoldo – Rio de Janeiro: Editora Unisinos – Renovar, p. 700-702.
- FINN, Santiago. La vida privada de los jueces. La tensión entre su autonomía y las exigencias de la ética judicial. **Criterio y Conducta** 6 (2009), p. 145-186.
- FOOT, Philippa. Virtues and vices. In: CRISP, Roger; SLOTE, Michael (eds.). **Virtue Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 163-177.
- GARAPON, Antoine; ALLARD, Julie; GROS, Frédéric. **Les vertus du juge**. Paris: Dalloz, 2008.
- GARCÍA G., Dora Elvira. Las acciones morales y la ética judicial en el pensamiento de Hannah Arendt. **Criterio y Conducta** 6 (2009), p. 187-234.
- GEACH, Peter T. **Las virtudes**. Trad. Jorge V. Arregui e Carlos Rodríguez Lluesma. Pamplona: EUNSA, 1993.
- GEORGE, Robert P. The central tradition – its value and limits. In: FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. (eds.). **Virtue jurisprudence Virtue jurisprudence**. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 24-50.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2ª ed. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial – Paulus, 2010.
- GLENN, Garrard. St. Thomas More as judge and lawyer. **Fordham Law Review** 10 (1941) 2, p. 187-195.
- GONZAGA, Álvaro Luiz Travassos de Azevedo. **O direito natural de Platão na República e sua positivação nas Leis**. Tese de Doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2011.

- GUDIÑO PELAYO, José de Jesús. La estatura ética del juez como garantía al justiciable. *Revista del Instituto de la Judicatura Federal* 20 (2005).
- HALPER, Edward. The unity of the virtues in Aristotle. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17 (1999), p. 115-143.
- HART, H. L. A. **The Concept of Law**. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- HAVARD, Alexandre. **Virtude & liderança**: a sabedoria das virtudes aplicada ao trabalho. Trad. Élcio Carillo. São Paulo: Quadrante, 2011.
- HERNÁNDEZ MARÍN, Rafael. **Las obligaciones básicas de los jueces**. Madrid: Marcial Pons, 2005.
- HERVADA, Javier. Apuntes para una exposición del realismo jurídico clásico. In: IDEM. **Escritos de derecho natural**. 2^a ed. Pamplona: EUNSA, 1993, p. 761-781.
- HONORÉ, Tony, **Ulpian**. Pioneer of human rights. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HORWITZ, Paul. Judicial character (and does it matter). *Constitutional Commentary* 26 (2009), p. 97-173. Disponível em <http://ssrn.com/abstract=1444970> (acesso em 22/05/2010).
- HOUAISS, Antônio. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. Versão 2.0a. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- HUIGENS, Kyron. On Aristotelian criminal law: a reply to Duff. **Virtue Jurisprudence**. In: FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. (eds.). **Virtue jurisprudence**. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 214-235.
- HURSTHOUSE, Rosalind. **On virtue ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- ITURRALDE SESMA, Victoria. **Aplicación del derecho y justificación de la decisión judicial**. Valencia: Trotta, 2003.
- KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.
- KENNEDY, Anthony. Judicial ethics and the rule of Law. *Issues of Democracy* 4 (1999) 2, p. 30-37.

- KENT, Bonnie. Augustine's ethics. In: STUMP, Eleonor; KRETZMANN, Norman (eds.). **The Cambridge companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 205-233.
- KREMM, Douglas. The unity of virtue: toward a middle ground between identity and inseparability in Socratic virtue. **Arché** 3 (2009) 1, p. 15-30.
- LARENZ, Karl. **Metodologia da ciência do direito**. 3ª ed. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004.
- MACINTYRE, Alasdair. **After virtue: a study in moral theory**. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- _____. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. Chicago: Open Court, 1999.
- _____. **Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.
- _____. **Whose justice? Which rationality?**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- MALEM SEÑA, Jorge. ¿Pueden las malas personas ser buenos jueces?, **Doxa** 24 (2001), pp. 379-403.
- MARONEY, Terry A. Angry judges. **Vanderbilt Law Review** 65 (2012) 5, p. 1207-1286.
- MARTÍNEZ-ROLDÁN, Luis. Relativismo ético y discrecionalidad judicial. **Persona y Derecho** 61 (2009), p. 115-142.
- MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva. **O controle disciplinar da magistratura e o perfil ético do magistrado**. São Paulo: Saraiva, 2016.
- MASSINI CORREAS, Carlos I. **Filosofía del Derecho**. Tomo III: El conocimiento y la interpretación jurídica. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2008.
- MASSINI, Carlos Ignacio. **La prudencia jurídica**. Introducción a la gnoseología del derecho. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1982.
- MAURI, Margarita. Virtudes e interdependencia. **Philosophical News** 4 (2012), p. 95-104.

