

VÍCIOS E VIRTUDES, *VIRTÙ* E FORTUNA EM MAQUIAVEL

VICES AND VIRTUES, *VIRTÙ* AND FORTUNA IN MACHIAVELLI

RENATO AMBROSIO*

Resumo: Este artigo visa analisar os conceitos de vícios e virtudes, *virtù* e fortuna em Nicolau Maquiavel valendo-se da reflexão filosófica e retórica grega e latina de Platão, Aristóteles, Cícero e Quintiliano. O objeto, aqui, não é buscar possíveis influências desses autores da Antiguidade Clássica em Maquiavel, mas mostrar, também com a ajuda de estudiosos modernos, como Quentin Skinner e Arianna Fermani, que a reflexão daqueles autores antigos é pertinente para entendermos melhor um dos autores fundamentais para a formação do pensamento político moderno.

Palavras-chave: *Virtù*, vícios, fortuna, Maquiavel.

Abstract: This article aims to analyze the concepts of vice and virtue, *virtù* and *fortuna* in Niccolo Machiavelli by making use of the Greek and Latin philosophical and rhetorical reflections of Plato, Aristotle, Cicero and Quintilian. The object here is not to look for the possible influences of these authors of classical antiquity on Machiavelli, but to show, together with the help of modern scholars such as Quentin Skinner and Arianna Fermani, that the philosophical and rhetorical reflections of those ancient authors are relevant to better understand one of the fundamental authors in the formation of modern political thought.

Keywords: *Virtù*, Vices, Fortuna, Machiavelli.

I – Esta comunicação tem por objetivo apresentar como, explorando proximidade existente ou que se considera existir entre virtudes e vícios, e recorrendo a alguns recursos e técnicas retóricos, é possível re-descrever ou redefinir os termos valorativos que habitualmente se usam para definir e descrever alguns vícios e algumas virtudes. Começaremos nosso percurso

* Renato Ambrosio é professor de Língua e Literatura Latinas da Universidade Federal da Bahia, Brasil. E-mail: ambrosio_renato@hotmail.com

por alguns preceitos da retórica antiga, grega e romana, relativos aos meios usados para o vitupério, que concerne aos vícios, e o elogio, que concerne às virtudes, para depois ver como esses recursos, ou técnicas retóricas foram apropriados e utilizados, em contextos determinados, no Renascimento florentino por Nicolau Maquiavel.

Começaremos por Aristóteles, que em sua *Retórica* nos mostra como é possível, tanto quando se elogia uma virtude como quando se censura um vício, apresentar qualidades próximas como se fossem idênticas:

Além disso, devem ser consideradas, em função tanto do vitupério como do louvor, também as qualidades próximas àquelas existentes, como se fossem idênticas – por exemplo, apresentar como frio e insidioso um homem cauto, ou como bom um homem simples, o moderado como um homem insensível – e ao louvar se deve, à medida do possível, e no modo mais apropriado, escolher uma qualidade entre aquelas estreitamente ligadas, por exemplo, chamar de espontâneo um homem colérico e enlouquecido, ou de esplêndido e digno um homem arrogante, e considerar aqueles que se encontram em uma situação de excesso como se tivessem na posse das virtudes relativas a esses excessos, por exemplo, definir corajoso um temerário, generoso um perdulário. Isso parece ser verdade à maior parte das pessoas, e ao mesmo tempo permite chegar a uma conclusão paralogística¹ em relação à causa. Se, de fato, um homem se expõe a riscos quando não há necessidade, com maior razão parecerá provável que também o faça quando houver necessidade, e se é dissipador com os primeiros desconhecidos que encontra, mais ainda o será com os amigos: beneficiar a todos, com efeito, é um excesso de virtude².

