

VIRTUDE MORAL E SABEDORIA PRÁTICA EM ARISTÓTELES: A RESPEITO DE COMO A FELICIDADE DEPENDE DA VIDA VIRTUOSA

MORAL VIRTUE AND PRACTICAL WISDOM IN ARISTOTLE:
REGARDING HOW HAPPINESS DEPENDS ON A VIRTUOUS LIFE

Claudiney José de Sousa

Professor adjunto do departamento de educação da Uel. Doutor em filosofia pela Unicamp.
E-mail: cjsousa@uel.br.

Como citar: SOUSA, Claudiney José de. Virtude moral e sabedoria prática em Aristóteles: a respeito de como a felicidade depende da vida virtuosa. **Revista do Instituto de Direito Constitucional e Cidadania – IDCC**, Londrina, v. 7, n. 2, e069, jul./dez., 2022. DOI: 10.48159/revistadoidcc.v7n2.e069

Resumo: Aristóteles pensa que as atividades da alma atingem a excelência quando estão em consonância com as virtudes. Mas o que é virtude? Podemos dizer, resumidamente, que é algo como fazer com perfeição aquilo que é a “função própria do ser humano”, ou seja, fazer da melhor forma possível aquilo que nos caracteriza enquanto humanos e nos diferencia das outras formas de vida. Para Aristóteles, essa atividade especificamente humana consiste no agir racional, no exercício do pensamento. As virtudes, portanto, seriam disposições que elevam essa atividade própria (racional) à perfeição máxima, ou seja, à felicidade. As virtudes (sejam elas morais ou intelectuais), são, desta maneira, imprescindíveis à realização da felicidade.

Palavras-chave: felicidade; virtude moral; sabedoria prática; meio-termo; justiça.

Abstract: Aristotle thinks that the activities of the soul reach excellence when they are in line with the virtues. But what is virtue? We can say, briefly, that it is something like doing perfectly what is the “specific function of the human being”, that is, doing in the best possible way what characterizes us as humans and differentiates us from other forms of life. For Aristotle, this specifically human activity consists of rational action, the exercise of thought. Virtues, therefore, would be dispositions that elevate this proper (rational) activity to maximum perfection, that is, to happiness. Virtues (whether moral or intellectual) are, therefore, essential to the achievement of happiness.

Keywords: happiness; moral virtue; practical wisdom; half term; justice.

1 A FELICIDADE COMO BEM SUPREMO

Segundo Aristóteles, a virtude é uma disposição de caráter que eleva a atividade racional à sua perfeição máxima (excelência) tornando-se, desta forma, elemento imprescindível à realização da felicidade. Diante desta afirmação, que condensa muitos conceitos complexos da ética (caráter, razão, felicidade, virtude, excelência), você talvez já esteja se perguntando: quais os argumentos do autor para nos convencer disso? De que virtudes ele está falando? Não seria muita pretensão definir o que é felicidade para todos os seres humanos, vinculando-a à virtude? Por que restringir felicidade à atividade racional? Não seria possível atingir a felicidade através de outras atividades (vida de prazeres, riquezas, fama, glória, trabalho manual etc.). Se a felicidade não está na vida dedicada a estas “outras atividades”, será que elas pelos menos colaboram para que possamos atingir a felicidade? De que modo?

Na sequência procuramos apresentar algumas teses do autor com relação a esse tema; um conjunto de respostas que ele daria a essas questões. Para tanto, vou valer-me basicamente de uma obra que se chama *Ética à Nicômaco*. Começemos, portanto, com uma das passagens mais significativas sobre esse tema:

Se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é, o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa (EN I 7 1098a 15)¹.

Veja que Aristóteles fala de um “bem”; algo que visamos atingir em todas as nossas ações. Em outras palavras, a atividade da alma tende para um fim determinado, que é um bem. Isso também parece polêmico, já que podemos agir visando uma diversidade de fins (entre eles, fins antiéticos). Será que todos seriam realmente um bem? A resposta do autor é sim, todos os fins são um bem, mas nem todos são um Bem com letra maiúscula, ou seja, um Bem Superior ou o Sumo Bem – aquele que é desejado por si mesmo e em relação ao qual todos os outros bens estão subordinados. Este Fim ou Bem, ao qual toda atividade tende recebe, em grego, o nome de *eudaimonia*, que, em geral, traduzimos por felicidade. “Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim é a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz” (EN I 4 1095a 15).

¹ A partir daqui utilizaremos a sigla EN para nos referirmos à *Ética a Nicômaco*. As citações e referências dessa obra foram retiradas da edição “Os pensadores”, de 1987, e seguirão o seguinte modelo: EN.[livro].[capítulo].[seção].[parágrafo].

Percebemos que a grande questão está em entender, agora, o que é *eudaimonia* na concepção de Aristóteles e se ela realmente é o que comumente chamamos de felicidade. Veremos que, talvez, este seja um dos conceitos mais complexos, não só da filosofia moral, mas de toda filosofia ocidental. Para começar, consideremos apenas as ponderações de dois grandes comentadores do autor: Segundo Ross (1987, p. 196), *eudaimonia* significa “velado por um gênio”, mas em grego comum significa sorte ou prosperidade. Por isso, a tradução por felicidade seria imprópria em ética. Aristóteles teria entendido que *eudaimonia* é, antes, uma espécie de atividade. Assim, seria prudente traduzi-la por bem-estar. Macintyre (1970, p. 166), por sua vez, acredita que o conceito é mal traduzido por felicidade porque inclui tanto a noção de comportar-se bem como a de viver bem. “O uso aristotélico desta palavra reflete o firme sentimento grego de que a virtude e a felicidade, no sentido de prosperidade, não podem divorciar-se por inteiro” (MACINTYRE, 1970, p. 1970).