- MELÉ, Domènec; SÁNCHEZ-RUNDE Carlos. Cultural diversity and universal ethics in a global world. **Journal of Business Ethics** (2013) 116, p. 681-687.
- MICHELON, Claudio. Practical wisdom in legal decision-making. In: AMAYA, Amalia; LAI, Ho Hock (eds.). **Law, virtue and justice**. Oxford: Hart Publishing, 2013, p. 29-49.
- MILL, John Stuart. **Utilitarianism**. In: IDEM. *Utilitarianism and On liberty*. Including Mill's "Essay on Bentham" and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2003.
- MODAK-TRURAN, Mark C. Corrective justice and the revival of judicial virtue. **Yale Journal of Law & the Humanities** 12 (2000) 2, p. 249-298.
- MORAES, Renato José de. **A evolução do conceito de virtude em Tomás de Aquino**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.
- NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. 2^a ed. São Paulo: Discurso Editorial – Paulus, 2009.
- OLLERO TASSARA, Andrés. **¿Tiene razón el derecho?** Entre método científico y voluntad política. Madrid: Publicaciones del Congreso de los Diputados, 1996.
- _____. La convivencia entre la ética judicial y el Derecho disciplinario. In: DÍAZ ROMERO, Juan; OLLERO TASSARA, Andrés; VIGO, Rodolfo Luis. **Códigos de ética judicial, Derecho disciplinario y justificación de la ética del juez**. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación – Dirección General de la Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis, 2010.
- OLLERO, Andrés. El papel de la personalidad del juez en la determinación del derecho. Derecho, historicidad y lenguaje en Arthur Kaufmann. **Persona y Derecho** 57 (2002), p. 279-324.
- ORREGO SÁNCHEZ, Cristóbal. La objetividad del Derecho como función de la subjetividad/objetividad del juez. **Revista de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso** (2009) XXXIII, p. 599-619.
- PAKALUK, Michael. **Aristotle's Nicomachean Ethics**: an introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- PATIÑO REYES, Alberto. Derecho natural, derechos humanos y ética judicial. **Criterio y Conducta** 9 (2011), p. 141-177.
- _____. La imparcialidad, ¿virtud, principio o garantía? **Criterio y Conducta** 7 (2010), p. 97-123.
- PAVIANI, Jayme. Notas sobre o conceito de virtude em Platão. **Veritas** 57 (2012) 3, p. 86-98.
- PÊCEGO, Daniel Nunes; BRASIL, Carla dos Santos. A importância das virtudes da prudência e da justiça na atividade do jurista. **Quaestio Iuris** 9 (2016) 3, p. 1518-1529.
- PENNER, Terry. Socrates and the early dialogues. In: KRAUT, Richard (ed.). **The Cambridge companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 121-169.
- PIEPER, Joseph. **Las virtudes fundamentales**. Trad. Manuel Garrido. 5ª ed. Madrid: Rialp, 1997.
- PLATAS PACHECO, María del Carmen. **Filosofía del Derecho**. Prudencia, arte del juzgador. México: Porrúa, 2009.
- _____. Prudencia, exigencia del juzgador. **Criterio y Conducta** 2 (2007), p. 145-167.
- POLO, Leonardo. **La persona humana y su crecimiento**. Pamplona: EUNSA, 1996.
- PORTER, Jean. The unity of the virtues and the ambiguity of goodness. A reappraisal of Aquina's theory of the virtues. **Journal of Religious Ethics** 21 (1993) 1, p. 137-163.
- RHONHEIMER, Martin. **The perspective of morality: philosophical foundations of Thomistic virtue ethics**. Trad. Gerald Malsbary. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011.
- RÍOS, Carlos. La literatura y el cine como herramientas para la formación ética de los jueces. **Isonomía** 22 (2005), p. 207-219.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Victorino. Introducción a las cuestiones 55 a 67. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma de teología**. Vol. II. 2ª ed. Madrid: BAC, p. 415-420.

