
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

DOSSIÊ: A DEMOCRACIA ANTIGA REVISITADA

Húbris, antiga e moderna

Hybris, ancient and modern

Douglas Cairns ⁱ

<https://orcid.org/0000-0003-4408-8967>

douglas.cairns@ed.ac.uk

ⁱ University of Edinburgh – Edinburgh – UK

CAIRNS, D. (2024). Húbris, antiga e moderna. *Archai* 34, e03431.

Tradução: Flávia Cardoso Sarinho

Revisão Técnica: Eduardo Wolf

Resumo: O presente artigo investiga algumas das principais relações entre a húbris moderna e a antiga, valendo-se tanto de resultados no campo da psicologia e dos estudos corporativos, de um lado, e dos estudos clássicos, de outro. Particular atenção é dada ao tratamento do tema por Aristóteles, em especial na *Retórica* e na *Política*, sem descuidar de outras fontes clássicas como Hérodoto e Ésquilo.

Palavras-chave: húbriis, justiça, meritocracia, Aristóteles, Retórica, Política.

Abstract: This article explores key connections between modern and ancient hybris, drawing insights from psychology and corporate studies as well as classical scholarship. It focuses particularly on Aristotle's discussions of the topic in the *Rhetoric* and *Politics*, while also examining other classical sources, including Herodotus and Aeschylus.

Keywords: hybris, justice, meritocracy, Aristotle, Rethoric, Politcs.

A húbriis¹ ainda está entre nós – e de muitas maneiras. Qualquer que seja a agenda dos noticiários, pode-se praticamente garantir que os comentadores recorrerão ao antigo conceito grego como forma de diagnosticar as falhas de liderança que fundamentam as ameaças, crises e catástrofes contemporâneas. Foi apenas uma questão de tempo até que alguém aplicasse o termo à atitude do conselheiro do governo do Reino Unido, Dominic Cummings, por esperar que o público britânico acreditasse que, em violação às restrições de confinamento impostas para conter a propagação de Covid-19, ele se dirigiu a um belo local no norte da Inglaterra para “testar sua visão”.² De acordo com o psicólogo, da UCL, e membro do grupo consultivo de especialistas em ciência comportamental do governo do Reino Unido, o fiasco de Cummings “transcorria como uma tragédia grega, com os protagonistas apanhados por suas próprias tendências à autodestruição – no caso dele, por sua húbriis e incapacidade de pedir desculpas”. Em uma veia mais reflexiva, Yuval Noah Harari esperava que a pandemia de Covid-19 gerasse (mas temia que não) a humildade no lugar da húbriis, ao levar os seres humanos em geral, e os cientistas em particular, a aceitarem suas limitações intelectuais e

¹ Para os fins deste artigo o termo húbriis será usado tanto para o conceitos antigo como para o moderno.

² The Guardian, 25 maio 2020:

<https://www.theguardian.com/politics/2020/may/25/cummings-row-risks-breach-of-public-trust-says-psychology-expert>.

existenciais³. Quanto à política dos Estados Unidos, “*Hicks, hubris and not a lot of Masks*” foi a manchete do *The Guardian*, que repercutiu a notícia de que o próprio Donald Trump havia contraído Covid.⁴ De volta ao Reino Unido, quando a administração de Boris Johnson era mergulhada em uma série de escândalos, inicialmente decorrentes da promoção e participação da administração em inúmeras festas enquanto o resto do país estava fechado, a colunista do *The Guardian*, Marina Hyde, comentou: “Como eu, você provavelmente não consegue ACREDITAR que depois da húbris vem a nêmesis. Se ao menos houvesse alguma pista a esse respeito em todas aquelas coisas da Grécia Antiga sobre as quais Boris Johnson está sempre falando”.⁵ Enquanto o regime falacioso de Johnson dava lugar à incompetência de Liz Truss no verão de 2022, o caos criado pelo mini-orçamento desastroso do chanceler Kwasi Kwarteng trouxe uma nova enxurrada de manchetes ligadas à húbris.⁶

Uma resposta à proliferação de referências à húbris na mídia contemporânea seria descartar o fenômeno como um mero reflexo, um slogan clichê, uma versão fossilizada e deturpada do conceito antigo que não representa mais do que um fragmento isolado e desconectado de um sistema de valor ancestral no discurso político moderno.⁷ E, no entanto, em disciplinas contemporâneas como a psicologia e os estudos corporativos, a húbris é cada vez mais

³ The Guardian 20 abril 2020:

<https://www.theguardian.com/books/2020/apr/20/yuval-noah-harari-will-coronavirus-change-our-attitudes-to-death-quite-the-opposite>.

⁴ The Guardian 2 outubro 2020: <https://www.theguardian.com/us-news/2020/oct/02/hicks-hubris-masks-week-donald-trump-caught-covid>.

⁵ The Guardian 17 dezembro 2021:

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/dec/17/party-hangover-boris-johnson-prime-minister-leadership-contest>.

⁶ E.g. ‘Kwasi Kwarteng was logical choice as chancellor but hubris was his downfall’, The Guardian 14 outubro 2022,

<https://www.theguardian.com/politics/2022/oct/14/kwasi-kwarteng-logical-choice-chancellor-hubris-downfall>.

⁷ Nesse sentido, ver Vincent Azoulay em Le Monde, 29 dezembro 2018.

(https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/12/29/aujourd-hui-l-hubris-designe-le-comportement-d-emmanuel-macron-de-carlos-ghosn-ou-de-l-homme-face-a-la-nature_5403433_3232.html).

teorizada como um termo técnico com (o que os seus proponentes acreditam ser) um poder explicativo real. Um catalisador crucial foi o político britânico, Lord David Owen, antigo Secretário de Relações Exteriores trabalhista e fundador do Partido Social Democrata. Em 2007, Owen publicou *The Hubris Syndrome: Bush, Blair and the Intoxication of Power*, concentrando-se principalmente nos papéis de Bush e Blair na invasão do Iraque em 2003.⁸ A obra foi seguida, em 2008 e 2009, por dois artigos sobre o mesmo assunto, sendo o mais longo deles escrito em conjunto com o psiquiatra da Duke University, Jonathan Davidson, e diagnosticando a síndrome em presidentes dos Estados Unidos e primeiros-ministros do Reino Unido ao longo do século anterior. Este conjunto de trabalhos levou Owen a fundar, em 2011, o Daedalus Trust, dedicado a explorar “para o benefício público, e em todas as esferas da vida, os efeitos das tomadas de decisões de líderes que sofreram mudanças de personalidade – vulgarmente conhecidas como húbriis – no exercício de um cargo e que, nas palavras de Bertrand Russell, ficaram ‘intoxicados pelo poder’”.⁹

Ao especificar a sintomatologia da proposta “síndrome de húbriis”, Owen e Davidson fornecem a seguinte lista de sintomas:¹⁰

1. Uma propensão narcisista para enxergar o seu mundo essencialmente como uma arena na qual deve exercer poder e buscar glória; NPD.6
2. Uma predisposição para realizar ações que pareçam colocar o indivíduo sob uma boa luz – ou seja, para melhorar sua imagem; NPD.1

⁸ Acompanhado mais recentemente por Owen 2018 sobre Donald Trump.