A felicidade não é um bem que possuímos assim como possuiríamos uma coisa (*ktema*), ou seja, não é um simples estado habitual (*exis*). Na verdade, a simples posse de um bem ou a simples disposição de hábitos são compatíveis com a inatividade ou até mesmo com o sono. Mas é unicamente no exercício da sua função, no uso (*kinesis*) em que se produz algo é que se atinge a felicidade (MORAES NETO, 1999, p. 9; itálicos do autor).

Para complicar um pouco, Aristóteles pensa que dizer que o fim de toda atividade é a felicidade ainda não é o suficiente. É preciso interrogar que tipo de vida está subjacente à felicidade. Começamos a perceber, como adverte Tugendhat (1996, p. 258), que a questão sobre a felicidade em Aristóteles não é tão inocente como soa de início, pois a intenção é mostrar que a felicidade consiste no *compreender-se moralmente*, e assim, naturalmente, algo deve ser dito sobre em que consiste a moral. E aqui somos conduzidos de volta àquela questão do início: será que não seria muita pretensão definir o que é felicidade para todas as pessoas? E se deixássemos cada grupo social dar sua própria definição? Pois é, Aristóteles pensou mais ou menos isso.

Tomemos como exemplo o que dirão as pessoas comuns sobre o que é felicidade. Dirão, naturalmente, que a felicidade é a vida dedicada aos prazeres, sejam eles prazeres sexuais, o prazer de saborear um bom prato ou simplesmente de possuir objetos. Haveria algum problema em definir felicidade nestes termos? Furtado (1998, p. 114-115) inclusive comenta que o prazer não é contrário à busca da perfeição das atividades em relação à sua finalidade. O prazer também pode conduzir o agente na busca da perfeição, na medida em que, desta perfeição decorre a satisfação. Mas Tugendhat (1996, p. 279-280) adverte que o prazer, para Aristóteles, não é algo que possamos aspirar por ele mesmo. O que aspiramos são as respectivas atividades.

Aristóteles entende que o prazer ou gozo é algo acrescentado à ação bem executada; isso significa que a atividade virtuosa é que seria prazerosa. O problema, no final das contas, é saber se a atividade não-virtuosa é menos prazerosa.

Tomemos outro caso, o daqueles que identificam a felicidade com a honra. Aristóteles também refuta essa hipótese dizendo que essas pessoas não levam em conta que a honra depende antes de quem a confere do que de quem a recebe. Se a pessoa não tem a posse da honra, não tem conseqüentemente, a suposta felicidade. Por isso, parece não ser o tipo de vida que estamos procurando – além disso, não é um bem em si mesma. Outra hipótese seria identificar a felicidade com a riqueza. Mas ocorre que, embora seja útil, uma vida dedicada à busca de riquezas não se caracteriza enquanto um fim em si mesma. Quem busca prazeres, honra, glória, riquezas está, no final das contas, buscando algo além dessas atividades, um bem além delas próprias – algo que seria desejável em si mesmo, autossuficiente.

Este fim (ou sumo bem) deve antes, ser algo de absoluto e incondicional, deve ser (...) desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa (...) e deve ser autossuficiente, (...) aquilo que, em si mesmo torna a vida desejável e carente de nada (EN I 7 1097a 30 – 1097b 10-15).

Ao analisar a passagem acima, Dutra (1998, p. 116-120) afirma que Aristóteles está querendo dizer que o significado analítico de bem (1 - o bem é o desejo; 2 - o bem é um fim) é incompleto, porque nem todo objeto de desejo ou nem todo fim é bom; falta-lhe um terceiro elemento: 3 - o bem é um fim que desejamos por ele mesmo. Isso nos ajuda a entender por que, segundo o Estagirita, dizer que a felicidade é o sumo bem é ainda uma banalidade, pois o que interessa é explicar o que seja a felicidade como um fim em si mesma. Para tanto, propõe que determinemos primeiro a “função própria do homem”², uma vez que, “em geral, para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o “bem feito” residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função” (EN I 7 1097b 25). E aqui voltamos a uma outra problemática do início deste texto: o que é a atividade própria dos seres humanos – aquela que os diferencia das outras formas de vida?

² Quanto à questão da “função própria do homem”, acreditamos ser indispensável a leitura do artigo de Hobbes (1998, p. 55-70) intitulado “Qual racionalidade?”, onde alega que o argumento do *ergon* pressupõe tanto uma racionalidade teórica quanto uma racionalidade prática. Segundo o comentador, o argumento do *ergon* não suporta uma tese restritiva, mas sugere, em seu âmbito, as duas racionalidades em questão.

2 A FUNÇÃO PRÓPRIA DOS SERES HUMANOS: A ATIVIDADE DA ALMA QUE IMPLICA UM PRINCÍPIO RACIONAL

Cada classe de coisas tem uma função que desempenha através de uma atividade específica e a desempenha bem realizando-a adequadamente. Da mesma forma, os seres humanos devem ter uma atividade que lhes é própria e que desenvolvem (ou tem a possibilidade de desenvolver) com excelência. Qual seria essa atividade? Não pode ser o tipo de vida característica dos vegetais, que tem alma vegetativa (principais funções: nutrição, crescimento, reprodução), nem o tipo de vida característica dos animais, que tem vida sensitiva (principais funções: percepção e mobilidade). Com isso concluímos que a função própria dos seres humanos, ou seja, aquela que os diferencia das outras formas de vida é a atividade racional, cuja principal função é o pensamento. Nas palavras de Aristóteles, “a vida ativa do elemento que tem um princípio racional”. (EN I 7 1097b 30 – 1098a)

Já vimos que, de acordo com Aristóteles, uma ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria. Sendo assim, “o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa (...) numa vida completa” (EN I 1098a 15). Sendo a função própria dos seres humanos a vida de acordo com a razão, ou seja, o pensamento, e sendo a bondade algo que acrescenta à essa função a excelência, a atividade do homem é dada em consonância com a virtude, no exercício do pensamento, do raciocínio. É feliz aquele que vive bem e age bem, porque a felicidade é uma espécie de vida boa e ação boa. Tanto é que, algumas pessoas acabam identificando a felicidade com a virtude, outros ainda com a sabedoria prática ou com a sabedoria filosófica, que definiremos na sequência. Há ainda os que a identificam com a prosperidade. A esse respeito Ross (1987, p. 198) afirma que o bem-estar é, antes, uma espécie de ação para a qual tende a virtude e que acompanha necessariamente o prazer e que, além disso exige uma certa dose de prosperidade, mas que, nem por isso seja alguma destas três coisas. Enfim, a felicidade necessita dos bens exteriores, pois não é fácil realizar atos nobres sem os devidos meios.