- RUIZ, Rafael. **O sal da consciência**. Probabilismo e justiça no mundo ibérico. São Paulo: IBFC Raimundo Lúlio, 2015.
- SALDAÑA SERRANO, Javier. **Ética judicial**: virtudes del juzgador. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2007.
- _____. Virtudes judiciales: principio básico de la deontología jurídica. **Reforma Judicial. Revista Mexicana de Justicia**, julio-diciembre de 2006, pp. 81-94.
- SALDAÑA, Javier. Derechos humanos y administración de justicia. A propósito de la personalidad del juez en la determinación de lo justo. **Criterio y Conducta 2** (2007) p. 169-212.
- SHERRY, Suzanna. Judges of character. In: FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. (eds.). **Virtue jurisprudence Virtue jurisprudence**. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 88-106.
- SISON, Alejo José G. Private vices, public vices. Disponível em http://www.mercatornet.com/articles/view/private_vices_public_vices/1174 (acesso em 09/9/2016).
- SOLOMON JR., Peter H. **Soviet criminologists and criminal policy**: specialists in policy-making. New York: Columbia University Press, 1978
- SOLUM, Lawrence B. A virtue-centered account of equity and the rule of law. In: FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. (eds.). **Virtue jurisprudence**. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 142-166.
- _____. Judicial selection: ideology versus character. **University of San Diego Law School – Public Law and Legal Theory Research Papers Series**, nn. 4-7, spring of 2004, p. 1-27.
- _____. Natural justice. **The American Journal of Jurisprudence** 51 (2006), p. 65-105.
- _____. Natural justice: an aretaic account of the virtue of lawfulness. In: FARRELLY, Colin; SOLUM, Lawrence B. (eds.). **Virtue jurisprudence**. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 167-192.
- _____. Virtue jurisprudence. A virtue-centred theory of judging. **Metaphilosophy** 34 (2003) 1-2, p. 178-213.

- STEIDEL FIGUEROA, Sigfrido. Disciplina judicial y ética de los jueces: algunas controversias y propuestas. **Criterio y Conducta** 7 (2010), p. 153-176.
- STĘPIEŃ, Mateusz. The three stages of judges' self-development. In: AMAYA, Amalia; LAI, Ho Hock (eds.). **Law, virtue and justice**. Oxford: Hart Publishing, 2013, p. 137-151.
- TAU ANZOÁTEGUI, Víctor. **Casuismo y sistema**. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992.
- TOMÁS DE AQUINO. **As virtudes morais – Questões disputadas sobre a virtude**. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012.
- _____. **Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles**. Trad. Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2000.
- _____. **Quodlibet XII**. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/q12.html#86352> (acesso em 04/11/2017).
- _____. **Suma de teología**. Vols. II (2ª ed., 1993), III (1990) e IV (1994). Trad. Ángel Martínez Casado, Donato González, Victorino Rodríguez Rodríguez, Luis López de las Heras e Jesús María Rodríguez Arias (vol. II); Ovidio Calle Campo e Lorenzo Jiménez Patón (vol. III); Manuel Morán Flecha, Jesús Hernando Franco, Ángel Martínez Casado e Luciano Gómez Becerro (vol. IV). Madrid: BAC.
- TORREL, Jean-Pierre. **Santo Tomás de Aquino, mestre espiritual**. 2ª ed. Trad. J. Pereira. São Paulo: Loyola, 2008.
- TORRES ZÁRATE, Fermín. La prudencia judicial. **Alegatos** 74 (2010), p. 147-166.
- VIEIRA, Antônio. Voto do Padre Antônio Vieira sobre as dúvidas dos moradores de S. Paulo acerca da administração dos índios. In: IDEM. **Escritos instrumentais sobre os índios**. Seleção de textos de Cláudio Giordano. São Paulo: EDUC – Loyola – Giordano, 1992, p. 102-121.
- VIGO, Rodolfo Luis. Ética judicial e interpretación jurídica. **Doxa** 29 (2006), p. 273-294.
- _____. Prefacio. In: SALDAÑA SERRANO, Javier. **Ética judicial: virtudes del juzgador**. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2007, p. XV-XXII.

- VILANOVA, Lourival. O poder de julgar e a norma, In: IDEM. **Escritos jurídicos e filosóficos**. Vol. I. São Paulo: Axis Mundi – IBET, 2003, p. 353-366.
- VILLEY, Michel. **Compendio de filosofía del Derecho**. Definiciones y fines del Derecho. Trad. Diorki. Pamplona: EUNSA, 1979.
- _____. **La formazione del pensiero giuridico moderno**. Trad. Rosabruna D’Etorre e Francesco D’Agostino. Milano: Jaca Book, 1985.
- VLASTOS, Gregory. The unity of virtues in the *Protagoras*. In: IDEM. **Platonic studies**. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1973, p. 221-269.
- XXVII REUNIÓN PLENARIA DE LA CUMBRE JUDICIAL IBEROAMERICANA. **Código iberoamericano de ética judicial**. Disponível em http://www.cumbrejudicial.org/c/document_library/get_file?uuid=8c73bef9-ea33-4a72-912c-18a482bc1639&groupId=10124/ (acesso em 10/9/2016).