⁹ Ver ‘Note to all visitors to this site’ at <http://www.daedalustrust.com>.

¹⁰ Owen e Davidson 2009: 1398; simplificado em

<http://www.daedalustrust.com/about-hubris/>. Ver também Sadler-Smith 2019: 54–68. As abreviações indicam onde um determinado sintoma é compartilhado com um transtorno reconhecido no Manual Diagnóstico e Estatístico da American Psychiatric Association (quarta edição, 2000); TPA = Transtorno de Personalidade Antissocial; TPH = Transtorno de Personalidade Histriônica; NPD = Transtorno de Personalidade Narcisista.

3. Preocupação desproporcional com imagem e apresentação; NPD.3

4. Um modo messiânico de falar a respeito das atividades atuais e uma tendência ao enaltecimento; NPD.2

5. Uma identificação com a nação ou organização, na medida em que o indivíduo considera as suas perspectivas e interesses idênticos; (específica)

6. Tendência a falar em terceira pessoa ou usar o “nós” real; (específica)

7. Confiança excessiva no próprio julgamento do indivíduo e desprezo pelos conselhos ou críticas dos outros; NPD.9

8. Autoconfiança exagerada naquilo que podem alcançar pessoalmente, beirando um sentimento de onipotência; NPD.1 e 2 combinados

9. Uma crença de que, em vez de prestar contas ao tribunal mundano dos seus pares ou à opinião pública, o tribunal ao qual respondem é: a História ou Deus; NPD.3

10. Uma crença inabalável de que naquele tribunal serão inocentados; (específica)

11. Perda de contato com a realidade; frequentemente associada ao isolamento progressivo; APD 3 e 5

12. Inquietação, imprudência e impulsividade; (específica)

13. Uma tendência a permitir que a sua “visão ampla” acerca da retidão moral de um curso proposto prejudique a necessidade de considerar a praticidade, o custo ou os resultados; (exclusivo)

14. Incompetência arrogante, em que as coisas vão mal porque o excesso de autoconfiança levou o líder a não se preocupar com os detalhes básicos da política; HPD.5

Ao longo dos seus sete anos de existência, o Daedalus Trust trabalhou com o Grupo de Filosofia do Hospital Maudsley em Londres (uma instituição beneficente que promove o diálogo entre

psiquiatras e filósofos para o entendimento da doença mental), bem como com acadêmicos de estudos de administração, e em particular com a Surrey Business School. Os estudos de administração e corporativos, em particular, deram origem a uma nova corrente de investigação contemporânea sobre a húbriis, concentrada nos seus efeitos na liderança corporativa e seus administradores. As raízes dessa abordagem remontam a um artigo seminal de Richard Roll, da Management School da UCLA, intitulado *The hubris hypothesis of corporate takeovers*, publicado no Journal of Business Research em 1986.¹¹ Desde então, o número de artigos, capítulos e livros publicados sobre o tema mostrou uma tendência ascendente consistente. Uma série de estudos na década de 2010 viu a pesquisa sobre húbriis em administração e negócios florescer em uma síntese que combina trabalho teórico, estudos de caso e dados empíricos (quantitativos e qualitativos), incluindo contribuições significativas das ciências comportamentais e do cérebro, bem como outras novas áreas de pesquisa, como linguística computacional. Pesquisadores do campo da administração identificaram a húbriis como um fator significativo nas derrocadas de liderança e nos fracassos empresariais contemporâneos de gestão e empreendimentos, e procuraram oferecer sugestões acerca de como os seus efeitos destrutivos podem ser evitados. Tomando por base os conhecimentos da psicologia e da economia comportamental sobre fenômenos como o “efeito vencedor”,¹² o viés otimista¹³, a autoavaliação hipercentral,¹⁴ o

¹¹ Roll 1986. Cf. Kahneman 2011: 258; Sadler-Smith 2019: 71–3.

¹² Visto pela primeira vez em Landau 1951. Ver Robertson 2012 e cf. Sadler-Smith 2019: 42–4.

¹³ Sharot 2011; O'Sullivan 2015; cf. Kahneman 2011: 245–65, esp. p. 255:

A maioria de nós enxerga o mundo como mais benigno do que realmente é, os nossos próprios atributos como mais favoráveis do que realmente são e os objetivos que perseguimos como mais alcançáveis do que provavelmente serão. Também tendemos a exagerar a nossa capacidade de prever o futuro, o que promove um excesso de confiança otimista. No tocante às suas consequências para as decisões, o viés otimista pode muito bem ser o mais significativo dos vieses cognitivos.

¹⁴ Hiller e Hambrick 2005; Simsek, Heavy e Veiga 2010

autoaperfeiçoamento,¹⁵ o autoengrandecimento e a húbris epistêmica,¹⁶ a literatura de estudos de administração de empresas – conforme resumida e analisada num livro recente de Sadler-Smith (2019) – está começando a reunir uma grande quantidade de dados que ligam os traços de personalidade dos CEOs e dos líderes, os cursos dos seus negócios no mercado e a natureza e os resultados das suas decisões. Esses dados demonstram relações entre poder, sucessos anteriores, exortação, autoconfiança, tendência de subestimar o risco, práticas e decisões comerciais nocivas e resultados comerciais negativos não intencionais, que certamente não são triviais para o indivíduo em questão, para as organizações que eles lideram, ou mesmo indústrias e economias inteiras.

Essas identificações modernas do fenômeno da húbris suscitam duas questões: (a) que alegações estariam por trás delas e (b) como a húbris moderna se relaciona com o conceito antigo? Em primeiro lugar, é claro que, ao enumerar os sintomas e classificá-los entre exclusivos da síndrome de húbris ou partilhados com outras síndromes, como o transtorno de personalidade narcisista, o transtorno de personalidade histriônica ou o transtorno de personalidade antissocial, a abordagem de Owen-Davidson é calcada no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) da Associação Psiquiátrica Americana. Nesse sentido, está também vulnerável às críticas genéricas que o DSM sofre regularmente – por exemplo, de que não é produto da identificação por parte de entidades distintas, separadas e biologicamente fundamentadas, mas das formas como a prática profissional em contextos histórico-culturais específicos reificam e medicalizam padrões e processos complexos de comportamento social humano, obliterando o social e o político em favor do subjetivo e do pessoal.¹⁷

A abordagem dos estudos de administração se ampara nessa tendência, mas é mais multifatorial e de textura aberta, recorrendo a

¹⁵ Ver Sedikides e Gregg 2008.