Mas ainda não sabemos como se adquire a felicidade. Seria pela aprendizagem, pelo hábito, por acaso? Aristóteles acaba por concluir que, sendo ou não fruto do aprendizado, ela deve ser contada entre as coisas divinas, por ser algo de divino e abençoado e que, desde que tenhamos capacidade para agir virtuosamente, podemos adquiri-la por meio de estudo e diligência. Assim, quem é capaz de nobres ações é capaz de felicidade. Por fim, precisamos

acrescentar que, além de a felicidade consistir numa atividade, ela deve ser algo de permanente e que não acompanhe as vicissitudes da *fortuna* (entendida aqui como sorte, ocasião, acaso). Neste ponto estreitam-se ainda mais as relações entre felicidade e virtude, pois, segundo Aristóteles “nenhuma função humana desfruta de tanta permanência como as atividades virtuosas” (EN I 10 1100b 10).

Na concepção de Furtado (1998, p. 115-116) é característico do ser humano a busca constante pelo aperfeiçoamento de suas ações. Como nos aperfeiçoamos aprimorando nossas atividades, o bem parece ser a melhor forma de desenvolvermos cada uma destas atividades. Consequentemente, viver bem é viver feliz e virtuosamente; realizar as ações com perfeição. Prova disso é que as pessoas buscam realizar da melhor maneira possível suas ações. Esse objetivo de autoaperfeiçoamento é a busca constante do bem – da felicidade. A felicidade estaria na maneira como o agir se atualiza. O homem é feliz quando exerce bem sua atividade. Da perfeição do ato decorre a satisfação de prazer. É devido a esta satisfação que as pessoas buscam realizar atividades virtuosas, que possibilitem a excelência de suas atividades, alcançando, desta maneira, a felicidade.

A perfeição racional obtida pela ação virtuosa não consiste em extirpar o gozo afetivamente determinado da tonalidade inerente ao esforço de agir bem, mas em substituir uma tonalidade por outra; em transformar uma ação experimentada como um fardo – como acontece com aqueles que não sabem fazer bem o que fazem – em alegria e expansão da vida (Furtado, 1998, p. 115).

A verdadeira ação virtuosa, que leva a atividade à sua excelência, causa-nos prazer e nos conduz à felicidade. Desse modo, compreendemos em que medida o prazer está relacionado com a felicidade. Agir, para o indivíduo, é orientar-se para os melhores fins, da melhor maneira possível. Na medida em que a excelência da obra amplia suas habilidades ele é feliz. Por isso, podemos dizer que a felicidade não é uma obra da ação, mas é, antes, imanente à atualidade vivida da ação – em outras palavras, a felicidade não é consequência da vida virtuosa, mas é a própria vida virtuosa, está na própria vida virtuosa.

3 VIRTUDES INTELLECTUAIS E VIRTUDES MORAIS

Dada a intrínseca relação entre felicidade e virtude, no capítulo 13, do Livro I, da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles propõe que consideremos a natureza da virtude, para que possamos compreender melhor a natureza da felicidade. “Já que a felicidade é uma atividade da alma

conforme a virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade” (EN I 13 1102a 5).

É curioso, na ética de Aristóteles, o fato de a alma humana não ser considerada completamente racional. Ela tem uma parte racional e uma parte privada de razão. Nossa alma sensitiva (não racional), por exemplo, tem um elemento desiderativo (vontade), através do qual ela, de certo modo, participa da alma racional. Basta pensarmos no seguinte exemplo: numa pessoa moderada esse elemento desiderativo atende ao princípio racional, enquanto numa pessoa sem moderação ele atende ao princípio irracional. Mas é importante frisar que essa distinção não é a mesma que Platão fazia entre razão e desejos. Segundo Macintyre (1970, p. 70), a expressão “alma” em Aristóteles adquire um significado bem diferente daquele atribuído por Platão, para o qual, alma e corpo seriam duas entidades unidas. Já em Aristóteles a alma é concebida como forma da matéria. Desta maneira, os elementos da psicologia de Aristóteles não se opõem à sua distinção entre partes racionais e irracionais; é simplesmente um contraste entre ‘razão’ e ‘faculdades humanas’. Não há, necessariamente, conflito entre razão e desejo.

Outra divisão importante na ética de Aristóteles é aquela entre duas espécies de virtudes: as virtudes intelectuais e as virtudes morais. As primeiras são adquiridas mediante a educação, enquanto as segundas provêm do hábito – por isso, não surgem em nós por natureza. “Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (EN II 1 1103a 25). Aristóteles utiliza-se, inclusive, do exemplo do artífice para mostrar que adquirimos as virtudes por meio de uma espécie de exercício. Um marceneiro torna-se um “bom marceneiro” exercitando bem a marcenaria. Possuímos uma capacidade para sermos virtuosos, mas esta capacidade precisa ser desenvolvida pela prática. Assim como aprendemos a tocar um instrumento tocando, nos tornamos virtuosos pela prática de atos virtuosos. A virtude é, pois, adquirida pelo exercício; por isso, é pelas mesmas causas que se pode gerá-la e destruí-la. É pelos atos excelentes ou reprováveis que nos tornamos justos ou injustos, virtuosos ou viciosos. Tudo depende de nos habituarmos a agir desta ou daquela maneira.

