

A POSIÇÃO CENTRAL DA VIRTUDE ÉTICA EM MAIMÔNIDES*

Walter S. Wurzburger
Yeshiva University — New York

* Este texto foi originalmente publicado em: *Of Scholars, Savants, and their Texts. Studies in Philosophy and Religious Thought. Essays in Honor of Arthur Hyman.* Ruth Link-Salinger (ed.), New York-Bern-Frankfurt a.M.-Paris, Peter Lang, 1989, pp. 251-260. De Maimônides, foi recentemente publicada em português o *Livro da Sabedoria (Mishné Torá)*, trad. do Rabino Yaacov Israel Blumenfeld, Rio de Janeiro, Imago Ed., 1992 (N.d.E.).

Resumo: A posição central da virtude ética em Maimônides. O A. mostra que Maimônides deu início a uma aproximação da ética judaica na qual o cultivo das virtudes é um imperativo religioso baseado na obrigação de imitar os caminhos de Deus. Para Aristóteles, o cultivo das virtudes era ditado por razões eudaimonísticas, para Maimônides, pelo dever religioso da *imitatio Dei*. A centralidade atribuída à virtude é uma das muitas características que distinguem a posição de Maimônides diante de outros filósofos judeus. Dentre esses aspectos, a ênfase em que o ideal de serviço totalmente desinteressado a Deus fica comprometido quando motivado pela expectativa de recompensa no além; a insistência em que no âmbito moral as boas ações inspiradas por inclinação são superiores às realizadas depois de uma luta contra a inclinação natural; e sua visão dos atos supererrogatórios. O A. refuta a posição dos que afirmam que Maimônides restringe a obrigação de imitar os atributos morais divinos aos que estão envolvidos em atividade política.

Palavras-chave: Maimônides, virtude ética, *imitatio Dei*, filosofia judaica.

Summary: *The Centrality of Virtue-Ethics in Maimonides.* This article shows that Maimonides pioneered an approach to Jewish ethics in which the cultivation of virtues represents a religious imperative based upon the obligation to imitate the ways of God. Whereas for Aristotle cultivation of virtues was dictated by eudaimonistic considerations, for Maimonides it was mandated by the religious duty of *imitatio Dei*. The centrality assigned to virtue accounts for numerous other specific features which distinguish Maimonides's approach from that of many other Jewish philosophers. Among them are the emphasis that the ideal of totally selfless service to God is compromised when the service is motivated by the expectation of reward in the hereafter; his insistence that in the moral realm good deeds inspired by inclination are superior to those which are performed after a struggle against natural inclination; and his views on supererogation. It also refutes the position of those who claim that Maimonides restricts the obligation of imitating the divine moral attributes to those involved in political activity.

Key-words: Maimonides, virtue-ethics, *imitatio Dei*, Jewish philosophy.

Uma das características mais marcantes da ética de Maimônides é o papel central atribuído à moralidade do agente, que focaliza a qualidade ética do estado de espírito do agente e não a adequação de ações particulares. Em oposição a muitas outras autoridades da tradição de comentários jurídicos¹ que, reconhecendo a ética das virtudes como uma idéia religiosa sublime, não a incluem entre as obrigações religiosas ou relegam-na a mero meio para a conduta virtuosa, Maimônides, em seus escritos tanto legais como filosóficos, trata do cultivo de virtudes morais como um valor intrínseco, explicitamente recomendado como um aspecto indispensável da piedade judaica.

Apesar da tentação de atribuir sua predileção pela virtude a influências aristotélicas, deve-se ter em mente que para Maimônides a ética representa não uma busca de felicidade pessoal ou de auto-realização, mas uma resposta ao imperativo religioso da *imitatio Dei*². No seu esquema, mesmo o cultivo do “caminho médio”, que Hermann Cohen³ caracterizou como uma concessão direta a Aristóteles, era visto não meramente como um ditame da ética da prudência, mas como um cumprimento do mandamento bíblico “seguirás Seus caminhos”⁴.