¹⁶ Ver Eckhaus e Sheaffer 2018; Asad e Sadler-Smith 2020; Sadler-Smith e Cojuharenco 2021.

¹⁷ Ver e.g. Greenberg 2013 on *DSM* 5.

dados de uma série de fontes que podem ajudar a confirmar as suas hipóteses.¹⁸ Essa abordagem relaciona a húbris a uma série de preconceitos cognitivos e traços de personalidade comprovados de forma segura e, embora se valha de hipóteses relativas às bases para estes traços no corpo e no cérebro, a sua orientação principal é prática – sobre a observação de padrões de comportamento, suas causas e consequências e como eles acontecem nas narrativas dos processos corporativos, com vistas a se proteger contra os perigos de certos padrões cuja recorrência é empiricamente verificável. Na verdade, contudo, embora ambas as abordagens admitam que existem características do indivíduo marcado pela húbris que podem ser definidas e identificadas como típicas, nenhuma delas trata *apenas* da classificação de tipos de personalidade pretensamente distintos – tratam também de como estes tipos de personalidade se manifestam em ação e especialmente de como afetam a tomada de decisões em contextos sociais (políticos, institucionais) específicos. Apesar do seu foco em sintomas subjetivos e tendências comportamentais, a síndrome de húbris de Owen e Davidson – descrita como “um distúrbio da posse de poder” – é uma mudança de personalidade que ocorre em circunstâncias específicas. Existe uma interação entre personagem e situação, e o elemento contextual é de fato central para a definição de Owen e Davidson. A abordagem dos estudos de administração é, no mínimo, ainda mais aberta à ideia de que os traços característicos da húbris podem ser o produto de fatores sociais e culturais, e talvez também à sugestão de que a identificação da síndrome em si seja, ao menos em parte, uma questão do que assistimos e dos padrões que construímos para explicá-los.

A importância do contexto sugere algo de fundamental importância sobre a húbris, tanto na acepção antiga quanto na moderna. Sejam quais forem os fundamentos disposicionais, psicológicos e biológicos do fenômeno antigo ou moderno, nós (antigos e modernos) localizamos as nossas compreensões convencionais e discursivamente constituídas de tais estados em padrões mais amplos fundamentalmente narrativos. O modelo

¹⁸ Ver, e.g., a gama de abordagens examinadas em Sadler-Smith 2019.

operativo para a interpretação da húbris antiga ou moderna deveria ser, como no caso da emoção (antiga ou moderna), o do *roteiro*, uma narrativa prototípica ou conjunto de narrativas sobre como o fenômeno em questão é considerado como ocorrendo na prática e no contexto.¹⁹ Poder-se ia notar, por exemplo, que a húbris antiga não apenas possui o caráter prototípico, como de um roteiro, que Aristóteles (no Livro II da *Retórica*) atribui às emoções, como também é, nesse relato, uma escrita dentro de uma escrita, ou seja, um roteiro para uma forma de desprezo ou desrespeito (*oligōria*) que é uma das causas da raiva.

Se for melhor pensar tanto na húbris antiga quanto na moderna como roteiros que incluem disposições subjetivas como um fator, em vez de simplesmente como disposições subjetivas e nada mais, então esse já será um ponto de interseção entre elas. Um exemplo mais específico de interseção significativa está no modo como a húbris moderna está associada a várias formas de preconceitos cognitivos que incluem tendências assimétricas para privilegiar o eu em detrimento dos outros na ideação, avaliação e comportamento. Sadler-Smith, por exemplo (2019: 83), cita um estudo no qual 81% de uma amostra de 2.000 empreendedores de start-ups classificaram as suas chances de sucesso como 7 em 10, e nada menos que 33% as avaliaram em 10 em 10, apesar dos dados sugerirem que, no Reino Unido e nos Estados Unidos, menos de 50% das novas empresas sobrevivem por mais de cinco anos. Essa é uma tendência não apenas para o otimismo, mas também a respeito de até que ponto as nossas próprias qualidades, talentos e esforços são suficientes para determinar os resultados. Vieses dessa natureza são generalizados e amplamente comprovados. Formas mais gerais incluem o “efeito melhor que a média”;²⁰ o fenômeno (mencionado acima) de “autoaperfeiçoamento” – pensar de maneira mais positiva sobre si mesmo do que os critérios objetivos respaldariam (por exemplo, a tendência de nos considerarmos melhores que os outros ou melhores que média no tocante a uma série de qualidades); ou o ainda mais

¹⁹ Ver Cairns 2022: 7 e *passim* (mais referências em 7 n. 15).

²⁰ Ver Alicke e Govorun 2005.

geral Erro Fundamental de Atribuição (viés do Ator-Observador),²¹ segundo o qual tendemos a considerar o comportamento dos outros (especialmente as suas falhas) como deliberado, típico e expressivo do seu caráter integral, em contraposição às nossas próprias falhas, que tendemos a considerar como isoladas, atípicas e condicionadas pela situação, juntamente com o seu corolário, o chamado viés de autoconveniência, segundo o qual os nossos sucessos são obra nossa, enquanto os nossos fracassos são situacionais.

Um ponto importante aqui é que o próprio uso da húbri (especialmente em contextos antigos, mas também em contextos modernos) confirma a existência de tais vieses: a húbri antiga, em particular, é um rótulo que se aplica ao comportamento dos outros, não ao seu próprio.²² Não parece haver nenhum exemplo claro no grego antigo (clássico ou posterior) em que um indivíduo genuinamente, e com todas as letras, predica a húbri de si mesmo. Isso provavelmente também é verdade para a húbri moderna – nenhum dos casos nos “exemplos clássicos” constantes da literatura parece envolver uma pessoa que reconhece abertamente a sua própria húbri. Tanto no contexto moderno quanto no antigo, a húbri parece ser uma avaliação de um observador ou uma acusação de uma vítima. Essa é uma das razões pelas quais a procura pelo ponto de virada em que a autoconfiança positiva e justificável se torna excessiva – a identificação de critérios objetivamente verificáveis para uma condição considerada, fundamentalmente, como uma questão de psicologia individual e não de relacionalidade –, em parte da literatura moderna de estudos de administração, pode ser descabida. A húbri não é apenas um cenário narrativo; é uma narrativa sempre concentrada a partir de um determinado ponto de vista. É

²¹ Ver Jones e Harris 1967; Jones e Nisbett 1971; Ross 1977.