É das mesmas causas e pelos mesmos meios que se gera e se destrói toda virtude, assim como toda arte: de tocar a lira surgem os bons e os maus músicos. Isso também vale para os arquitetos e todos os demais; construindo bem, tornam-se bons arquitetos; construindo mal, maus. Se não fosse assim não haveria necessidade de mestres, e de todos os homens teriam nascido bons ou maus em seu ofício (EN II 1 1103b 5-10).

Segundo Guaríglia (1998, p. 16), a virtude em Aristóteles é definida como uma *héxis*, que é uma espécie de hábito ou habilidade, que pode ser tanto corporal (a visão, por exemplo), como intelectual (a linguagem, por exemplo). Isso mostra que a virtude é uma espécie de propriedade disposicional do ser humano que se une às suas atividades. Guaríglia faz, então, a seguinte comparação: a capacidade da leitura pressupõe uma propriedade inata, a visão, mas exige a aquisição e o desenvolvimento de uma habilidade intelectual própria, a de decifrar e compor signos. O letrado é aquele que tem a capacidade ativa de ler um texto em condições normais, enquanto o analfabeto está privado desta habilidade, ainda que não careça das condições inatas que, se as pudesse exercer, haveriam permitido alcançar a habilidade pertinente. Macintyre (1970, p. 70), por sua vez, pensa que a virtude é uma consequência da educação. Segundo o comentador, é por isso que há um contraste com nossas capacidades inatas. “Primeiro temos uma capacidade natural e logo a exercemos, enquanto no caso das virtudes, adquirimos o hábito à medida que exercitamos os atos” (Macintyre, 1970, p. 70).

Entendemos agora por que, quando Aristóteles define virtude, ele a conecta desde o princípio com a ação. É que a virtude, em sua concepção, é uma disposição que se realiza por meio e na ação. Ela consiste na união do desejo a uma definição conceitual da ação, ou seja, o desejo está sempre acompanhado das sensações de prazer ou dor – as paixões. As paixões são, como afirma Aristóteles, sinais indicativos do caráter (EN 3 1104b). Dessa forma, a excelência moral se relaciona também com estas paixões, já que é por causa delas que podemos praticar boas ou más ações.

A virtude é a capacidade de domínio, emanada da parte racional, mas desenvolvida por meio do exercício até atingir sua posse plena, que nos permite refrear nossos desejos e temores, nossas emoções e sensações internas, a fim de adequar nossa conduta ao cânon de comportamentos impostos e transmitidos pela tradição (Guaríglia, 1998, p. 16-17).

Cabe, assim, fazermos uma rápida análise do que Aristóteles denomina caráter e quais seus sinais indicativos, que, segundo o autor, são as paixões, mais precisamente, prazeres e dores que sofremos na execução de nossas ações. Prazeres e dores são indispensáveis para o domínio de nossas atividades, na medida em que é pela intensidade ou não destes que definimos nossos comportamentos, que definimos nosso caráter.

Prazeres e dores são espécies de guias para verificarmos nosso caráter. Da mesma forma que podem corromper-nos, podem fazer com que nos empenhemos em inculcar as virtudes em nossa alma.

Mas há quem conteste a afirmação de Aristóteles de que é por causa do prazer que praticamos ações más e por causa da dor que nos abstermos delas. É o caso de Guariglia (1998, p. 13-18), que nos lembra que, em muitos casos o prazer pode contribuir para uma ação virtuosa, da mesma forma que a dor pode levar-nos a ações moralmente incorretas. Segundo ele, é mais correto dizer que o sentimento de prazer ante a atividade virtuosa e a maneira de eleger entre prazeres e dores são sinais do homem virtuoso. No entanto, Guariglia parece não atentar para o fato de que a afirmação de Aristóteles diz respeito à *aquisição* da virtude e não à sua *atividade*. Ross (1987, p. 199), por exemplo, explica como de fato prazeres e dores são a melhor indicação da disposição interna do homem. Agir com prazer e fugir da dor constituem a raiz da ação viciosa, assim como por outro lado, pode-se corrigir uma ação pela dor. Contudo, não podemos dizer que a virtude consista na libertação destas paixões. O que Aristóteles quer dizer é que estas paixões devem ser moldadas de maneira conveniente. Devemos aprender a senti-las desde a infância. Elas são boas ou más de acordo com a relação que mantivermos com a regra correta. Outra questão bastante relevante na *Ética a Nicômaco* é a da natureza da justiça, ou seja, explicar em que medida também podemos dizer que, como no caso das outras virtudes, nos tornamos justos pela prática de atos justos.

Alguém poderia perguntar que entendemos nós ao declarar que devemos tornar-nos justos praticando atos justos e temperantes praticando atos temperantes; porque, se um homem pratica tais atos, é que já possui tais virtudes, exatamente como, se faz coisas concordes com as leis da gramática e da música, é que já é gramático e músico (EN II 1105a 15-20).

Fazendo uma comparação com as artes, Aristóteles afirma que, contrariamente a estas, não se segue que os atos de acordo com a virtude sejam praticados de maneira justa. São necessários outros elementos indispensáveis tais como “(...) ter conhecimento do que faz, (...) escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; (...) proceder de um caráter firme e imutável” (EN 1105a 30). Salvo o conhecimento, as outras condições são imprescindíveis para a ação justa e temperante. As ações são consideradas justas se praticadas como praticaria o homem justo. É por isto que o autor afirma que é pela prática de atos justos que se gera os homens justos. Como afirma Tugendhat (1996, p. 59), não há um emprego gramaticalmente absoluto de bom, pois, ele remete a um emprego atributivo permanente em que dizemos que alguém é bom não como violinista ou cozinheiro, mas como homem ou membro de uma comunidade. Bom, neste sentido, não está relacionado a ações, mas a pessoas. “Uma ação é boa, como o entende Aristóteles, quando é a ação de um homem bom” (Tugendhat, 1996, p. 59).