Já temos aqui exposto, claramente, como é possível explorar, no elogio e no vitupério, a fluidez dos conceitos normativos e do vocabulário pelos

1 Esse adjetivo deriva de *paralogistikós* (παραλογιστικός); é definido nos dicionários de grego como “próprio da arte de enganar com raciocínios capciosos: capcioso; falacioso”. Mas também podemos considerá-lo como derivado de *parálogos* (παράλογος), que significa “contrário às expectativas, inesperado, inopinado, insólito, inusitado. (Ver *Dicionário grego-português*, vol. 4 [Daisi Malhadas et alii]. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 2009, p. 22)

2 ληπτέον δὲ καὶ τὰ σύνεγγυς τοῖς ὑπάρχουσιν ὡς ταῦτὰ ὄντα καὶ πρὸς ἔπαινον καὶ πρὸς ὑπόβουλον καὶ ἐπιβουλον καὶ τὸν ἡλίθιον χρηστὸν ἢ τὸν ἀνάληγον πρᾶον, καὶ ἕκαστον δ' ἐκ τῶν παρακολουθούτων αἰεὶ κατὰ τὸ βέλτιστον, οἷον τὸν ὀργίλον καὶ τὸν μανικὸν ἀπλοῦν καὶ τὸν αὐθάδη μεγαλοπρεπή καὶ σεμνόν, καὶ τοὺς ἐν ταῖς ὑπερβολαῖς ὡς ἐν ταῖς ἀρεταῖς ὄντας, οἷον τὸν θρασὺν ἀνδρεῖον καὶ τὸν ἄσωτον ἐλευθέριον· δόξει τε γὰρ τοῖς πολλοῖς, καὶ ἅμα παραλογιστικὸν [ἐκ] τῆς αἰτίας. εἰ γὰρ οὐ μὴ ἀνάγκη κινδυνευτικός, πολλῶ μᾶλλον ἂν δόξειεν ὅπου καλόν, καὶ εἰ προετικός τοῖς τυχοῦσι, καὶ τοῖς φίλοις· ὑπερβολὴ γὰρ ἀρετῆς τὸ πάντας εὖ ποιεῖν. σκοπεῖν δὲ καὶ παρ' οἷς ὁ ἔπαινος· I, 9, 1367 a 33 – b 8. [Tradução de Marco Dorati].

quais esses conceitos são transmitidos, fluidez que é justamente decorrente da proximidade existente, ou que se considera existir entre os conceitos aparentemente em contraste (os vícios e as virtudes). A mesma ideia da proximidade e da possibilidade de confusão entre vícios e virtudes aparece em Cícero (*De partitione oratoria*, XXIII, 81), que adverte seu filho sobre a necessidade de distinguir entre virtudes e vícios:

E esses são, na verdade, os gêneros de virtude, e os gêneros dos vícios são os contrários. No entanto, eles devem ser discernidos diligentemente, para que esses vícios que parecem imitar a virtude não nos enganem. Pois a malícia imita a prudência, a desumanidade no desprezo dos prazeres imita a temperança e o orgulho pelo excessivo louvor imita a grandeza de espírito, a displicência o desprezo pelas honras, a prodigalidade a generosidade, e a audácia imita a coragem. A firmeza desumana imita a capacidade de suportar, a severidade a justiça, e a superstição a religião, a fraqueza de espírito a brandura, a timidez o pudor, a altercação sobre palavras e a logomaquia imitam a prudência do argumentar, e uma certa abundância vazia do dizer imita a força oratória. E parecem ser semelhantes às boas inclinações aquelas que são excessos no mesmo gênero³.

Quintiliano reforça essa ideia em sua *Institutio Oratoria* (II, 12, 4), quando afirma que “Há, além disso, certa proximidade entre vícios e virtudes, por isso se confunde o maligno com o espontâneo, o temerário com o corajoso, o prolixo com o copioso”. E nessa mesma obra, ele explica como podemos nos aproveitar dessa proximidade entre vícios e virtudes tomando como exemplo um debate entre acusação e defesa durante um julgamento, portanto, no âmbito da retórica judiciária.

O acusador já apresentou sua narração (*narratio*) de um caso. E não se limitou a indicar os fatos ocorridos, mas acrescentou a ela palavras de ódio, exacerbou o fato com suas palavras, apresentou as provas, fez sua peroração, inflamou os juízes e os deixou cheios de ira. Os juízes, naturalmente, esperam do defensor a sua narração dos fatos. Se ele nada expuser, necessariamente

3 *Atque haec quidem virtutum; vitiorum autem sunt genera contraria. Cernenda autem sunt diligenter, ne fallant ea nos vitia, quae virtutem videntur imitari. Nam et prudentiam malitia et temperantiam immanitas in voluptatibus aspernandis et magnitudinem animi superbia in nimis extollendis et despicientia in contemnendis honoribus et liberalitatem effusio et fortitudinem audacia imitatur et patientiam duritia immanis et iustitiam acerbitas et religionem superstitio et lenitatem mollitia animi et verecundiam timiditas et illam disputandi prudentiam concertatio captatioque verborum, et hanc oratoriam vim inanem quaedam profluentia loquendi. Studiis autem bonis similia videntur ea quae sunt in eodem genere nimia.* (Quint., XXIII. 81).

