

## Artigo

# Religião e paz: virtude e ação para uma ética da convivência

## *Religion and peace: virtue and action for an ethics of coexistence*

Hélerson Silva<sup>1</sup>

### Resumo

A partir de uma interpretação política da *Ethica Nicomachea*, procurou-se investigar a influência da isocracia ateniense, ou democracia participativa, no pensamento do filósofo de Estagira e sua contribuição ao mundo ocidental. Mediadas pela *phronesis*, as virtudes moral e intelectual permitem o estabelecimento de critérios deliberativos para os processos decisórios na *ágora*, garantindo a felicidade na *pólis*, mas não a paz na cena internacional. Enquanto a felicidade se apresenta como um “estado de espírito”, a paz, por sua vez, depende de arranjos no campo da política internacional, firmados ao longo dos tempos em ideais iluministas, liberais ou dos direitos humanos. A presença das religiões no espaço público moderno aparece como importante elemento de tensão ou legitimação do próprio estado-nação e de seu ordenamento jurídico, considerando ainda que elas devem ser levadas em conta quando se pleiteia uma paz mais duradoura.

**Palavras-chave:** Paz. Religião. Virtude.

### Abstract

*From a political interpretation of the Nicomachean Ethics, it was sought to investigate the influence of Athenian isocracy, or participatory democracy, on the philosophical thought of the philosopher from Stagira and its contribution to the Western world. Mediated by phronesis, moral and intellectual virtues allow the establishment of deliberative criteria for decision-making in the ágora, ensuring happiness in the polis but not peace on the international stage. While happiness presents itself as a “state of mind,” peace, in turn, depended on international political arrangements established over the years, based on Enlightenment, Liberal, or Human Rights ideals. The permanence of religions in the modern public space appears as an important element of tension or legitimation of the Nation-state itself and its legal order and must be taken into account when a more lasting peace is demanded.*

**Keywords:** Peace. Religion. Virtue.

## Introdução

Na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles define o verdadeiro estadista como aquele que tem por objetivo alcançar o bem e a felicidade humana, sem mencionar nenhuma reflexão que o engaje

---

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Centro de Ciências Humanas Sociais e Aplicadas. R. Professor Doutor Euryclides de Jesus Zerbini, 1516, Parque Rural Fazenda Santa Cândida, 13087-571, Campinas, SP, Brasil. E-mail: <helerson.silva@puc-campinas.edu.br>.

na promoção e na manutenção da paz. “Dado que a felicidade é certa atividade da alma segundo a perfeita virtude”, afirma Aristóteles no início de sua obra (ZINGANO, 2008, p. 38), a arte política deve se ocupar com a pesquisa da virtude humana, pois o estadista, que pretende tornar os cidadãos bons e obedientes à lei, se beneficiaria, para além da compreensão do corpo político, com o estudo da natureza da alma humana, assim como quem vai curar os olhos de alguém também deve conhecer de certo modo todo o corpo.

A *ἀρετή* (aretê) aristotélica é uma dupla virtude – moral (I 13 – II 6) e intelectual (VI) –, sem as quais a perfeição humana não pode ser alcançada. Aristóteles analisa ambas, recorrendo a duas palavras quase homônimas e com a mesma etimologia, que ele denomina *ethos*.

Primeiramente, a virtude moral sendo inata, resulta do hábito (II 1 a 16), o *ἦθος*, significando literalmente caráter, com o sentido de constância no agir, que ocorre frequentemente (mas não sempre) em decorrência do impulso de um desejo natural, de onde deriva a palavra ética. A esse *ethos*, Aristóteles opõe um outro (*ἦθος*), denotando literalmente o domicílio dos homens e dos animais, sendo, portanto, um toponímico de lugar que designa aquele espaço seguro em que habita o homem ou o animal. Esse *ethos*, como hábito, se apresenta como um campo constitutivo dos usos, dos costumes, do estilo de vida, da ação repetitiva, como também daquele tipo de religiosidade que se produz por força da cultura, certamente o caso da religião ateniense, em franco declínio durante o período clássico. Esse período é marcado pela ascensão da democracia em Atenas, quando têm destaque as artes em geral, centradas em um ideal estético humanista e, particularmente, o teatro de Sófocles, Ésquilo e Eurípides. Destaca-se também a filosofia antropológica de Sócrates, Platão e Aristóteles, sendo que os dois primeiros criticam tanto a poesia quanto a mitologia grega como forma de ensino aos jovens cidadãos da *politeia*.