4 AS VIRTUDES COMO DISPOSIÇÕES DE CARÁTER E A NOÇÃO DE MEIO-TERMO

Determinemos agora a que gênero pertencem as virtudes. Em *EN 5* Aristóteles afirma que na alma existem três espécies de coisas: paixões, faculdades e disposições de caráter e que a virtude deve pertencer a uma destas coisas. As paixões são todos os apetites que temos; as faculdades são as coisas em virtude das quais sentimos algo; disposições de caráter compreendem aquilo que define nossa posição com relação às paixões. Não somos chamados virtuosos nem viciosos devido a nossas paixões, e sim devido a nossas virtudes e vícios. Além disso, sentimos paixões sem nenhuma escolha de nossa parte, enquanto com relação às virtudes, sabemos que se caracterizam por nossas disposições. As virtudes também não são faculdades porque não somos chamados bons ou maus, ou censurados, por nossa capacidade de sentir paixões. Por conseguinte, virtudes não são paixões nem faculdades, mas disposições de caráter. Mas, que espécie de disposição de caráter são as virtudes?

Para responder à questão acima devemos recorrer ao conceito de meio-termo. Assim como existe um meio-termo com relação às artes a aos objetos, existe excesso, carência e um meio-termo relativamente a nós. “Ora, a virtude diz respeito a paixões e ações, em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor” (EN II 6 1106b 25). A virtude é, nesse sentido, uma espécie de mediania. Excesso e falta são características do vício, mas a mediania é característica da virtude.

A virtude é, pois, uma disposição de caráter, relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. É um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo (EN II 1107a 35).

A virtude, como Aristóteles considera nesse trecho, faz com a coisa seja boa, ao mesmo tempo que faz com que a função que ela desempenha seja excelente. É nesse sentido que a disposição de caráter faz com que o indivíduo seja bom e que desempenhe de maneira excelente sua atividade. Agir com virtude, para Aristóteles, implica em que a ação busque um meio-termo relativamente ao ser humano. Esse meio-termo consiste em sentir as paixões ou agir de maneira apropriada e conveniente.

Guariglia (1998, p. 16) explica isso comentando que a virtude, na concepção de Aristóteles, precisa ser vista enquanto habilidade; uma espécie de propriedade disposicional do ser humano, que se une às suas atividades pertinentes. Possuímos capacidades inatas para agir de maneira virtuosa, mas precisamos desenvolvê-las de forma a torná-las habilidades adequadas. Já Dutra (1995, p. 113-114) acrescenta que tanto o vício quanto a virtude estão estritamente ligados à escolha. Eles dizem respeito a meios que estão em nosso poder. Somos livres e responsáveis por nosso caráter vicioso ou virtuoso devido a nossas escolhas. Por isso, somos senhores de nossos atos. É o desejo que estabelece o fim, mas é o ser humano livre quem escolhe os meios adequados para atingi-lo. A ação é voluntária, já que está em nosso poder agir desta ou daquela maneira. A escolha dos meios acaba por se transformar em um hábito que constitui o caráter da pessoa.

Na definição de Aristóteles não podemos deixar de considerar também que nem toda ação e paixão admite um meio-termo, pois há aquelas que são más em si mesmas, como o adultério, o furto, o assassinato etc. Estas ações, de qualquer forma que forem praticadas, serão consideradas más. É preciso chamar a atenção, ainda, para o que Aristóteles considera ser o justo meio relativamente a nós, ou seja, considerando-se as circunstâncias do indivíduo.

Mas, além da consideração da disposição de caráter e do meio-termo, é preciso ressaltar que essa mediania é determinada pelo princípio racional do homem de sabedoria prática. Para finalizar essa discussão façamos, portanto, uma breve consideração sobre a sabedoria prática.

5 SABEDORIA PRÁTICA

Segundo Ross (1987, p. 220-221), há pelo menos duas razões que tornam necessário o estudo das virtudes intelectuais e, em consequência, da sabedoria prática: **i)** o fato de o homem virtuoso agir de acordo com a regra certa, que consiste numa operação intelectual; **ii)** o fato de a felicidade ser uma atividade da alma de acordo com a virtude mais perfeita, exigindo, assim, que se faça um estudo tanto das virtudes morais quanto das virtudes intelectuais para que possamos compreender a natureza da felicidade.

Como dissemos anteriormente, a alma possui duas partes: a que concebe um princípio racional e a privada de razão. A virtude está no melhor estado de cada uma destas partes. Para investigarmos a virtude de ambas as partes, consideremos antes que, para que a escolha seja acertada, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo. Somente desta maneira a ação poderá ser considerada moralmente boa. A escolha não pode existir sem razão e intelecto

nem sem disposição moral. O intelecto em si depende do intelecto prático, portanto, “a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo” (EN VI 2 1139 b 5).

O princípio da ação é uma decisão constituída pelo desejo de um fim e de uma análise dos melhores meios para se atingir esse fim determinado. Conforme diz Aristóteles em EN VI 1139b 4, para a decisão ser boa, o cálculo dos meios deve ser verdadeiro e o desejo reto – para que possam visar o mesmo objeto. Pensamento e objeto devem buscar o mesmo fim, ou seja, as boas ações. Somente desta maneira o indivíduo poderá agir com sabedoria prática e, conseqüentemente, de forma virtuosa.

É importante destacar ainda que, embora a sabedoria prática se restrinja ao campo dos meios, ela se dirige a eles com a intenção de melhor alcançar o fim. Por isso, o que está em jogo, nesta discussão, é a correspondência que Aristóteles estabelece entre o que afirma o intelecto e o que visa o desejo. Conforme afirma Perine (1993, p. 35), os meios são compreendidos enquanto meios para os fins e os fins enquanto fins pelos meios. Nisto consiste a sabedoria prática para Aristóteles. É por isso que no capítulo 5 do livro VI da *Ética a Nicômaco* Aristóteles afirma que a sabedoria prática é a capacidade de deliberar bem sobre o que é bom para a vida do homem.

Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder de deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral. Bem o mostra o fato de atribuímos sabedoria prática a um homem sob aspecto particular quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que se inclui entre aquelas que são objeto de alguma arte (EN VI 1140a 20).

Enfim, o indivíduo de sabedoria prática é capaz de deliberar bem sobre seus atos. E como ele delibera sobre coisas variáveis, a sabedoria prática não pode ser nem ciência nem arte. Não é ciência porque seu saber é variável; não é arte porque agir e produzir são distintos. Ela é, então, “uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem” (EN VI 5 1140b 5). As causas de onde se origina o que se faz consiste nos fins visados. Por isso, a sabedoria prática precisa ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir. Ao contrário do que acontece na arte, na sabedoria prática é preferível quem erra voluntariamente, deixando, assim, evidente que ela é uma virtude e não uma arte. Ela é a virtude da parte opinativa da alma.

A sabedoria filosófica tem por objetivo as coisas mais sublimes, mas é um conhecimento desinteressado; de coisas transcendentais e sobre-humanas. É um conhecimento inútil, no

sentido prático, porque não se dirige aos bens humanos. Com a sabedoria prática ocorre algo diferente.

A sabedoria prática, pelo contrário, versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação, pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática, deliberar bem. Mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade, e essa finalidade, um bem que se possa alcançar pela ação. De modo que delibera bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar o melhor para o homem das coisas alcançáveis pela ação (EN VI 7 1141b 10).

Além disso, a sabedoria prática não se ocupa com universais, mas com particulares, pois a ação versa sobre particulares. Os que possuem experiência são, assim, mais práticos dos que os que sabem. Como o objetivo da sabedoria prática são os bens humanos, o bom deliberador visa o melhor dos objetos da ação. Devendo dirigir a ação no domínio dos singulares, ele tem por objetivo não só os universais, mas também os singulares.

Perine (1993, p. 38-39) compreende que a sabedoria prática, na ética de Aristóteles, é um estado habitual que pressupõe tanto um aspecto desiderativo quanto um aspecto cognitivo, que é a experiência. O bom deliberador visa atingir o melhor fim, porque tem como objeto não só universais, mas também os singulares. Por isso, algumas pessoas dotadas de experiência, mesmo não possuindo ciência dos universais, estão mais bem preparadas para agir do que aquelas que possuem tal ciência (é o que ocorre muitas vezes na política, por exemplo).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aristóteles chama-nos a atenção para uma possível confusão quanto à relação entre virtude moral e sabedoria prática. Ele cita o caso de Sócrates, para quem todas as virtudes são formas de sabedoria prática. Sócrates acerta quando diz que elas implicam sabedoria prática, porque a virtude moral é aquela que está de acordo com a reta razão, isto é, de acordo com a sabedoria prática. Mas é preciso ressaltar que “não é apenas a disposição que concorda com a reta razão, mas a que implica a presença da reta razão, que é virtude: e a sabedoria prática é a reta razão no tocante a tais assuntos” (EN VI 13 1144b 25). Ao contrário de Sócrates, Aristóteles acredita que as virtudes, antes de serem regras ou princípios racionais, envolvem princípios racionais. Com base nisso, Aristóteles conclui que “não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática nem possuir tal sabedoria sem virtude moral” (EN VI 131144b 30).

Com isso, refuta-se o argumento de que as virtudes existem separadas umas das outras. Com a presença da sabedoria prática nos são dadas todas as outras virtudes. É evidente aqui a estrita interdependência entre virtude moral e sabedoria prática. A escolha não será certa sem sabedoria prática, como não o seria sem virtude. Uma determina o fim e a outra nos leva a fazer as coisas que conduzem ao fim. A virtude moral permite-nos a escolha do melhor fim, enquanto a sabedoria prática faz com que escolhamos os justos meios para alcançarmos este fim. O poder de alcançar este fim reside na habilidade. Se o fim for justo, isto é, se estiver de acordo com a virtude, a habilidade se transforma em sabedoria prática. Se o fim for mau, em astúcia.

Podemos ter uma disposição para agir de forma justa, mas se esta não for acompanhada por um conhecimento dos efeitos acarretados por tais ações, ela não se tornará virtude moral. Aristóteles alerta que é preciso estar ciente de que, embora virtude moral implique sabedoria prática, ela não é, como pensava Sócrates, simplesmente uma sabedoria. Como lembra Ross (1987, p. 226), qualquer virtude moral implica sabedoria prática e a sabedoria prática implica todas as virtudes.

Apesar de o exercício da sabedoria prática ser indispensável para a gênese da ação racional, é apenas condição necessária. Se os desejos da pessoa não forem o de fazer o que a razão mostra, essa pessoa pode ser movida por considerações que distraem sua atenção, fazendo-a ignorar o que é bom e melhor para ela. É por isso que Aristóteles fala em desejo racional e desejo não-racional. Pode haver uma série de erros na ação, tais como imaturidade, falta de educação nos hábitos, limitações intelectuais, impulsos passionais etc., que impedem a opção por um agir de acordo com a sabedoria prática.

Enquanto a função da sabedoria prática é reconhecer o fim apropriado, a função da virtude moral é a de converter o fim moralmente bom, que lhe apresenta a razão, em um fim da vontade. A razão é a faculdade que nos permite compreender os princípios; ela indica o que deve e o que não se deve fazer. A intenção é retificada pela virtude e os meios pela habilidade. Se o fim for bom, a habilidade será louvável, se for vil, ela será mera astúcia. A sabedoria prática, juntamente com a virtude moral, aperfeiçoa essa faculdade. Desta maneira, não é possível ter sabedoria prática sem ser bom. A habilidade aperfeiçoada pela sabedoria prática e pela virtude moral torna-se a boa habilidade do indivíduo virtuoso e, conseqüentemente, feliz.