eles acreditarão nos fatos assim como o acusador os narrou. E agora? Também o defensor deve narrar os mesmos fatos? Eis a resposta de Quintiliano:

Se se trata do tipo de crime em questão, visto que o fato é evidente, diremos as mesmas coisas, mas não do mesmo modo, proporei outros motivos, uma intenção diferente, uma outra razão. Será lícito mitigar algumas coisas: o luxo será abrandado com o termo generosidade, a avareza com o termo parcimônia, a negligência com termo simplicidade [...].⁴

A essência da técnica, segundo Quintiliano, é substituir uma descrição dada avaliativa com um termo contrário, que sirva para caracterizar a ação com a mesma plausibilidade, mas que sirva, ao mesmo tempo, para apresentá-la sob uma luz moral de sinal contrário. O objetivo é persuadir a audiência a aceitar a nova descrição de um determinado comportamento, e assim a adotar uma nova atitude em relação a ele (o historiador inglês Quentin Skinner, 2006: 308, define essa técnica como “re-descrição paradiastólica”⁵). No entanto, isso não significa que, para Quintiliano, essa técnica seria uma mera questão de substituir uma palavra por outra. Ele afirma:

Alguns querem que haja catacrese também quando se diz ‘coragem’ no lugar de temeridade, ou ‘generosidade’ no lugar de prodigalidade. Mas eu discordo deles, pois nesses casos, de fato, não se coloca uma palavra no lugar da outra, mas uma coisa no lugar da outra. Ninguém considera que ‘prodigalidade’ e ‘generosidade’ significam a mesma coisa, na verdade, o que acontece é que um diz que um comportamento é pródigo, outro diz que o mesmo comportamento é generoso, ainda que nenhum dos dois duvide que esses sejam comportamentos diferentes⁶.

4 *Si de qualitate agetur, cuius tum demum quaestio est cum de re constat, eadem, sed non eodem modo: alias causas, aliam mentem, aliam rationem dabo. Verbis eleuare quaedam licebit: luxuria liberalitatis, auaritia parsimoniae, neglegentia simplicitatis nomine lenietur.* (Quint., IV. 2. 77).

5 O adjetivo paradiastólico vem de “paradiástole” (em grego, παραδιαστολή), que Isidoro, em seu *De Retorica* assim define: “Há paradiástole toda vez que separamos o que dizemos de sua definição: toda vez que em vez de astuto, te chamas sábio; em vez de incon siderado corajoso; no lugar de avarento, zeloso” (*Paradistole est, quotiens id, quod dicimus, interpretatione discernimus: cum te pro astuto sapientem appellas, pro inconsiderato fortem, pro inliberali diligentem.* (*Rhetores Latini Minores*, p. 518, § 29)

6 *Illa quoque quidam catachresis uolunt esse, cum pro temeritate ‘uirtus’ aut pro luxuria ‘liberalitas’ dicitur. A quibus equidem dissentio: namque in his non uerbum pro uerbo ponitur, sed res pro re. Neque enim quisquam putat [et] ‘luxuriam’ et ‘liberalitatem’ idem significare, uerum id quod fit alius luxuriam esse dicit, alius liberalitatem, quamuis neutri dubium sit haec esse diuersa.* (Quint., VIII. 6. 36.)

Quintiliano recusa-se a considerar essa técnica retórica, que explora essas potencialidades de intervenção da linguagem na realidade, como um exemplo de catacrese – segundo ele, justamente chamada também de *abusio*, “a objetos que não têm um nome próprio lhe fornece o nome que lhe está mais próximo [quanto ao significado]”⁷. Na realidade, é a *res* – neste caso um determinado comportamento – que possui, ou pode vir a possuir, um caráter moral diferente do que nosso oponente lhe atribuí. E essa diferença é possível não porque termos (as *uerba*) como “generosidade” e “prodigalidade” têm alguma proximidade semântica, ou alguma relação de sinonímia ainda que remota, mas porque pertencem àquela classe de termos de uma língua que, ao mesmo tempo que descrevem, avaliam. O que torna possível a utilização desses termos diferentes para descrever um mesmo comportamento é um fato social, não linguístico. Não se trata, para Quintiliano, de mostrar a inconveniência da relação de sinonímia entre dois termos, ou mesmo considerar dois termos antônimos como sinônimos, mas de avaliar o mesmo comportamento ou atitude com dois termos aparentemente antônimos, o que vai além do âmbito linguístico.