Para Aristóteles, “adquirimos as virtudes tendo-as primeiramente exercitado, assim como as outras artes – o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo” (II 1 a 31). Assim, todas as pessoas, sábias ou não, só adquirem as virtudes morais praticando-as. Mas a virtude moral sozinha é incapaz de produzir tanto a felicidade quanto uma cultura da paz – uma paz que, diga-se de passagem, nem aparece no repertório das virtudes gerais listadas por Aristóteles.

Já a segunda parte da pesquisa aristotélica dedica-se ao estudo da outra virtude, a intelectual. Ao afirmar que a sua natureza “*tem gênese e aumento em grande parte pelo ensino*” (*logos*) e, “por isso, requer experiência e tempo” maiores do que a virtude moral para se ativar no campo prático (II 1 a 15), Aristóteles reconhece implicitamente uma outra fonte de conhecimento que não decorre da educação: a intuição. Esse conhecimento intuitivo, que também permitiria ao agente fazer uma escolha é, contudo, por ele rejeitado.

Para o filósofo de Estagira, a única virtude intelectual que permite ao agente deliberar acerca do correto agir mediado pela razão (*iuris*) é a *φρόνησις* (*phronesis*), a virtude da prudência. Preocupada unicamente com o conhecimento objetivo, a virtude prudencial, embora não execute qualquer ação, torna-se o critério racional para regular todas as outras virtudes. Assim, por meio da *phronesis*, o homem se torna *potencialmente* apto para praticar atos voluntários e realizar escolhas deliberadas (tratados no Livro III 1-8), ao definir a coragem (9-12), a temperança (13-15), a generosidade (IV 1-3), a magnificência (4-6), a magnanimidade (7-9), a virtude relativa à ambição e ao desapego (10), a tolerância (11), a polidez (12), a veracidade (13), a cortesia na diversão (14), o pudor (15) e mesmo a justiça (V 1-15), distinguindo-as de seus contrários. Assim, a capacidade

de julgar previamente as ações virtuosas e distingui-las das maliciosas é uma tarefa da prudência, e não da intuição subjetiva ou de uma prática moral estabelecida pelo hábito. Não é de se admirar, portanto, que o direito romano influenciado pelos estoicos – e, depois deles, o direito inglês – tenha criado um conceito jurídico contrário aos costumes e, portanto, casuístico, no qual predomina a regra do precedente, designando o conjunto das decisões sobre as interpretações das leis pelos tribunais e denominando-as *iurisprudência*, a jurisprudência.

O conhecimento prudencial foi extremamente importante no que concerne aos processos decisórios na *isocracia* ateniense, definida justamente como uma democracia deliberativa ou participativa. Trata-se daquele modelo de governo em que os cidadãos, reunidos na ágora e dotados de direitos iguais – isonomia, isogoria e isotimia, os três pilares da democracia moderna – decidiam acerca do destino da cidade-estado de Atenas, tendo em vista aquilo que Rousseau exploraria mais tarde em seu “Contrato Social”: o bem comum.

Contudo, assim como a virtude moral não permite alcançar a verdadeira perfeição, a virtude intelectual baseada na prudência igualmente não permite a passagem do agente da potência ao ato. Em outras palavras, o que possibilita ao *ethos* tornar-se ética, visando à felicidade como fim e que já havia sido previamente anunciado por Aristóteles no início de sua investigação, é a perfeita virtude que consiste em um agir racional mediado pela deliberação de tipo prudencial por parte de um agente moral (II 6 1107a1). É assim que se pode compreender que a felicidade seja certa atividade da alma segundo a perfeita virtude. A felicidade é causa final (*telos*) quando o cidadão cumpre as leis da pólis. Mas com o adendo à definição (1102a5-6) *eti d'en bío teleío* (“além disso, em uma vida completa”), a felicidade pode igualmente constituir-se em um meio. Nesse sentido, a felicidade residiria não apenas na prática da virtude cidadã como fim, mas igualmente como meio moral para a realização de uma vida feliz. Não é por acaso que a palavra (εὐδαιμονία) *eudaimonia* compõe-se de dois termos, eu (bom) e *daimon* (espírito), indicando que a felicidade é estado da alma virtuosa engajando-se na práxis da existência de uma vida prudente.