Em vista da tendência de Maimônides para o arranjo sistemático, é altamente revelador que a seção que lida com o cultivo das virtudes esteja localizada no *Sefer Hamada, O Livro do Conhecimento*, o primeiro dos quatorze livros que compõem a *Mishneh Torah*, e não nas partes do Código que tratam das obrigações interpessoais ou sociais. Isto, por si só, indica que Maimônides considerava a virtude não simplesmente como um valor instrumental conducente à conduta ética, mas como um valor intrínseco e independente que deve ser buscado por si só. Ainda mais notável é o fato de que, embora Maimônides considerasse o mandamento “ama teu próximo como a ti mesmo” o princípio subjacente a todas as normas que governam as relações “entre o homem e seu próximo”⁵, não há nenhuma menção a esse mandamento até o sexto dos sete capítulos que compõem seu *Hilkhot Deot*. Os cinco primeiros capítulos giram exclusivamente em torno do mandamento “seguirás Seus caminhos”, definido como a obrigação de cultivar os atributos morais divinos (os caminhos de Deus) de acordo com a habilidade de cada um.

O mandamento “Ama teu próximo” é introduzido apenas na seção do *Hilkhot Deot* que lida com os vários fatores que têm impacto sobre a formação de disposições e traços de caráter. Depois de descrever o poder das influências do meio ambiente, o capítulo 7 direciona-se à exigência de selecionar modelos de

1. Cf. M. BEN YAACOV DE COUCY, *Sefer Mitzvot Gadol, Mitzvat Aseih, 7*, onde o mandamento é definido exclusivamente em termos de atos de benevolência. No *Sefer Yereim*, Eliezer b. Samuel de Metz interpreta o mandamento como 1) um *Mitzvah* geral adicional prescrevendo a observância de vários mandamentos da *Torah* e 2) como um *Mitzvah* específico determinando a realização de ações benevolentes. Não há nenhuma menção, entretanto, ao cultivo de traços de caráter. Quando do término da parte principal deste artigo, o Prof. Isadore Twersky informou-me que estava preparando um artigo que lidará com a originalidade da interpretação maimonidiana do “seguirás Seus caminhos” como a obrigação de cultivar disposições desejáveis. Aguardo a leitura do artigo esperando que venha a corroborar minhas próprias conclusões.

2. Ver o importante estudo de M. Fox, “The Doctrine of the Mean in Aristotle and Maimonides”, in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, Stein e Loewy, ed., 1979, pp. 93-120. Cf. S. SCHWARZSCHILD, “Moral Radicalism and ‘Middlingness’ in the Ethics of Maimonides”, *Studies in Medieval Culture*, 11, 1977, pp. 65-94.

3. H. COHEN, “Charakteristik der Ethik Mimunis”, *Judische Schriften*, III, 1924, pp. 221-89. Ver tb. S. RAVIDOWICZ, “Perek Betorat Hamussar Larambam”, in *Sefer Hayovel Lichvod Mordechai Menachem Kaplan*, 1953, p. 236. Ver tb. meu artigo “The Maimonidean Matrix of Rabbi Joseph B. Soloveitchik’s Two-Tiered Ethics”, *Through the Sound of Many Voices*, Jonathan V. Plaut, ed., 1982, pp. 170-80.

4. Dt 28,9.

5. *Commentary to the Mishnah, Peah 1:1*.

papéis adequados. É apenas neste ponto que é feita uma referência aos vários mandamentos, começando pelo “ama teu próximo como a ti mesmo”, que determina regras de conduta no reino das relações interpessoais. Deve-se dar atenção especial ao fato de que a interpretação de Maimônides aqui diverge radicalmente daquela proposta no *Hilkhot Avel*⁶, onde o “ama teu próximo como a ti mesmo” é citado como a fonte da obrigação de realizar atos de benevolência. No *Hilkhot Deot*, por outro lado, o mandamento é interpretado como um aspecto da ética das virtudes, i.é, a obrigação de experimentar amor com relação aos israelitas e de manifestar esta disposição em nossa conduta.