O recurso retórico que Quintiliano propõe para os debates judiciais de seu tempo – assim como as outras técnicas retóricas elaboradas pelos antigos retóricos – pode ser visto novamente em uso em outros campos que não a retórica judiciária, e em outros períodos além da Roma Imperial de Quintiliano. Por exemplo, durante o Renascimento.

Segundo Skinner (2007: 309), uma das realizações determinantes da cultura renascentista foi a de reviver e reavaliar a retórica do mundo antigo. Para ele, se quisermos ver as aperfeiçoadas técnicas dos antigos retóricos outra vez em funcionamento, devemos voltar à filosofia ética do Renascimento. E entre os autores desse período, Maquiavel está entre aqueles que mais levaram a sério as lições dos antigos retóricos. No capítulo XVI d’ *O Príncipe*, por exemplo, no qual Maquiavel trata da liberalidade e da generosidade no príncipe, vemos em ação as técnicas retóricas que visam re-descrever ou redefinir essas virtudes, pelo menos no que concerne ao príncipe novo.

7 *Eo magis necessaria catachresis, quam recte dicimus abusioem, quae non habentibus nomen suum accommodat quod in proximo est [...].* (Quint., VIII. 34).

II – No capítulo XVI sobre a Liberalidade e Parcimônia é dito:

...Iniciando, portanto, pela primeira das qualidades acima, digo que seria bom ser considerado liberal, todavia, a liberalidade usada de modo que tu sejas considerado liberal, te prejudica, porque se a usas virtuosamente e como se deve usá-la, ela não se torna conhecida, e te caberá a infâmia de seu contrário. Porém, se se quiser manter entre os homens fama de liberal é preciso não omitir nenhuma demonstração de suntuosidade, de modo tal que, sempre, um príncipe de tal feita consumirá em semelhantes ações todas as suas rendas. E, no final, precisará, se quiser conservar a fama de liberal, gravar o povo extraordinariamente, ser severo e fazer tudo quanto se pode fazer para se ter dinheiro. Isso acabará por torná-lo odioso aos olhos dos súditos e, quando estiver empobrecido, estimado por ninguém; de modo que, a sua liberalidade tendo ofendido aos muitos e premiado poucos, o príncipe começa a sentir os primeiros revezes e periclita a qualquer primeiro perigo. Notando isso e desejando voltar atrás, o príncipe incorre logo na infâmia da avareza.

Já nesse primeiro parágrafo, podemos ver o modo como Maquiavel procede em relação a essas virtudes e a seus contrários para tentar re-descrever a ambos. Primeiramente, ele sugere que o termo “liberalidade” pode não ser o nome de uma virtude, pois se o príncipe novo pratica a liberalidade virtuosamente (como manda Mateus, 6, 3 “...não saiba a tua mão esquerda o que faz a tua direita.”), ela não será conhecida pelos súditos, e o príncipe ficará com a fama de avaro. E, por outro lado, se ele quiser obter a fama de liberal deverá demonstrar suntuosidade, e para isso consumirá as suas rendas, e para continuar a manter a fama de liberal terá que cobrar impostos de seu povo tornando-se odiado por seus súditos, o que o colocará em risco. E se quiser desistir da fama de liberal para poupar seus súditos, isso em nada lhe servirá, pois correrá o risco de ser taxado de avarento. Nem se usada virtuosamente, nem se usada para atingir a fama de liberal, a liberalidade será vista nele como uma virtude, nem lhe trará, com o passar do tempo, nenhum reconhecimento ou vantagem, mas apenas ódio e perigos. Desse modo, grande parte do comportamento que normalmente se descreve e se elogia como liberal e generoso deve, no caso do príncipe novo, ser reformulado e condenado como suntuosidade e ostentação:

... Um príncipe, portanto, não podendo usar dessa virtude sem prejuízo para si mesmo, de modo que seja conhecida, deve ele, se for prudente, não se preocupar com a pecha de avaro, porque com o tempo será considerado cada vez mais liberal, vendo-se que a parcimônia do príncipe faz que lhe

baste a sua receita, podendo defender-se dos que lhe movem guerra e também realizar empresas sem gravar o povo, e assim usa da liberalidade com todos aqueles dos quais nada tira, que são infinitos, e da avareza com aqueles aos quais nada dá, que são poucos. Em nosso tempo não vimos fazer grandes coisas senão os tidos por miseráveis; os outros arruinaram-se. O Papa Júlio II, servindo-se da fama de liberal para atingir o papado, não cogitou de mantê-la depois para fazer guerra; o atual rei da França [Luís XII] participou de muitas empresas sem gravar os seus súditos com nenhuma taxa extraordinária, só porque para atender às despesas supérfluas empregou sua grande parcimônia. O atual rei da Espanha[Fernando II], se fosse tido como liberal, não teria principiado nem realizado tantos feitos.

No primeiro parágrafo, Maquiavel apresentara a liberalidade, reconhecida habitualmente como uma virtude, como um risco para a sobrevivência do príncipe. No segundo parágrafo, será o vício oposto a essa virtude, a avareza, que será apresentada como algo bom para o príncipe. Pois ao ser parcimonioso (e utilizar parcimonioso e avaro praticamente como sinônimos faz parte da re-descrição deste vício), ele não precisa gravar seu povo para se defender, nem para realizar suas empresas: ao ser parcimonioso ele é liberal com todos aqueles seus súditos dos quais nada tira, que são muitos; e avaro com aqueles aos quais nada dá, que são poucos. O exemplos históricos, todos eles príncipes ou reis, servem para reforçar a re-descrição da liberalidade e da avareza proposta por Maquiavel, ao mesmo tempo que dão a entender em que âmbito essa redefinição de valores é válida.

Assim sendo, deve um príncipe gastar pouco para não se ver obrigado a roubar os seus súditos; para poder defender-se; para não se tornar pobre e digno de desprezo; para não se ver obrigado à rapacidade; e pouco cuidado lhe dê a pecha de miserável ou avarento; porque esse é um dos defeitos que lhe dão possibilidade de reinar. E se alguém disser que César ascendeu ao império pela sua liberalidade e muitos outros por serem tidos como liberais, alcançaram altos postos, retrucarei que, ou és príncipe feito ou estás no caminho de sê-lo. No primeiro caso, essa liberalidade é danosa; no segundo, é bem necessário ser considerado liberal. E César era dos que desejavam alcançar o poder em Roma, mas se, depois de tê-lo alcançado, tivesse sobrevivido mais tempo e não tivesse moderado as suas despesas, teria destruído o império. Se alguém respondesse que muitos príncipes houve que fizeram grandes feitos com seus exércitos e foram considerados liberalíssimos, eu responderia: ou o príncipe gasta do seu e dos seus súditos, ou o que a outrem pertence. No primeiro caso deve ser parco, no segundo não deve prescindir de toda a liberalidade.(parágrafo 3)

E ao príncipe que marcha com seus exércitos e vive de presas de guerra, saques e reféns, manejando o alheio, é preciso essa liberalidade, pois de outro modo não seria seguido pelos soldados. E com o que não te pertence nem aos teus súditos, pode-se ser mais amplo doador como foram Ciro, César e Alexandre, pois gastar o alheio não te tira reputação, mas dá. Somente o gastar do teu é o que te prejudica. E não há coisa que consume a si mesma como a liberalidade, pois enquanto a usas perde a faculdade de usá-la e te tornas pobre e desprezível, ou, para escapar à pobreza, rapace e odioso. E dentre as coisas das quais um príncipe se deve guardar está o tornar-se desprezível ou odioso; e a liberalidade te leva a uma e outra coisa. Portanto, é sabedoria maior ter fama de miserável, que acarreta uma infâmia sem ódio, do que, por querer fama de liberal, ser obrigado a incorrer também na fama de rapace, que gera uma infâmia odiosa. (parágrafo 4)

No terceiro e quarto parágrafos, Maquiavel completa seu trabalho de re-descrição das virtudes em questão. Primeiramente, no terceiro parágrafo, ele afirma que ser considerado miserável ou avarento não deve preocupar o príncipe, pois a avareza é um daqueles defeitos que lhe dão a “possibilidade de reinar”. A avareza deixa, assim, definitivamente de ser um vício e passa a ser uma virtude; e a liberalidade passa a ser um vício que não oferece ao príncipe a “possibilidade de reinar”. A expressão “possibilidade de reinar” não nos deixa esquecer que estamos falando de virtudes políticas, e virtudes políticas que não são sempre válidas.