O mais importante aqui, entretanto, consiste em inferir a superioridade da *eudaimonia* (felicidade) em relação a *Eirenes*, deusa da paz e da ordem natural). Essa superioridade residiria no fato de que, tanto para Aristóteles quanto para Rousseau, a vida em comunidade (cidade-estado e estado-nação) fundamenta-se no direito, e apenas em sociedade existe a possibilidade de o ser humano tornar-se moral. Enquanto a felicidade (*eudaimonia*) é a “atividade da alma segundo a perfeita virtude e, além disso, em uma vida completa”, *Eirenes*, uma das deusas das horas, personifica não apenas um período temporário e passageiro no mundo natural (a primavera, o ciclo natural das estações do ano, as colheitas), mas igualmente uma paz passageira no mundo social. No mundo grego, a reconciliação e a cooperação são eventos raros, pois o campo político é marcado pela normalidade e regularidade dos conflitos entre as cidades-estado gregas. Por essa razão, *Eirenes* era cultuada com tal intensidade que, além de não receber sacrifícios cruentos dos gregos, era objeto de uma celebração anual em que toda a Grécia parava para comemorar o dia da *Paz Comum*.

Assim, a aporia entre *nomos* e *anomia*, entre a observância da lei (relativa e estabelecida por convenção dependente do artifício humano, mas capaz de garantir a felicidade do cidadão virtuoso da pólis) e a completa ausência de regulação jurídica no cenário internacional, marcado pela regularidade dos conflitos e a recorrência da violência desse mesmo cidadão, só poderia ser

resolvida com a doutrina da “guerra justa”. A guerra, sendo inevitável no campo internacional pela inexistência de um contrato social regulando esse campo, somente poderia ser justificada em caso de desforra de um direito ou em caso de autodefesa, conforme escreveu Aristóteles (1985). Contudo, a persistência da guerra e a não observância desses princípios levaram as cidades-estado gregas ao desaparecimento, possibilitando a emergência do Império Macedônio.

Nessa mesma linha de pensamento, Santo Agostinho, já no século IV d.C., concebia, em sua obra “Cidade de Deus” (1958, p.12), que a paz só poderia ser alcançada a partir da vontade de cada um encontrar a verdadeira posição na ordem hierárquica do mundo, reconhecendo o emprego da violência bélica como meio para restabelecer e manter a paz.

Mas coube aos romanos, sem romper com a concepção aristotélica da guerra justa, o entendimento de que a paz provém do Estado, isto é, de que a paz é ao mesmo tempo concessão e vontade estatal no que concerne ao estabelecimento da segurança, da estabilidade e da ordem política. Como bem notou Dom Paulo Evaristo Arns, em sua reflexão intitulada “A Paz e as religiões”:

Entre os romanos, foi difícil chegar ao ideal expresso por Tácito: ‘A todos seduziu a paz com a doçura da tranquilidade’ (Cunctos dulcedine otii pellexit – Annales I, 2, 1). Custou a implantar-se o culto da paz entre os povos que, aos poucos, foram compondo a nação romana. No entanto, no ano 9 a. C., erigiu-se o altar da Paz Augusta no próprio Campo de Marte, deus da guerra, por resolução do Senado. Assim, o governo imperial se tornou, por isso mesmo e a um tempo, forte e popular, acabando portanto os romanos por prestar à Paz os mesmos atributos que prestavam à fortuna e à abundância, representada pelo ramo de oliveira e outros símbolos, e passando às vezes a colocar nas mãos da Paz a lança, em seu corpo asas e, sobre a cabeça, louros. Mesmo no tempo em que a paz era mais uma garantia de posse do que um convite para a justiça, a colaboração e a convivência, ergueu-se o templo da Paz numa esplanada que ostentava o pomposo nome de Fórum da Paz, muito embora viessem parar neste mesmo templo, por ironia da História, os despojos trazidos da conquista de Jerusalém (ARNS, 2004, p. 341).