²² Os personagens num drama descrevem seu próprio comportamento de tal maneira que outros o interpretarão prontamente como húbri (por exemplo, Menelau no *Ajax* de Sófocles 1087-90, com o comentário do líder do coro em 1091-2) ou confessarão com remorso um comportamento que tenha sido ou possa ser considerado húbri por outros (por exemplo, Menandro, *Epitrepontes* 895-9, 908-22); mas ainda não encontrei exemplos de reconhecimentos como “Sou um a *hubristēs*” ou “estou agindo com húbri”.

basicamente um dado do roteiro narrado que a húbri em questão é de outra pessoa. É menos um rótulo objetivo para um conjunto específico e determinado de fatores do que a interpretação de alguém sobre as atitudes e o comportamento de outra pessoa.²³

Existem, naturalmente, algumas diferenças significativas entre a húbri²⁴ antiga e a moderna, mas também muitos pontos de interseção. Os principais deles são a sobrevalorização da própria importância, poderes e capacidades e um correspondente desrespeito pelas restrições impostas pelas demandas dos outros; uma tendência a minimizar o papel dos fatores externos, especialmente a sorte, no sucesso de uma pessoa; e uma tendência correlata de subestimar o risco com excesso de confiança. A tendência para minimizar tanto o risco quanto o papel da sorte no sucesso, por exemplo, é tratada de forma proeminente em algumas das declarações de Aristóteles na *Retórica*. Por exemplo, as discussões sobre medo e piedade em II.5 e II.8 consideram não apenas as disposições que dão origem a estas emoções, mas também aquelas que as inibem. Tanto o medo quanto a piedade exigem a sensação de que somos vulneráveis ao infortúnio (medo: 1382b29–30; piedade: 1385b16–17); as pessoas que acreditam que sua boa sorte atual as torna invulneráveis estão livres do medo (1382b33–1383a3) e da piedade (1385b19–21, 29–31), mas não da húbri. O medo requer a sensação de que alguém esteja em condição de potencialmente sofrer; aqueles que são (ou pensam que são) excepcionalmente afortunados não têm esse sentimento, mas são, ao contrário, *hubristai*, soberbos em relação aos outros e excessivamente confiantes, normalmente como resultado de riqueza, força, abundância de amigos ou poder (1382b33–1383a3). A piedade também exige um sentimento de vulnerabilidade própria (1385b17), daí resultando que aqueles que pensam ser excepcionalmente

²³ Este é um ponto que Aristóteles deixa claro, não só ao incorporar a sua descrição do roteiro da húbri na sua descrição mais ampla dos roteiros [*scripts*] da raiva, mas também ao estipular que a raiva é uma resposta não simplesmente ao menosprezo *tout court*, mas ao que a vítima interpreta como menosprezo (*Rh.* II.2, 1378a31).

²⁴ A ser explorado em detalhe em um próximo volume editado por mim, Nick Bouras e Eugene Sadler-Smith.

afortunados não demonstram piedade, mas se comportam com húbriis (*hubrizein*, 1385b21); estas são pessoas que pensam possuir todas as coisas boas e, portanto, que não estão em posição de sofrer nada desfavorável (1385b21-3). Estar nesta “condição de húbriis” (*diathesis*) é precisamente pensar que nada pode dar errado (1385b30-1). A *Política* também reconhece esta tendência (IV.11, 1295b6-11):

Quando alguém é extremamente bonito, forte, de origem nobre ou rico, ou os respectivos opostos, isto é, extremamente pobre, fraco ou desprovido de honra, tem dificuldade de seguir a razão; pois os primeiros tendem a se tornar excessivamente soberbos e vis, enquanto no segundo caso tem maior tendência para pequenos crimes e delinquência, e os seus atos de injustiça são, no primeiro caso, causados pela húbriis e, no segundo, pela vileza.

Na passagem, a húbriis surge de uma crença equivocada de que as qualidades que alguém possui por sorte ou acidente de nascimento devem ser tomadas como sinais de um valor superior. De maneira similar, em VII.15, 1334a25-8, somos informados de que a guerra obriga as pessoas a serem justas e a mostrarem *sōphrosunē*, enquanto a fruição da boa sorte e do ócio em tempos de paz as torna *hubristai*. Há, portanto, uma relação entre húbriis, o quão boas as coisas estejam para uma pessoa, e a probabilidade de essa pessoa pensar que assim permanecerá, constituindo um ponto direto de comparação entre a húbriis antiga e moderna.

Esta tendência a minimizar o papel da sorte e da fortuna, tanto nas concepções antigas como nas modernas, leva a uma subestimação complementar do risco, precisamente porque envolve uma sobrestimação da medida em que os indivíduos são capazes de prever e determinar os resultados de suas ações e o seu futuro. Esta tendência é central para as explicações administrativas da húbriis na literatura moderna, mas também é fundamental para muitas narrativas tradicionais de húbriis na literatura antiga. Um ótimo exemplo seria a apresentação da expedição de Xerxes contra a Grécia, tanto em Ésquilo como em Heródoto. Para o fantasma do pai de Xerxes, Dario,

nos *Persas* de Ésquilo, a húbris de Xerxes e dos seus seguidores culmina em atos de sacrilégio, saque de templos e desonra aos deuses (807-13); mas esses atos derivam de formas de excesso de confiança que Dario descreve como “pensamentos excessivamente jactanciosos” [*over-boastful*] (827-8) que excedem as limitações humanas de tal forma a despertarem a ira dos deuses (820; cf. 808). Sua punição servirá como uma advertência contra essa conduta para todos os seres humanos, “pois a húbris irrompe e brota [*exanthein*] e tem como fruto uma lavra de calamidade [*atē*], da qual colhe uma abundante safra de lágrimas”. Atentos a essa possibilidade, outros deveriam evitar a complacência e a ganância que destruíram os persas (824-6):

Observando que tais são as penalidades [*epitimia*] para atos como estes, lembre-se de Atenas e da Grécia: que ninguém desperdice grande prosperidade desprezando a sua fortuna atual e cobiçando mais.

Essas restrições são dirigidas às forças militares persas como um todo, mas Xerxes, na condição de líder da expedição, também está totalmente implicado (827-31):

Zeus é de fato um repressor de pensamentos soberbos [*phronēmata*], um examinador duro [*euthunos*]²⁵. Por isso, como ele não tem bom senso, instrua meu filho com conselhos bem fundamentados para parar de lesar os deuses com ousadia excessivamente jactante.

²⁵ O termo *euthunos* se refere à prática ateniense de auditar a conduta e a probidade dos magistrados no final do seu mandato (ver Fröhlich 2004). Ésquilo apresenta o universo moral cujas normas os persas violaram à luz das instituições democráticas atenienses. Uma das funções deste e de muitos mecanismos semelhantes na Atenas dos séculos V e IV era limitar o poder (e verificar o potencial de *hybris*) daqueles que exerciam funções proeminentes na vida cívica e política. As instituições democráticas atenienses em geral procuraram garantir que o poder fosse normalmente partilhado entre os indivíduos, que os mandatos fossem limitados e que existissem processos para promover a transparência e a responsabilização. Podemos notar que estruturas e instituições deste tipo reconhecem que as condições sociais e políticas contribuem para os aspectos situacionais e contextuais da húbris. Para uma visão geral destes e de outros aspectos da democracia clássica ateniense, ver Hansen 1991.