Essa formulação, assim como o fato de se colocar o “ama teu próximo como a ti mesmo” junto com os outros mandamentos listados nos capítulos 7 e 8 do *Hilkhot Deot*, sugere que, neste contexto particular, a utilidade social das normas aparece meramente como uma consideração secundária. O *Hilkhot Deot* é um tratado sobre a moralidade pessoal e não de ética social. Dirige-se principalmente à tarefa ético-religiosa de lutar para alcançar atributos morais divinos. Os mandamentos incluídos nessa seção do *Código* são vistos não como decretos úteis à sociedade, mas como instrumentalidades úteis em gerar disposições virtuosas nos agentes. Os mandamentos discutidos aqui podem preencher esta função “paradéutica”*, porque a conduta humana, muito mais do que o ambiente ou os modelos de papéis, exerce um profundo impacto na formação do caráter.

A crença de que a conduta molda atitudes e disposições é uma pedra angular na ética de Maimônides. Adquire proeminência já em muitos de seus escritos iniciais. No seu *Comentário* sobre a *Mishnah*, há uma ênfase considerável na noção de que, como resultado da repetição freqüente na realização de um *Mitzvah* (mandamento), nosso caráter é refinado e enobrecido⁷. Do mesmo modo ele indica no primeiro capítulo do *Hilkhot Deot*⁸ que disposições moralmente desejáveis só podem ser adquiridas na prática. É disciplinando-se a si mesmo a agir de maneira apropriada que alguém torna-se, em última análise, condicionado às virtudes morais apropriadas, tornando a conduta moral completamente natural e sem esforço. Obviamente, esta opinião faz eco à doutrina de Aristóteles de que se adquire a virtude agindo de acordo com as exigências da virtude.

Para sermos exatos, Maimônides não é de forma alguma o único entre os pensadores judeus a atribuir tal eficácia à realização de um *Mitzvah*. Um número considerável de pensadores judeus medievais refere-se à afirmação *midráshica* de que os *Mitzvot*

6. *Hilkhot Avel* 14:1. Na medida que discordo de muitas de suas conclusões, ao artigo de S. ROSENBERG, “Vehalakhta Biderachav” in *Mivchar Maamarim Befilosofiah Kelalit Viyehudit*, Chalamish e Kascher, ed., pp. 72-91. Algumas de suas soluções foram antecipadas no meu artigo “Darkei Shalom”, *Gesher*, 1977-78, pp. 80-86.

*. De *paradosis*: termo técnico da tradição bíblica rabínica, que se refere à transmissão do legado cultural e religioso aos pósteros (N.d.E.).

7. *Commentary to the Mishnah*, Avot 3:17.

8. *Hilkhot Deot*, 1:11.

foram dados *letzaref et haberiot* (para disciplinar os caracteres naturais)⁹, e interpretam-no de modo que ele seja tomado como evidência para a proposição de que o refinamento do caráter humano era o propósito último dos *Mitzvot*¹⁰.

Mas isto não nos afasta da originalidade da abordagem maimonidiana, que considera a imitação de Deus através do cultivo de disposições morais como um imperativo religioso específico. Que a visão maimonidiana estava longe de ser lugar-comum é atestado pelo fato de que no *Hilkhot Teshuvah* (7,3) ele considera necessário envolver-se em sérias polêmicas contra a opinião de que o arrependimento é necessário apenas para pecados referentes à conduta, e insiste em que os pecados relativos a traços maus de caráter representam uma ameaça maior ao bem-estar espiritual de alguém do que as ações erradas. Devemos também observar que a prova escriturística (Is 55,7) aduzida por Maimônides dificilmente constitui prova conclusiva de sua posição, uma vez que se pode argumentar facilmente que, quando o profeta advogou a reforma do “caminho” e dos “pensamentos” dos maus, estava preocupado com a eliminação das *causas* do pecado e não com o mero arrependimento pelo pecado.