Assim, em Roma, a deusa grega *Eirenes* se converteria em uma instituição de relativa paz, gerada pelas armas e pelo autoritarismo do Império Romano. Tal paz iniciou-se quando Otávio Augusto colocou termo às guerras civis, em 28 a.C., e durou até a morte do imperador Marco Aurélio, em 180 d.C. Pelas regiões onde se fixavam, os romanos exigiam dos povos sujeitados respeito e aceitação incondicional da soberania de Roma, a chamada *Pax romana*. Mas tiveram o cuidado de tolerar as religiões dos povos dominados, temendo a anomia social tão perigosa para a manutenção de uma paz artificial imposta a eles.

Nesse contexto, a ascensão do cristianismo como religião oficial do Império Romano do Ocidente, em franco declínio no século IV d.C., marcou a predominância da *onto-teo-logia* sobre o *nomos* jurídico, isto é, a presença de um ser no mundo dotado de moral religiosa, particularmente

a cristã, agindo em um espaço social percebido como corrupto a partir da interpretação da palavra, a palavra de Deus. A superioridade moral dos “bárbaros” cristãos foi criando uma nova ordem jurídica em substituição ao direito romano – o direito canônico –, possibilitando o domínio da religião cristã no campo científico, ético e político, a ponto de o poder espiritual subordinar completamente o poder temporal.

Tornando-se católica ou universal, a religião cristã passaria a regular a *doxa* (opinião em assuntos teológicos) criando a ortodoxia, o correto pensar transformado em doutrina, um conjunto de princípios servindo à criação de um sistema religioso impondo-se a toda a Cristandade feudal. Contudo, a formação de um *habitus* cultural católico até o século XIV não impediu a ambição de conquista dos poderes dispersos no medievo, nem os recorrentes conflitos entre as cidades-estado e as monarquias europeias no século XV, nem a emergência de um *ethos* protestante lutando pela tolerância religiosa ao mesmo tempo em que foi estabelecendo, na expressão de Weber, laços de afinidades com o capitalismo incipiente que tanto contribuiu, para o bem ou para o mal, para o desencantamento com o mundo feudal.

Dessa forma, a ciência política moderna assim como o realismo político nasceriam no século XV, com Maquiavel visionando, em sua obra “O Príncipe”, a emergência de um chefe do executivo capaz de unificar as cidades-estado italianas pela força de um exército nacional. O pensador ainda concebe cidades dotadas de um governo representativo, antecipando em dois séculos a nova ordem jurídica que emergiria na Europa, o estado-nação moderno. No espírito da corrente humanista que deslocava Deus do centro do universo para colocar em seu lugar o homem, Maquiavel retoma a lição de Aristóteles, situando a arte política no centro da investigação da psicologia humana. Mas rompe com a moral religiosa ao afirmar que o Príncipe deveria agir mais por *virtú*, uma forma de racionalidade em que o governante antecipa os acontecimentos imprevisíveis da história que poderiam sobrevir em seu principado, a fim de conservá-lo. Deveria agir mais por *virtù* que por fortuna, a indeterminabilidade dos resultados de um governo obtido pela oportunidade da sua conquista.

Seguindo essa lógica de uma racionalidade instrumental, mas sem desprezar as contribuições da religião no mundo político, as revoluções burguesas na Europa foram erigindo uma nova ordem jurídica sobre os fundamentos erodidos do Antigo Regime. O estado-nação, por meio do contrato social, substituiu o soberano pelo cidadão soberano dotado de virtudes civis – igualdade, liberdade, fraternidade – e inventou o nacionalismo, uma identidade artificial unificada em torno de símbolos comuns (bandeira, hino e idioma), assim como um governo representativo e democrático com vocação secularizante de separação entre Igreja e Estado.

Ao garantir direitos aos cidadãos – primeiro os civis (século XVII), depois os políticos (século XVIII) e, por fim, os sociais (século XIX) –, os estados-nação foram paulatinamente diminuindo as assimetrias sociais e passando a defender um estado-providência (*Welfare State*), assegurando a liberdade como meio para se atingir a igualdade (como no caso anglo-americano) ou a igualdade como fim que permite a liberdade (como no caso francês). Porém, no campo internacional, a ausência de um contrato social novamente fazia reaparecer o paradoxo entre o *nomos* jurídico no campo nacional e a anomia do sistema internacional.