Essa explicação ecoa ao longo da peça, antes mesmo de ganhar forma explícita nas declarações do fantasma – outros personagens também enfatizam como os persas ignoraram a imprevisibilidade do favor divino e o papel dos deuses em toda prosperidade humana. O Mensageiro, por exemplo, explica a falha de Xerxes em suspeitar de um revés divinamente inspirado relativo à sua confiança (372-3), que a Rainha interpreta como uma tendência cega de acreditar que as coisas sempre irão bem (601-2) – o mesmo fenômeno que Dario descreve, em sua advertência sobre as consequências da húbri, como “desprezar a fortuna atual” (825).²⁶

Esse padrão também é reconhecido no relato de Heródoto sobre a expedição. As ambições de Xerxes se estendem à criação de um império persa abrangendo todas as terras sobre as quais brilha o sol, igualando o “céu de Zeus” em sua extensão (7.8γ1-2). Ele está confiante de que a sua boa sorte e a de sua nação só podem continuar – o deus está conduzindo o destino persa para o melhor, e os persas só precisam segui-lo (7.8α1). Seu tio, Artabanus, enxerga os perigos: ele observa que a confiança nem sempre precede o sucesso (7.10α), e dá bons motivos para cautela (7.10α-δ) na tendência dos grandes exércitos de serem vítimas de exércitos menores como consequência do ressentimento divino (*phthonos*) em relação aos humanos que pensam grande (7.10ε). Esse plano, ele acrescenta adiante, “aumenta a *hybris*” (7.16α2),²⁷ veredito que é endossado pelo estadista ateniense Temístocles após a derrota final da expedição, em 8.109.3:

²⁶ Cf. Darius em 725, 739-42, com o coro em 94-115, 158, 515-16, 921, a rainha em 161-4, 472-7, 724, o mensageiro em 345-7, 353-4, 362, 454-5, e Xerxes em pessoa em 909-12, 942-3.

²⁷ Quando Artabano reflete que as suas objeções iniciais ao projeto de Xerxes residiam no fato de este “aumentar a húbri”, ele está, sem dúvida, a comentando um plano que não levou em consideração os direitos dos gregos à sua independência, à sua autonomia, à sua capacidade militar ou qualquer outra coisa. Nesse sentido, a húbri da expedição persa desonra os gregos, cuja subjugação é o objetivo da expedição. Mas esse não é o cerne do argumento de Artabano, concebido como uma tentativa de dissuadir Xerxes. Seu argumento, em vez disso, enfatiza os riscos do exagero, os riscos envolvidos em assumir que não há risco, que o sucesso até ali seja um testemunho do mérito e que tal sucesso só pode continuar – uma forma de húbri que também pode ser qualificada como “pensar grande”.

A vitória grega não foi alcançada exclusivamente pelo esforço humano: ao contrário, os deuses e heróis se ressentiram (*phthonein*) do fato de um homem, um homem ímpio e devasso, que praticou atos grosseiros de sacrilégio, que efetivamente fustigou e subjugou o mar, governasse a Ásia e a Europa. Estes são casos clássicos de política e liderança marcadas pela húbris, como explorados em discussões recentes sobre o fenômeno na vida contemporânea: vê-se (a) o efeito do sucesso anterior; (b) falha em reconhecer o papel da sorte no sucesso; (c) ambições megalomaniacas e crenças irrealistas de que elas podem ser alcançadas;²⁸ (d) uma atitude imprudente em relação ao risco. Eles diferem apenas no ponto em que, nessas narrativas gregas convencionais, essas ilusões de controle e de boa fortuna perpétua ameaçam as fronteiras entre a *timē* (honra) humana e a divina, que os deuses não deixam de vigiar.

Há um fator adicional: ao minimizarem o papel do acaso e ao minimizarem o elemento de risco, aqueles indivíduos caracterizados pela húbris, quer antigos, quer modernos, também estão, de maneira implícita ou explícita, inflando os seus próprios papéis em seu sucesso. Eles atribuem seus sucessos atuais e anteriores a qualidades pessoais que acreditam que garantirão ainda mais sucesso no futuro, confundindo sorte com mérito. O fato de tal equívoco ser uma característica da ideologia denominada meritocracia, termo popularizado pela obra de Michael Young de 1958, *The Rise of the Meritocracy*, fazia parte do alerta que a sátira distópica de Young originalmente se destinava a disseminar. Mas esse alerta passou despercebido e a meritocracia se tornou, sem qualquer ironia, um grito de guerra tanto da esquerda quanto da direita, o objetivo declarado de Theresa May quando se tornou primeira-ministra em 2016, tal como tinha sido para Tony Blair antes e depois de sua eleição, e de Bill Clinton e Barack Obama nos Estados Unidos.²⁹ Nos

²⁸ Cf. caracterização de Alcibíades por Platão em Alc. 1, 105a-e, uma passagem que se baseia firmemente na representação de Xerxes e suas ambições por Heródoto, no Livro 7 de suas *Histórias*.

²⁹ Para Blair, Clinton, Obama e May, ver Sandel 2020: 70 (com recorrência frequente, esp. para Blair, Clinton e Obama, *passim*). Para o protesto do próprio

últimos anos, assistimos a uma enxurrada denúncias contra a meritocracia, desde artigos de comentadores como Kwame Anthony Appiah a monografias de James Bloodworth, Jo Littler, Daniel Markowits e outros, todos enfatizando que o pesadelo previsto por Young já se concretizou.³⁰ A questão contra a meritocracia é dupla: o argumento que se apresenta de forma mais intuitiva é o de que a meritocracia não alcança o que pretende alcançar – formas arraigadas de desigualdade garantem que alguns tenham muito mais e melhores oportunidades para desenvolver e demonstrar mérito do que outros; os mecanismos meritocráticos podem ser manipulados por aqueles que detêm riqueza e poder; o campo das oportunidades nunca é realmente nivelado; e assim por diante. O argumento mais relevante é o de que, mesmo que fosse possível alcançá-la, a meritocracia não seria desejável, seja por ser injusta, seja por causar divisão social. Na verdade, nesta linha de argumentação, a meritocracia é socialmente divisiva, porque é injusta: privilegia alguns cidadãos em detrimento de outros e enaltece certas competências e qualidades em detrimento de outras – não trata todos os membros da sociedade como livres e iguais, mas coloca os vencedores contra os perdedores de formas contrárias ao bem comum. Suas tendências são exclusivistas, elitistas e antidemocráticas. Tanto na sua forma teórica ideal quanto nas medidas práticas e imperfeitas que os governos e as sociedades tomaram para a efetivá-la, a meritocracia consolida e perpetua a injustiça e a desigualdade. A meritocracia é apenas uma de muitas ideologias execráveis que encontram razões essencialistas para a desigualdade extrema.