Embora Maimônides fundamente ostensivamente sua ética da virtude num texto rabínico, devemos compreender que a passagem do *Sifre*** citada como apoio à sua tese não é, na verdade, proposta como um comentário do versículo bíblico invocado como prova da obrigação de cultivar as virtudes morais. Se Maimônides refere-se ao versículo 9 de Deuteronômio 28, ele, na verdade, aduz um comentário rabínico proposto para um versículo similar, mas diferente. É com relação a Deuteronômio 11,22 (não 28,9) que o *Sifre* observa que “seguir todos os caminhos de Deus’ refere-se aos caminhos de Deus ... Deus é chamado de misericordioso, tu também serás misericordioso, Deus é chamado de benevolente, tu também serás benevolente”.

À primeira vista parece bastante estranho que Maimônides recorra ao *Sifre* para a explicação do significado da *imitatio Dei* e ignore completamente a definição talmúdica (B.T. *Sotah* 14a.), formulada em termos da emulação dos *Middots* (traços) divinos tais como vestir os desprovidos, visitar os doentes, confortar os enlutados e enterrar os mortos. Como observei em outra oportunidade¹¹, Maimônides citou o último texto juntamente com o *Sifre* na formulação anterior do *Mitzvah* no *Sefer Hamitzvot*. Mas à medida que a moralidade do agente ou a ética das virtudes tornou-se mais predominante em sua orientação, ele restringiu o

9. Lev. Rabbah, 13:3 e Gen. Rabbah, 44:1.

10. NACHMANIDES, *Commentary to the Torah*, Deuteronômio 22,6. Ver também CRESCAS, *Guide of the Perplexed*, III:26.

** Comentários midráshicos do livro dos Números e do Deuteronômio (N.d.E.).

11. W. S. WURZBURGER, “Imitatio Dei in Maimonides’ *Sefer Hamitzvot* and the *Mishneh Torah*” in *Tradition and Transition*, Jonathan Sacks, ed., 1986, pp. 321-324.

12. Deve-se observar que a frase “o caminho que seguirás” (Ex 18,20) é interpretado no B.T. (Bava Kamma 100a e Bava Metzia 30b) como uma referência *não* a disposições, mas a *atos* de benevolência, especialmente visitar os doentes e enterrar os mortos. É altamente significativo que Maimônides não cite uma fonte talmúdica óbvia que poderia ser utilizada para apoiar a ética das virtudes. Abba Shaul (B.T. Shabbat 133b) interpreta o versículo em Ex 15,2 como ordenando a imitação dos atributos divinos da graça e da compaixão. A explicação mais provável para sua relutância em citar esta fonte está ligada à sua doutrina dos atributos da ação. Para Maimônides seria o maior dos absurdos tratar a imitação do próprio Deus como uma norma religiosa, uma vez que Sua total singularidade e unidade tornam isto impossível. Apenas a imitação de Seus caminhos está dentro do horizonte das capacidades humanas. É por razões semelhantes que Maimônides não utiliza o *Sifra* sobre Lv 19,2, que cita a interpretação de Abba Shaul do mandamento bíblico “sê santo porque Deus é santo”. Embora este versículo particular em Levítico seja a fonte mais óbvia da *imitatio Dei*, Maimônides prefere basear-se no mandamento para seguir os caminhos de Deus, no caso de a distinção radical entre Deus e Suas criaturas tornar-se confusa. Ele elimina categoricamente qualquer tentativa de ir além da imitação nos *caminhos* de Deus. O *Sifre* citado por Maimônides é eminentemente adequado para os seus propósitos, porque não há nenhuma afirmação de que Deus efetivamente possua vários atributos morais, apenas que Ele é *chamado* por esses termos.