Aos que gostariam de rebater seus argumentos com exemplos de príncipes liberais que realizaram grandes feitos, como César, Maquiavel faz uma distinção quanto aos diferentes momentos na trajetória de um príncipe, em relação aos quais um mesmo comportamento pode ser considerado ora uma virtude, ora um vício. Quando ainda não se é príncipe, a liberalidade é uma virtude e a avareza um vício; mas depois que alguém se torna príncipe os sinais se invertem, a liberdade se torna vício e a avareza virtude. César conseguiu realizar grandes feitos sendo liberal porque estava no caminho de se tornar príncipe; se uma vez no poder tivesse o azar de viver mais, ensina Maquiavel, com sua liberalidade teria posto a perder todo seu poder.

Além disso, quando alguém está no caminho de se tornar príncipe, ele pode gastar o que pertence a outros, não a seus súditos. E nesse momento, quando o príncipe “marcha com seus exércitos e vive de presas de guerra, saques e reféns, manejando o alheio, é preciso essa liberalidade, pois de outro modo não seria seguido pelos soldados”, pois “gastar o alheio” não prejudica príncipe, mas traz reputação. Mas quando se é já príncipe, “não

há coisa que consome a si mesma como a liberalidade, pois enquanto a usas perde a faculdade de usá-la e te tornas pobre e desprezível, ou, para escapar à pobreza, rapace e odioso”. Dessa forma, para quem já é príncipe, a avareza é virtude, pois “acarreta uma infâmia sem ódio”, e a liberalidade é vício, pois obriga o príncipe “a incorrer também na fama de rapace, que gera uma infâmia odiosa”.

As técnicas desenvolvidas pelos antigos retores são usadas por Maquiavel neste capítulo não somente para redefinir ou re-descrever virtudes e vícios, aproveitando-se da proximidade entre eles já apontadas por Aristóteles, Cícero e Quintiliano. Mas ao fazê-lo, Maquiavel transforma virtudes e vícios, que até então eram vistos como valores absolutos, em valores relativos aos diferentes objetivos políticos de um príncipe, nos diferentes momentos do príncipe em relação a seus objetivos políticos. E por mais que n’*O Príncipe*, Maquiavel esteja mais interessado nos principados e nos príncipes novos, quanto à separação das virtudes e dos vícios políticos do que tradicionalmente era considerado como virtude, em termos absolutos, como parâmetros morais para a vida dos homens, acabará por levar a uma separação entre o que seriam virtudes e vícios na vida dos homens e o que seria virtude e vício na política. No entanto, essa separação – que terá grande fortuna na História do Ocidente – seria bem mais difícil se Maquiavel não dispusesse dos meios oferecidos pela reflexão retórica antiga.

Recebido em janeiro 2014

Aceito em maio 2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTELE. *RETORICA*. MILÃO: MONDADORI EDITORI, 1995.
- CÍCERO, M. TULLIO. *DE PARTITIONE ORATORIA*. CAMBRIDGE (MASSACHUSETTS)-LONDRES: HARVARD UNIVERSITY PRESS, 1992.
- NICCOLÓ MACHIAVELLI. *IL PRINCIPE*. MILÃO: RIZZOLI EDITORE, 1980.
- QUINTILIANO. *ISTITUZIONE ORATORIA*. VOLUME III, LIBRI VII-IX [ORG. SIMONE BETA]. MILÃO: MONDADORI EDITORI, 1999.
- RHETORES LATINI MINORES. EX CODICIBUS MAXIMAM PARTEM PRIMUM ADHIBITIS*. EMENDABATO CAROLUS HALM. LIPSIAE, IN AEDIBUS B.G. TEUBNERI, 1863 [REIMPRESSO EM DUBUQUE, IWOA, S.D.].
- SKINNER, Quentin. *Linguaje, Política e História*. Bernal: Universidade Nacional de Quilmes, 2007.