Young contra o uso do termo por Blair, ver ‘Down with meritocracy’, *The Guardian*, 29 junho 2001

(<https://www.theguardian.com/politics/2001/jun/29/comment>).

³⁰ O artigo de Appiah é ‘The myth of meritocracy: who really gets what they deserve?’, *The Guardian* 19 outubro 2018

(<https://www.theguardian.com/news/2018/oct/19/the-myth-of-meritocracy-who-really-gets-what-they-deserve>). Para longos estudos, consulte Bloodworth 2016; Menor 2018; Markowits 2019; Goodheart 2020; Major e Machin 2020; Sandel 2020; Todd 2021. Para uma interpretação mais caridosa da noção como um ideal não realizado, ver Mandler 2020, e para uma crítica da análise antimeritocrática e uma defesa do princípio e da prática da meritocracia, ver Wooldridge 2021.

A ascensão da ideologia meritocrática coincidiu com o aumento da desigualdade material que caracterizou em particular o Reino Unido e os Estados Unidos, desde a década de 1970 e com a financeirização e desindustrialização dessas economias no mesmo período. O mito de que a meritocracia prevalece coincidiu com um declínio acentuado na “mobilidade social” que a meritocracia pretensamente promove.³¹ Diversos críticos da meritocracia salientam que isso também trouxe um declínio no reconhecimento e no respeito pelas competências tradicionais das comunidades das classes trabalhadoras industriais.³² Mas Michael Sandel, em particular, descreveu isso em termos de húbris – como húbris meritocrática.³³ A húbris meritocrática generaliza os talentos e habilidades nos quais supostamente reside o mérito como aqueles que mais importam em uma sociedade. Implica, na melhor das hipóteses, indiferença e, na pior das hipóteses, desprezo por aqueles que não conseguem exibir as qualidades que a meritocracia considera meritórias.

A descrição de Sandel merece atenção especial porque é a única aplicação contemporânea da húbris que realmente dedica atenção suficiente aos aspectos de segunda pessoa, relacionais e sociopolíticos do conceito. Embora a abordagem político-psicológica da húbris, defendida por David Owen, e a abordagem dos estudos de administração (conforme resumida por Sadler-Smith), às vezes se refiram ao desprezo da húbris pelos outros e seus respectivos pontos de vista, eles raramente concedem à húbris moderna a mesma ênfase na segunda pessoa que é típica da húbris antiga – as suas versões de húbris não acomodam totalmente a observação (precisa) de Aristóteles de que a húbris antiga é uma forma de errar tanto nas demandas de honra dos outros quanto nas próprias.³⁴ Embora a

³¹ Ver Major e Machin 2020: 18–24, 27–53.

³² Ver Goodheart 2020 em particular.

³³ Ver Sandel 2020: 25, 30, 42, 44, 49, 89, 104, 120, 134, 144–5, 151, 177, 183. Cf. antes Young [1958] 1994: 97.

³⁴ Arist., Rh. 2.2, 1378b23–31. A diferença entre as concepções antigas e modernas a este respeito não é total: Owen e Davidson incluem o desprezo pelos conselhos dos outros como sintoma 7 da “síndrome de húbris” (Owen e Davidson 2009:

abordagem do Daedalus Trust à húbris tenha sido desenvolvida por um político e originalmente aplicada à liderança política, ela dá à húbris apenas um papel limitado na política. Sandel atribui-lhe um papel muito mais essencial, que reflete a importância da antiga húbris não só na política antiga, mas também nas antigas normas de interação social e na antiga ética popular e filosófica.

Sandel também tem razão ao ver a húbris meritocrática no contexto de uma economia da estima e de uma política de reconhecimento.³⁵ Citando Honneth, Durkheim e Hegel, pela perspectiva fundamental de que a busca pela justiça social é impulsionada pela luta por reconhecimento,³⁶ Sandel observa que

As preocupações econômicas não são apenas sobre dinheiro no bolso: elas também dizem respeito a como o papel de alguém na economia afeta a sua posição na sociedade ... eleitores da [classe trabalhadora] querem ... um grau maior de justiça contributiva – uma oportunidade para ganhar o reconhecimento social e a estima que acompanha a produção daquilo que os outros precisam e valorizam.³⁷

Ao referir-se, no mesmo ponto do seu argumento, ao reconhecimento da contribuição de todos os cidadãos para o bem comum, Sandel também se refere a Aristóteles.³⁸ Isto é perfeitamente apropriado, pois Aristóteles também foi (embora Sandel não o diga) um crítico da húbris meritocrática. Já vimos que, para ele, a húbris e a incapacidade de avaliar o papel da fortuna no sucesso andam de mãos dadas; mas, em linha com a sua definição geral de húbris, Aristóteles deixa claro que o excesso de confiança, a sensação de invulnerabilidade e a falta de humildade epistêmica que a húbris enseja também envolvem formas ilegítimas de desprezo pelas

1398); cf. Sadler-Smith 2019: 60–1 sobre o desprezo de Margaret Thatcher pelos colegas mais antigos.

³⁵ Economia da estima: ver Brennan e Pettit 2005; políticas de reconhecimento: ver sobretudo Honneth 1995; cf. Fraser e Honneth 2003.

³⁶ Sandel 2020: 208–11.

³⁷ Sandel 2020: 206.

³⁸ Sandel 2020: 209.

demandas dos outros, que são uma fonte importante de divisão sociopolítica. A húbris, que, como visto nas passagens de *Retórica* e *Política* citadas acima, é típica dos ricos, dos bem-nascidos, dos poderosos e dos belos, não apenas os leva a acreditar que merecem a estima e o reconhecimento que recebem graças a essas qualidades, envolve também suposições de que merecem estima em outros aspectos, bem como outras formas de vantagem; e isso os leva a um desprezo arrogante pelas demandas dos outros por reconhecimento.³⁹ Da mesma forma, de acordo com Aristóteles na *Retórica*, os ricos, pensando que a sua riqueza é uma medida do seu valor, acreditam ser dignos de outras coisas também, de um modo que é ao mesmo tempo arrogante e típico da húbris (II.16, 1390b32-1391a2):

Os caracteres que acompanham a riqueza são evidentes para todos verem. Os ricos são *hubristai* e arrogantes, sendo afetados pela aquisição de riqueza (pois estão tão dispostos a pensar que possuem todas as coisas boas; e a riqueza é uma espécie de padrão de valor de tudo o mais, que parece que tudo pode ser adquirido por meio dela).

“Em poucas palavras”, como diz Aristóteles, “o caráter que pertence à riqueza é o de um tolo sortudo” (1391a1, 13-14).