13. *Iyunim Bi'shemoneh Perakim Le-Rambam*, 1969, Cap.6.

âmbito da *imitatio Dei* ao cultivo de disposições e excluiu deliberadamente dela qualquer aspecto da moralidade do ato¹².

A proeminência crescente da ética das virtudes no sistema maimonidiano pode ainda ser avaliada pelo fato de que em seu principal trabalho anterior, o *Commentary* do *Mishnah*, não há nenhuma menção à *imitatio Dei* em sua exposição de vários aspectos da ética das virtudes. Mesmo sua extensa introdução ao *Pirkei Avot*, o *Shemoneh Perakim*, que gira em torno das virtudes morais, é totalmente desprovida de referências à *imitatio Dei*. Portanto, parece plausível concluir que no desenvolvimento progressivo do pensamento de Maimônides, o cultivo das virtudes morais passou de *desideratum* religioso a uma obrigação religiosa direta. Mas mesmo no estágio inicial de seu desenvolvimento, quando, em oposição aos seus escritos mais maduros, sancionou o desvio do caminho médio apenas como uma medida corretiva, mas se recusou a recomendar qualquer forma de excesso como ideal moral, ele, entretanto, mesmo na ausência de uma ligação formal entre a busca da perfeição moral e a *imitatio Dei*, considerou a obrigação de cultivar disposições virtuosas como uma característica essencial da piedade judaica e um pré-requisito para a realização da profecia.

É, portanto, facilmente compreensível que, no capítulo 8 do *Shemoneh Perakim*, ele considere necessário fazer uma distinção básica entre a motivação ideal dos atos rituais e a da conduta moral. Enquanto na esfera ritual, opera com o princípio de que “a recompensa é proporcional ao esforço”, ele enfatiza que, no reino da conduta moral, aqueles que realizam ações morais depois de uma luta interior entre a inclinação e a obrigação são inferiores àqueles que são motivados por disposições virtuosas e, portanto, não precisam batalhar contra inclinações conflitantes. O Prof. Eliezer Schweid alega¹³ que essa distinção reflete a assimilação de categorias gregas de pensamento por parte de Maimônides. Mas à luz de nossa análise precedente, parece que mesmo antes de ligar formalmente o cultivo das virtudes morais à *imitatio Dei*, Maimônides considerava a ética das virtudes não apenas como uma questão de saúde mental indispensável ao funcionamento adequado da personalidade humana, mas como uma parte integral da piedade judaica.

A ênfase sobre a virtude não é de modo algum incompatível com a afirmação no *Hilkhot Teshuvah* (7:4) que enaltece a pessoa arrependida que experimenta grandes dificuldades em superar sua propensão para o pecado. Segundo Maimônides, ela é espiritualmente superior a um indivíduo que nunca esteve sujeito

à tentação e, portanto, não necessita de qualquer esforço para controlar tendências pecaminosas. Embora o Prof. Isidore Twersky¹⁴, em sua análise brilhante, observe que esta passagem implica que a conduta moral envolvendo a luta contra as inclinações deva ter um estatuto espiritual mais elevado do que a conduta moral sem esforço motivada pela virtude, deve-se, entretanto, compreender que para Maimônides uma disposição ética indesejável, mesmo quando reprimida a tal ponto que não se manifeste em conduta aberta, ainda exige o arrependimento. Portanto, um indivíduo que realiza ações morais apenas após uma luta interior, se por um lado merece grande elogio por sua conduta, por outro, é, ainda, inferior a um indivíduo que possui traços de caráter desejáveis. Certamente, Maimônides, no espírito do Capítulo 7:4, ainda argumentaria que um indivíduo que teve de lutar para superar suas disposições indesejáveis antes de adquirir a virtude é espiritualmente superior a um indivíduo cuja disposição virtuosa foi alcançada sem qualquer esforço de sua parte.