REFERÊNCIAS

- AURELIANO, Francisca Edilma Braga Soares; QUEIROZ, Damiana Eulinia de. S Tecnologias digitais como recursos pedagógicos no ensino remoto: implicações na formação continuada e nas práticas docentes. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v.39, e39080, 2023.
- ARAÚJO, Gilda Cardoso de. Estado, política educacional e direito à educação no Brasil: "o problema maior é o de estudar". **Educar em Revista**, Curitiba, Brasil, n. 39, p. 279-292, jan./abr. 2011. Disponível em: [21.indd \(scielo.br\)](https://doi.org/10.1590/1516-731320110010001).
- BARUFFI, Helder. O direito à educação e eficácia: um olhar sobre a positivação e inovação constitucional. **Revista Jurídica Unigran**, v. 23, p. 43-56, 2010.
- BARUFFI, Helder; BARUFFI, Ana Cristina. Engajamento social e práticas pedagógicas inovadoras na ação docente— desafios contemporâneos. **Revista Direito & Paz**, São Paulo, ano XVI, n. 48, p. 328-345. Disponível em: [Vista do Engajamento social e práticas pedagógicas inovadoras na ação docente \(unisal.br\)](https://doi.org/10.11606/ISSN1518-3362/201900010001)
- BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Decreto N° 9.057, de 25 de maio de 2017. **Diário Oficial da União**. Brasília, 26/05/2017, Seção 1, págs. 03 e 04. Disponível em: [D9057 \(planalto.gov.br\)](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2017/05/2017009057.htm)
- BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Decreto n. 9.235 de 15 de dezembro de 2017. **Diário Oficial da União**. Brasília, 8/12/2017. Disponível em: [D9235 \(planalto.gov.br\)](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2017/12/201709235.htm)
- BRASIL. Lei n. 14.040, de 18 de agosto de 2020. **Diário Oficial da União**. Brasília, 19/8;2020. Disponível em: [L14040 \(planalto.gov.br\)](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2020/14040.htm).
- BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Portaria nº 1.428, de 28 de dezembro de 2018. **Diário Oficial da União**. Brasília, 31/12/2018, Edição: 250, Seção: 1, Página: 59. Disponível em: [PORTARIA Nº 1.428, DE 28 DE DEZEMBRO DE 2018 - Imprensa Nacional \(in.gov.br\)](https://www.in.gov.br/imprensa/ver/noticia/2018/12/28/529273-1).
- BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Portaria nº 2.117, de 6 de dezembro de 2019. **Diário Oficial da União**. Brasília, 11/12/2019, Edição: 239, Seção: 1, Página: 131. Disponível em: [PORTARIA Nº 2.117, DE 6 DE DEZEMBRO DE 2019 - PORTARIA Nº 2.117, DE 6 DE DEZEMBRO DE 2019 - DOU - Imprensa Nacional \(in.gov.br\)](https://www.in.gov.br/imprensa/ver/noticia/2019/12/06/530273-1).
- BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Portaria n. 343, de 17 de março de 2020. **Diário Oficial da União**. Brasília, 18/03/2020. Disponível em: [Portaria nº 343-20-mec \(planalto.gov.br\)](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/2020/03/20200317/2020031700010001.htm)
- CAMARGO, Eder Pires de. Inclusão social, educação inclusiva e educação especial: enlaces e desenlaces. Editorial. **Ciênc. educ.** (Bauru) 23 (1), Jan-Mar 2017. <https://doi.org/10.1590/1516-731320170010001>

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. 8. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2008.

CIRÍACO, Flávia Lima. Inclusão: um direito de todos. **Revista Educação Pública**, v. 20, nº 29, 4 de agosto de 2020. Disponível em:
<https://educacaopublica.cecierj.edu.br/artigos/20/29/inclusao-um-direito-de-todos>.

COELHO, Patricia Margarida Farias; COSTA, Marcos Rogério Martins; MATTAR NETO, João Augusto. Saber Digital e suas Urgências: reflexões sobre imigrantes e nativos digitais. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 43, n. 3, p. 1077-1094, jul./set. 2018.
<http://dx.doi.org/10.1590/2175-623674528>

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Juízo 100% digital**. Disponível em: [Juízo 100% Digital - Portal CNJ](#). Acesso em: 20 de junho de 2023.

DESMURGET, Michel. **A fábrica de cretinos digitais**: os perigos das telas para nossas crianças. São Paulo: Vestígio, 2021.

DOURADO, Luiz Fernandes; OLIVEIRA, João Ferreira de. A qualidade da educação: perspectivas e desafios. **Cad. Cedes**, Campinas vol. 29, n. 78, p. 201-215, maio/ago. 2009, p. 203. Disponível em: [SciELO - Brasil - A qualidade da educação: perspectivas e desafios A qualidade da educação: perspectivas e desafios](#).

GARCIA, Tânia Cristina Meira *et al.* **Ensino Remoto Emergencial**: orientações básicas para elaboração do plano de aula. Natal: SEDIS-UFRN, 2020.

GOERGEN, Pedro. EDUCAÇÃO & SOCIEDADE e as políticas públicas em educação. Seção especial - 40 anos: **EDUCAÇÃO & SOCIEDADE**, 40, 2019. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/es/a/6LxHxWLNCrMY9BJ8FTZMmqq/#>

IVENICKI, Ana. Novos Tempos na Educação? Desafios multiculturais. **Ensaio: aval. pol. públ. Educ.**, Rio de Janeiro, v.31, n.118, p. 1-7, jan./mar. 2023, e0230001.

KRUPPA, Sonia Maria Portella *et al.* **Educação na pandemia**. Disponível em:
<http://www4.fe.usp.br/wp-content/uploads/educacao-na-pandemia.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2023.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

LIMA NETO, Newton Vieira; CARVALHO, Alexandra Bittencourt de. Letramento digital: breve revisão bibliográfica do limiar entre conceitos e concepções de professoras e de professores. **Texto Livre. Linguagem e tecnologia**, Belo Horizonte, v.15, e40207, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.35699/1983-3652.2022.40207>.