Do mesmo modo, existe uma forma falsa e equivocada de *megalopsuchia* (comumente traduzida como “magnanimidade”) que,

³⁹ Com a húbris de quem tem a sorte de ser bonito, forte, de origem nobre ou rico em *Pol.* 4.11, 1295b6–11 (citado acima), cf. a visão em *Rh.* 2.9, 1387a13-15 de que aqueles que possuem tais bens naturais (como nobreza de nascimento ou beleza) podem ser, em certo sentido, dignos de outros bens, como riqueza e poder. O contexto mais amplo de 2.9 pressupõe que existe alguma espécie de justiça ou adequação na obtenção de tais bens por esses indivíduos. Mas se assim for, a passagem da *Política* mostra que estas qualidades também podem embasar reivindicações injustas e típicas da húbris, hipótese em que pareceriam basear-se na confusão entre sorte e mérito. Cf. *Pol.* 3.12, 1282b27–30, contra o argumento de que a cor da pele, a altura ou qualquer outra vantagem semelhante poderia justificar uma parcela maior (*pleonexia*) dos direitos políticos. Um estudo de Andrea Fazio (Fazio 2021) sugere que as pessoas bonitas são menos dispostas a favorecer estratégias redistributivas do que a população em geral, porque estão sujeitas à ilusão de que as vantagens garantidas pela sua capacidade de atração física são suas por mérito.

ao contrário da verdadeira *megalopsuchia* (termo de Aristóteles para o comportamento, conduta e estilo de vida daqueles que são e se consideram dignos de grandes coisas), não se baseia na *aretē*, ou virtude, mas na sorte. Conforme ele escreve (*Ética a Nicômaco* IV.3, 1124a29-b6):

Aqueles que possuem tais bens [de fortuna, como poder e riqueza] também se tornam presunçosos e *hubistrai*. Porque sem virtude não é fácil suportar a boa sorte adequadamente; sendo incapazes de suportá-la e considerando-se superiores aos demais, eles os desprezam e agem de modo aleatório. Eles imitam o *megalopsuchos* sem serem realmente como ele, e fazem isso nos aspectos em que são capazes: não podem realizar as ações que ele realiza por virtude, então apenas menosprezam as outras pessoas. Pois o *megalopsuchos* têm justificativa para desmerecer outras pessoas – as suas estimativas estão corretas; mas a maioria o faz aleatoriamente.

As implicações políticas disso são apresentadas no quinto livro da *Política*, no qual a *stasis* (conflito civil entre diferentes facções num estado) é explicada em termos de noções conflitantes, parciais ou incompletas de igualdade ou justiça “baseada no valor” (*kat’ analogian, kat’ axian*, 5.1, 1301a25–33, 1301b35–9).⁴⁰ Embora os partidários da democracia (segundo Aristóteles) errem ao argumentar que sua condição de igualdade enquanto indivíduos nascidos livres lhes confira o direito à igualdade em todos os aspectos, os oligarcas cometem um erro adicional ao acreditarem que a sua superioridade em um sentido, nomeadamente a sua riqueza, lhes confere o direito à superioridade em outros sentidos. No que diz respeito aos ricos, este é o erro que os torna “tolos sortudos” na *Retórica*. Tal como na *Retórica*, os leva a buscar mais honras do que merecem e, em particular, à *hybris* (uma forma particular de buscar mais honras do que merecem). Os ricos têm mais em termos materiais, mas a sua parcela maior de prosperidade material os leva a também reivindicar uma parcela maior de *timē* – a sua *pleonexia* não é apenas material.

⁴⁰ Para um relato detalhado deste argumento de Aristóteles, com mais referências, consulte Cairns, Canevaro e Mantzouranis 2022.

A busca dos governantes por parcelas maiores de *timē* e *kerdos*, assim como sua *hybris*, provoca os excluídos a se envolverem em *stasis* (Política 5.2-3, 1302a38-b10):

Pois as pessoas são instigadas umas contra as outras por causa do lucro [*kerdos*] e da honra [*timē*], não para que possam adquiri-los para si, como foi dito antes, mas porque veem os outros – em alguns casos com justiça e em outros casos injustamente – reivindicando deles uma parcela maior [*pleonektountes*]. Outras causas são a *hybris*, o medo, o predomínio excessivo, o desprezo, o crescimento desproporcional do poder; e de maneira diferente o suborno do eleitorado, menosprezo, mesquinhez, dissimilaridade. Dessas, o poder detido pela *húbris* e pelo *kerdos*, e sua causalidade, são quase óbvios; pois quando os que estão no poder mostram *húbris* e *pleonexia*, as pessoas se envolvem em facções, tanto umas contra as outras como contra as constituições que oferecem a oportunidade de fazê-lo; e a *pleonexia* por vezes surge do privado e por vezes do comunitário.

Embora aqui a *pleonexia* e a *húbris* estejam concentradas do ponto de vista dos excluídos, pode haver um elemento de legitimidade nessa avaliação, na medida em que muitos têm direito a reconhecimento, ainda que, na opinião de Aristóteles, isso não seja plenamente justificado – uma constituição estável acomodará reivindicações igualitárias baseadas na liberdade, embora deva também, ainda na opinião de Aristóteles, acomodar reivindicações por maiores participações com base em noções diferenciais de valor.⁴¹

Aristóteles entende que todas as noções de justiça e igualdade são, ao menos em algum sentido, noções de justiça e igualdade *kat'axian* (mesmo a noção de democracia, que pode ser vista como uma forma de igualdade aritmética, é baseada na *axia*, ainda que apenas numa perspectiva democrática). Mas *axia* não é mérito.⁴² Embora seja muitas vezes traduzida por “valor” ou “merecimento”,

⁴¹ Ver *Pol.* 5.1, 1301a35–9, 1302a2–8. Cf. 3.9-13 em geral.

⁴² Cf. e contraste Schofield 1996: 849–50.

mesmo nesses sentidos o seu significado é mais amplo e diferente da noção contemporânea de *merit* em língua inglesa. O principal objetivo dessa noção no discurso contemporâneo é designar formas de habilidade, talento e indústria que distingam os indivíduos para maior influência, recompensa e status. Mérito é uma questão de realização.⁴³ Precisamos apenas contrastar a noção democrática de *axia*, uma de reivindicações igualitárias baseadas na liberdade igualitária: isto distingue o livre do não livre, mas não se trata de mérito, no sentido de possuir talentos, pô-los em prática e esperar recompensa. A partir disso, tão somente, vemos que *axia*, para Aristóteles, não está ligada a nenhuma alegação específica ou a qualquer conteúdo específico; é o nome daquilo que está implicado quando as pessoas acreditam que as suas reivindicações estão fundadas em alguma noção de valor. A *axia* é fundamental para a política de reconhecimento.