A Paz de *Westphalia* de 1648, que colocou fim às guerras de religião na Europa, não impediu a emergência de outros estados hegemônicos lançando-se na corrida imperialista durante

os séculos XVII e XVIII, mas ela foi fundamental para a primeira etapa no processo de autoafirmação dos estados nacionais. Esse período de dois séculos foi marcado por tantos conflitos internacionais que se começava a falar de uma crise moral abatendo-se sobre a Europa. A fim de evitar a formação de estados hegemônicos no continente, o sistema internacional passou a operar a partir do *balance of power*, o equilíbrio de poder a fim de obstar alianças poderosas. Assim, Inglaterra e os Países Baixos impediram a reconstituição do Império Habsburgo sob a liderança francesa de Luís XIV. Foi nesse mesmo período que Richelieu “teorizou” a *raison d'état* que preconizava não existirem referências outras para o comportamento do estado que não o seu próprio interesse por segurança.

Decorrem desse período duas reações distintas sobre a guerra. A primeira, apoiada na balança de poder, via a guerra não como uma calamidade, mas como um mecanismo de correção de desequilíbrios; a guerra não seria condenável em si, mas o problema seria regulá-la, dar-lhe um limite. A outra corrente via a guerra como um problema moral, como falha do comportamento humano que seria superada quando as ações fossem iluminadas pela razão humana. Não é por acaso que nessa vertente moral/racional se insere o trabalho pioneiro do Abbé de Saint Pierre, depois dele Rousseau e, por fim, Kant, todos procurando os fundamentos para o estabelecimento de uma paz perpétua na Europa. Suas contribuições foram extremamente importantes no que concerne à criação de um sistema de segurança coletiva, que surgiria em 1948 com a criação da Organização das Nações Unidas, motivada justamente pelo fracasso em se impedirem duas Guerras Mundiais no século XX.

A balança de poder continua operacional nos dias de hoje, mas o seu equilíbrio depende da não proliferação de armas nucleares, o que muitos definiram paradoxalmente como um equilíbrio do terror.

Os conflitos internacionais não cessaram com a criação de um sistema de segurança coletivo entre estados-nação, mas certamente se modificaram depois do fim da ordem bipolar que dividiu o mundo em um bloco capitalista dominado pelos Estados Unidos da América (EUA) e seus aliados, de uma parte, e pela União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e seus satélites, de outra parte. Com a terceira onda de redemocratização ocorrida no mundo ocidental a partir do final da década de 1980, o cientista político norte-americano Samuel Huntington teorizou, de maneira visionária, que os conflitos mundiais entre estados-nação seriam de mais em mais raros. Argumentava que, em seu lugar, os conflitos futuros teriam como eixo principal critérios culturais e religiosos, como resultado daquilo que ele descreveu como “O choque de civilizações e a reconstrução da ordem mundial”, título de sua obra publicada em 1996 em reação à obra de Francis Fukuyama: “*O fim da história e o último homem*”, de 1992. Este último autor, por seu lado, defendia que os direitos humanos, a democracia liberal e a economia capitalista de livre mercado tornaram-se a única alternativa ideológica após o fim da Guerra Fria.

Embora concordando com essa tese, Huntington afirmou que a fonte fundamental de conflitos nesse novo mundo não seria nem ideológica nem econômica, mas cultural. Os estados-nação continuariam a ser os atores mais poderosos no cenário mundial, mas os principais conflitos da política global ocorreriam entre países e grupos de diferentes civilizações reivindicando sua identidade cultural. O choque de civilizações, portanto, dominaria a política global.