A preocupação de Maimônides com a ética das virtudes também explica sua habilidade em libertar-se da necessidade de um mandamento religioso direto para empenhar-se numa conduta supererrogatória. Diferentemente de Nachmanides¹⁵, que baseia a obrigação de ir além da obrigação religiosa mínima e de realizar atos de supererrogação no sentido bíblico do verso “farás o bom e certo”, Maimônides argumenta que a conduta supererrogatória é uma excessência do desenvolvimento das disposições virtuosas. É por essa razão que em vez de prescrever a conduta supererrogatória, ele simplesmente refere-se àquele “que age de acordo com os padrões do piedoso”¹⁶. Apenas a pessoa virtuosa é capaz de perceber a necessidade de ir além dos mandamentos legais explícitos na tentativa de imitar os caminhos de Deus.

Num veio semelhante, podemos também explicar por que Maimônides, em aparente conflito com a visão bíblica de que os *Mitzvot* foram criados para o bem do homem, põe uma ênfase tão extraordinária no serviço abnegado de Deus que se separa de vários outros pensadores judeus ao incluir o desejo pela satisfação espiritual no além entre os motivos últimos que são incompatíveis com o ideal religioso de servir a Deus por puro amor¹⁷. Mas uma vez que reconhecemos o papel fundamental da *imitatio Dei* no esquema maimonidiano, torna-se óbvio que o desejo de satisfação espiritual deve interferir na realização dos mais altos graus de piedade. Qualquer tipo de motivação concernente a si próprio, embora nobre e sublime, trai a falta de

14. I. TWERSKY, *Introduction to the Code of Maimonides*, 1980, pp. 453-459.

15. *Commentary to the Torah*, Dt 6,18. Lidei com as diferenças entre Maimônides e Nachmanides quanto aos seus tratamentos respectivos da conduta supererrogatória no meu artigo, “Law as the Basis of Moral Society”, *Tradition*, 19:1, Spring 1981, pp. 48-49. Ver também meu artigo “Law, Philosophy and Imitatio Dei in Maimonides”, *Aquinas*, 30, 1987, pp. 27-34. No meu artigo “Darkei Shalom”, *op.cit.*, mostrei como o foco sobre a moralidade do agente e a ética das virtudes reflete-se na atitude maimonidiana com relação ao tratamento de não-judeus. Cf. também meu artigo “Law, Philosophy and Imitatio Dei in Maimonides”, *op.cit.*, principalmente p. 33.

16. *Hilkhot Gezeilah Va'aveidah*, 11:17 e *Hilkhot Rozeach* 13:4.

17. *Hilkhot Teshuvah*, 10:2.

um componente essencial dos níveis mais altos da *imitatio Dei*, uma vez que o amor que Deus manifesta a suas criaturas é totalmente concernente ao outro e completamente desprovido de motivos egoístas.

Enquanto a *imitatio Dei* constitui uma norma religiosa universalmente aplicável, ela permite uma variedade de respostas dependendo das capacidades intelectuais e psicológicas do indivíduo. Portanto, a natureza e o alcance da obrigação varia de indivíduo para indivíduo. É significativo que Maimônides, ao definir o mandamento, estipule que o cultivo das disposições é ordenado “de acordo com a capacidade do indivíduo”¹⁸. Como já havia esclarecido no seu *Comentário ao Mishnah*¹⁹, enquanto os níveis mais baixos de perfeição ética podem ser alcançados como resultado de condicionamento através da conduta moral, alcançar os níveis mais elevados (a ética do piedoso) pressupõe realizações intelectuais. Isso refletia sua convicção básica de que a apreensão intelectual de Deus é condição necessária para o cultivo da visão moral e da motivação abnegada, sem as quais os mais altos graus da perfeição moral não podem ser alcançados. É por essa razão que o capítulo final do *Guia do Perplexo* enaltece a perfeição moral que se funda na apreensão intelectual de Deus como a mais elevada manifestação de piedade.