LOUREIRO, Ana Claudia; MEIRINHOS, Manuel; OSÓRIO, António José. Competência digital docente: linhas de orientação dos referenciais. **Texto livre: linguagem e tecnologia**, Belo Horizonte, v. 13, n. 2, p. 163-181, mai.-ago. 2020. Disponível em: [Vista do Competência digital docente \(ufmg.br\)](#).

MAGALHÃES, Rodrigo Cesar da Silva. Pandemia de covid-19, ensino remoto e a potencialização das desigualdades educacionais. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.28, n.4, out.-dez. 2021, p.1263-1267. Disponível em: [TESTEMUNHOS RodrigoMagalhaes.indd \(scielo.br\)](#).

MORAN, José. Os Avanços e Desafios da educação híbrida. **Revista Eletrônica Educação Transformadora**. São Paulo, 2021. Disponível em: https://moran.eca.usp.br/wp-content/uploads/2021/01/desafios_hibrido.pdf.

MARQUES, Jardel Delgado. Educação a distância no contexto da pandemia da covid-19: uma alternativa democrática ou segregadora? **Revista Interinstitucional Artes de Educar**, Rio de Janeiro, v. 6, n. Especial II, p. 416-429, jun.-out. 2020. “Educação e Democracia em Tempos de Pandemia”. DOI: 10.12957/riae.2020.52294. p. 427. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/riae/article/view/52294>. Acesso em: 15 maio 2023.

MAZZOTTA, Marcos José da Silveira; D’ANTINO, Maria Eloísa Famá. Inclusão Social de Pessoas com Deficiências e Necessidades Especiais: cultura, educação e lazer. **Saúde Soc.** São Paulo, v.20, n.2, p.377-389, 2011.

MOURA, Adelina. Geração móvel: um ambiente de aprendizagem suportado por tecnologias móveis para a “geração polegar”. In: DIAS, P. ; OSÓRIO, A. J., org. – “**Challenges 2009** : actas da Conferência Internacional de TIC na Educação, 6, Braga, Portugal, 2009”. Braga : Centro de Competência da Universidade do Minho, 2009. p. 49-77. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/10056/1/Moura%20%282009%29%20Challenges.pdf>.

OLIVEIRA, Marcos Antonio de; ARAUJO, Elvira Aparecida Simões de. Desafios da educação e o professor como mediador no processo ensino-aprendizagem na sociedade da informação. [Revista Educação Pública - Desafios da educação e o professor como mediador no processo ensino-aprendizagem na sociedade da informação \(cecierj.edu.br\)](#).

SCHUARTZ, Antonio Sandro; SARMENTO, Helder Boska de Moraes. Tecnologias digitais de informação e comunicação (TDIC) e processo de ensino. Espaço temático: política, ciência e mundo das redes. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 429-438, set./dez. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-02592020v23n3p429>.

SENA, Willame Nogueira de. O uso pedagógico das TDIC em sala de aula: saberes necessários a uma prática crítica e significativa. **Revista Contemporânea**, v. 3, n. 8, p. 13031-13052, 2023. Disponível em: [View of O USO PEDAGÓGICO DAS TDIC EM SALA DE AULA: SABERES NECESSÁRIOS A UMA PRÁTICA CRÍTICA E SIGNIFICATIVA \(revistacontemporanea.com\)](#).

SERRES, Michel. **Polegarzinha**. Uma nova forma de viver em harmonia, de pensar as instituições, de ser e de valer. Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 2013.

SILVA, Ângela Carrancho da. Educação e tecnologia: entre o discurso e a prática. **Revista Ensaio: Avaliação, Políticas Públicas em Educação, Cesgranrio**, v. 19, n.72, p. 527-554, Set 2011.

SILVA, Eduardo Jorge Lopes da. **Prática Discursiva de Formação de Professores Alfabetizadores de Jovens e Adultos em uma Experiência de Educação Popular**. 2011. 430 f. Tese (Dourado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

SILVA, Heleonora Ferreira da; PAZÓ, Cristina Grobério. Ingresso de negros na magistratura no Brasil: a luz da cartilha do Conselho Nacional de Justiça elaborada em 2021. **Revista jurídica Unigran**, Dourados, v. 25, n. 49, p. 203-221, Jan./Jun. 2023. Disponível em: <artigo12.pdf> (unigran.br).

SILVA, Silvio Luiz Rutz da; ANDRADE; André Vitor Chaves de; BRINATTI, André Maurício. **Ensino Remoto Emergencial**. Paraná: Dos autores, 2020. Disponível em: <ENSINO REMOTO EMERGENCIAL> (fisica.org.br).

SIQUEIRA, Kleber Saldanha de. Letramento digital no ensino médio como exercício da cidadania e inclusão social. **Diversitas Journal**, Volume 8, Número 3 (jul./set. 2023) p. 2600 – 2615 https://diversitasjournal.com.br/diversitas_journal.

SOARES, Leonardo Humberto *et al.* A autoridade docente e a sociedade da informação: o papel das tecnologias informacionais na docência. Ensaio: **aval. pol. públ. Educ.**, Rio de Janeiro, v.28, n.106, p. 88-109, jan./mar. 2020. Disponível em: <SciELO - Brasil - A autoridade docente e a sociedade da informação: o papel das tecnologias informacionais na docência>

VALENTE, José Armando; ALMEIDA, Maria Elizabeth Bianconcini de; GERALDINI, Alexandra Fogli Serpa. Metodologias ativas: das concepções às práticas em distintos níveis de ensino. **Rev. Diálogo Educ.**, Curitiba, v. 17, n. 52, p. 455-478, abr./jun. 2017. Disponível: <https://doi.org/10.7213/1981-416x.17.052.ds07>.

Data de submissão: 12/08/2022

Data de aprovação: 23/09/2022

Data de publicação: 10/07/2023

Este trabalho é publicado sob uma licença
[Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).