A perspectiva aventada por Huntington (1997) explica o conflito entre *nomos* jurídico e *anomia*, mas o situa no contexto da própria civilização. Ela diz respeito à liberação da religião de seu confinamento do *nomos* jurídico, tendo como motor as reivindicações identitárias dentro de seu mundo cultural. Este parece ser o caso dos conflitos israelo-palestiniense, do reaparecimento da ortodoxia na Rússia, das minorias muçulmanas nos Bálcãs etc. e, particularmente, dos protestantismos de vertente pentecostal e neopentecostal na América Latina. Todos esses exemplos apontam para o fim do paradigma da modernidade no Ocidente, postulando que o avanço da ciência implicaria o recuo e desaparecimento do fenômeno religioso no campo societal.

## Conclusão

A partir dessa interpretação, a título de conclusão, podem-se extrair pelo menos três tipos ideais das relações entre religião e ordenamento jurídico no mundo contemporâneo. Embora sejam modelos históricos, são igualmente representativos de uma realidade socialmente construída e que pode nuançar a ação de atores confessionais na cena político-partidária reivindicando sua identidade religiosa, quais sejam:

- (1) o Estado que se apoia sobre uma religião a fim de manter sua hegemonia política;
- (2) a religião que se apoia sobre o Estado a fim de manter sua hegemonia religiosa;
- (3) as religiões que concorrem entre si buscando obter o favor do Estado quando a religião hegemônica deixa de apoiá-lo.

O primeiro tipo refere-se ao Estado confessional. Esse modelo de ordenamento jurídico/teocrático privilegia apenas uma religião, sendo as demais apenas toleradas ou combatidas. Nele, pela falta de isonomia, os conflitos religiosos podem ser mais agudos, levando a sociedade à anomia, caso o religioso difuso se ative no campo político.

O segundo modelo afirma um ordenamento jurídico de separação entre Igreja e Estado, mas, de alguma forma, este acaba favorecendo uma determinada religião em detrimento das demais (relevância cultural na formação do Estado, isenção de impostos e outros privilégios). Nesse tipo de ordenamento jurídico, a "laicidade" é, paradoxalmente, restrita. A isonomia deixa de ser garantida, gerando a anomia social, caso o Estado não reconheça as demais religiões como atores políticos relevantes.

Finalmente, o terceiro paradigma pode ser encontrado em Estados religiosamente pluralistas, em que o ordenamento jurídico garante a laicidade em suas constituições sem privilegiar uma religião em particular, embora de fato o faça. Esse modelo pode ser encontrado particularmente naqueles países latino-americanos como o Brasil, em que as sociabilidades pentecostais, rompendo com a cultura da margem social, cresceram exponencialmente a ponto de conquistar o campo político-partidário visando competir com a Igreja na luta pelos privilégios concedidos pelo Estado. O que hoje se observa em toda a América Latina é a tentativa do pentecostalismo fundamentalista de estabelecer um Estado multiconfessional, impondo a moral religiosa na esfera pública, sem maiores compromissos com a ampliação dos direitos humanos ou da democracia.

Em todos os três casos, pode-se afirmar que o futuro da paz depende não mais da tolerância religiosa, mas da convivência e do diálogo inter-religiosos. Nesse sentido, o cristianismo tem uma

grande contribuição na tarefa de moldar o caráter e a alma do sujeito, visando produzir uma ética centrada na práxis da convivência pacífica e feliz entre todos. A felicidade é, antes de tudo, um estado de espírito, e só quem é pleno dela pode engendrar uma ação política – porque social – visando à construção de um mundo melhor. Assim, pode-se compreender o que o místico Angelus Silésius queria dizer quando afirmou que quem não cultiva um jardim no interior de seu coração, jamais encontrará o paraíso sobre a terra.

## Referências

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora UnB, 1985.

ARNS, E.P. A paz e as religiões. *Estudos Avenida*, v.18, n.52, p.341-350, 2004. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000300022&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300022&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 31 ago. 2018.

HUNTINGTON, S.P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

ORO, A.P.; URETA, M. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, v.13, n.27, p.281-310, 2007.

ZINGANO, M. *Aristóteles: tratado da virtude moral: Ethica Nicomachea I 13–III 8*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

---

Como citar este artigo/How to cite this article

SILVA, H. Religião e paz: virtude e ação para uma ética da convivência. *Cadernos de Fé e Cultura*, v.4, n.1, p.7-14, 2019. <https://doi.org/10.24220/2525-9180v4n12019a4640>