Vários estudiosos argumentam que o ideal da *imitatio Dei*, tal como descrito por Maimônides no *Guia*, refere-se exclusivamente à função política do profeta, que, tal como o rei-filósofo de Platão, deve abster-se de atividades puramente contemplativas e assumir os encargos de estadista. Portanto, L. V. Berman mantém que “a imitação de Deus que vem depois da aquisição do conhecimento teórico refere-se à atividade política na fundação e governo de um Estado”²⁰. Seguindo esta abordagem, Prof. Pines mantém que a obrigação “de apreender a justiça divina, a retidão e a caridade e de adquirir semelhança a elas... não é prescrita a todos os homens dotados de um senso moral, mas apenas aos filósofos que também têm uma atividade social e política”²¹. Especialmente surpreendente é a sua afirmação de que “o legislador e os estadistas, na sua imitação de Deus, devem ser... ou benévolos ou cruéis, não porque tenham os sentimentos correspondentes, mas porque estes modos de ação são necessários para... a criação e preservação do tipo mais elevado possível de comunidade”²².

Uma vez que o cultivo da virtude é definido por Maimônides como a realização do mandamento “seguirás Seus caminhos”, praticamente não faria sentido exigir menos perfeição moral de um estadista ideal, que deve moldar-se tendo em vista o profeta,

18. *Hilkhot Deot*, 1,6.

19. *Avot* 2,5.

20. L. V. BERMAN, “The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God”, *Studia Islamica*, 15, 1961, p. 60.

21. S. PINES, “Spinoza, Maimonides and Kant”, *Scripta Hierosolymitana*, 20, 1968, p. 28. Para uma abordagem semelhante, ver tb. E. GOLDMAN, “Ha’avodah Hameyuchedet Be’masigel Ha’amitot”, *Bar Ilan Yearbook*, 1968, pp. 23ss.

22. S. PINES, “Translator’s Introduction to the Guide of the Perplexed”, in Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, 1963, p. 122.

do que de indivíduos comuns. Parece muito mais plausível adotarmos a abordagem do Prof. Twersky²³ e manter que a *imitatio Dei* descrita no capítulo final do *Guia*, longe de ser a prerrogativa exclusiva do estadista, representa o nível mais elevado possível de resposta ao imperativo divino “seguirás Seus caminhos”, que, no entanto, só pode ser alcançado pelo filósofo, independentemente de ele atuar ou não como estadista. Certamente, alguns (mas nunca todos) atributos morais divinos — tal como ficou claro na Parte 1 do Capítulo 54 — têm relevância apenas como modelos para o estadista, mas não para indivíduos sem responsabilidades políticas. Mas isto de modo algum justifica a tese de que outros atributos morais divinos, principalmente os enumerados no Capítulo 1 do *Hilkhot Deot*, sejam irrelevantes para a busca da *imitatio Dei* por parte dos indivíduos comuns. Devemos compreender que, no sistema maimonidiano, “seguirás Seus caminhos” representa um desafio contínuo, começando pela tentativa de cultivar virtudes morais através da conduta moral e apontando para as dimensões sempre mais elevadas da *imitatio Dei* que só pode ser produzida pela perfeição intelectual.

(Tradução do inglês: Marcelo Pimenta Marques)

Endereço do autor:
138 Hards Lane
Lawrence, NY, 11559
USA

23. I. TWERSKY, *op.cit.*, p. 511, nota 390. Comparar também com a tese de D. HARTMAN, *Maimonides: Torah and Philosophical Quest*, 1976. Ver também A. ALTMANN, “Maimonides’ Four Perfections”, *Essays in Jewish Intellectual History*, 1981, p. 73; Y. ENGELARD, “Equity in Maimonides”, *Israel Law Review*, 21,3-4, nota 102, p. 329 e D. H. FRANK, “The End of the Guide: Maimonides on the Best Life for Man”, *Judaism*, 34,4, 1985, pp. 485-495.