Dito isso, junto com as concepções democráticas de justiça *kat' axian* baseadas no nascimento livre e em concepções oligárquicas baseadas na riqueza, Aristóteles também considera concepções aristocráticas baseadas na virtude (*aretē*)⁴⁴, e não há dúvida de que para ele a *aretē* é o critério supremo de *axia*.⁴⁵ Nesse caso, tem-se uma reivindicação baseada em algo como o mérito, e aqueles que possuem as qualidades relevantes são reconhecidos como tendo melhores reivindicações à cidadania, liderança e direitos políticos.⁴⁶

⁴³ Assim, o mérito, como costuma ser entendido, difere tanto de “ser *axios*” em grego quanto de “merecer” ou “digno” em inglês, na medida em que se pode ser *axios*/merecedor tanto de resultados negativos quanto de resultados positivos, enquanto mérito (como substantivo) normalmente justifica apenas resultados positivos. Mas embora digamos “ela foi nomeada por mérito” e tendemos a não dizer “ela foi demitida (ou rebaixada) por mérito”, faz todo o sentido dizer “sua demissão foi merecida”. Em outras línguas europeias, a distinção entre “mérito” e “merecimento” é ainda mais elusiva, e o mérito que associamos em inglês a talento, esforço e recompensa é apenas uma variedade de merecimento.

⁴⁴ Ver EN 5.3, 1131a25-29, Pol. 3.5, 1278a19-20, 3.9-13 *passim*.

⁴⁵ Ver EN 4.3 on *megalopsuchia*, esp. 1123b26-30, 1124a25-9.

⁴⁶ Pol. 3.9, 1280b29-1281a8, 3.11-12, 1283a19-26, 3.13, 1284a1-3, 5.1, 1301a39-1301b1. Ver também Pol. 7-8 *passim* sobre a implicação mútua entre a virtude individual e a melhor forma ou forma ideal de Estado e os mecanismos necessários para promover a excelência e o florescimento tanto do indivíduo como do Estado.

No entanto, a aplicação desse princípio, no entendimento de Aristóteles, não daria origem à arrogância meritocrática, primeiro porque (ao considerar as reivindicações de inclusão e liderança em constituições reais e funcionais) Aristóteles deixa claro que as reivindicações de *aretē* não podem ser usadas para silenciar outras reivindicações legítimas,⁴⁷ em segundo lugar porque, numa constituição real ou numa constituição ideal, o governo ou a predominância dos virtuosos implicaria que a constituição incorporasse a preocupação fundamental com a justiça (que exige respeitar os direitos dos outros tanto aos bens materiais quanto aos bens imateriais, como segurança e estima) e com o bem comum, que integram a *aretē* aristotélica. A virtude aristotélica requer ação com vistas ao nobre (*kalon*), em vez de ação no estrito interesse próprio ou de sua classe. Apesar da orientação meritocrática da ética e da política aristotélicas, um Estado de vertente meritocrática de tipo aristotélico não perderia de vista o bem comum. De toda maneira, Aristóteles está claramente consciente de que tal Estado continua a ser um ideal não realizado e talvez irrealizável; e ele vê claramente os perigos que surgem quando os Estados reais elevam um critério de valor acima de todos os outros. Em particular, a *stasis*, conforme discutido em *Política* V, é o resultado quando uma parcela da comunidade passa a sentir que as suas reivindicações de reconhecimento estão sendo desprezadas.

A húbris antiga e a moderna não apenas partilham um núcleo conceitual sólido, mas a sua comparação pode ser produtiva para nos fazer refletir sobre a nossa profissão como classicistas e a nossa situação atual como cidadãos de sociedades cada vez mais polarizadas e desiguais. Não podemos afirmar que os Estudos Clássicos nos tornam inevitavelmente pessoas mais reflexivas, autocríticas ou de mente aberta; mas podem fazê-lo. Embora haja muito no tema da nossa disciplina que tenha sido originalmente usado (e ainda o é) para perpetuar formas deploráveis de desigualdade, há

⁴⁷ Ver *Pol.* 3.9–13 *passim*, esp. 3.9, 1281a9–10, 28–32, 3.12–13, 1283a14–1384a2. Se os bons forem simplesmente colocados “no comando de tudo”, como Aristóteles afirma em 3.10, então todos os outros serão desonrados (1281a28–32).

também muita coisa que pode nos ajudar a questionar e a contestar as políticas de desigualdade e exclusão. Provavelmente, o tema dominante nas críticas contemporâneas à meritocracia – por exemplo, nos livros de Sandel e Markovits – seja o papel da educação, especialmente do ensino superior, e em particular das formas de ensino superior altamente mercantilizadas, no desenvolvimento do elitismo meritocrático. Aqueles de nós que ensinamos em universidades, e especialmente aqueles que ensinam Estudos Clássicos nas universidades do Reino Unido e dos Estados Unidos, normalmente são cúmplices no fornecimento das credenciais da meritocracia a uma elite que está cada vez mais divorciada do resto da sociedade. Os males da húbris meritocrática dependem não apenas da psicologia individual, mas das condições sociais e políticas, condições que nós, como acadêmicos, como classicistas, ajudamos a criar. Estudar Clássicos é um ato político num contexto político. A sua prática, na maior parte do mundo desenvolvido, é tipicamente orientada para o desempenho e valorização de formas de capital social e cultural das quais a maioria das pessoas está excluída. Na Escócia, a educação em disciplinas clássicas é agora cada vez mais rara no setor estatal e, portanto, inacessível aos 96% da população que frequenta escolas públicas integrais. Na minha própria universidade, a maior e mais bem avaliada internacionalmente da Escócia, os estudantes de escolas privadas ocupam 40% das vagas globais e uma percentagem muito maior do que essa nos Estudos Clássicos, apesar de os estudantes com formação privada representarem apenas 7% da população do Reino Unido e 4% da população escocesa. Os ensinos privados secundário e superior de elite estão entre as principais formas pelas quais as desigualdades existentes são empregadas para garantir as credenciais meritocráticas que, por sua vez, justificarão e consolidarão essas desigualdades. As discrepâncias entre vencedores e perdedores que essas tendências promovem são essencialmente aspectos da política de reconhecimento. Os Estudos Clássicos tradicionais podem promover variedades de antiquarismo cujos praticantes dedicam a maior parte de suas vidas profissionais a coisas que importam apenas para outros classicistas. Em contrapartida, as questões discutidas neste artigo

estão entre as muitas sobre as quais as teorias e conceitos contemporâneos podem ser postos em um diálogo genuíno e produtivo com teorias e conceitos antigos, e sobre as quais o estudo de abordagens antigas e modernas pode ter implicações fundamentais para a nossa prática, não apenas como acadêmicos, mas também como cidadãos. Precisamos nos envolver com outras disciplinas e enfrentar o contexto político de nossos esforços acadêmicos. Não podemos e não devemos tentar compreender o mundo antigo no vácuo.

Bibliografia

ALICKE, M.D., and GOVORUN, O. 2005. 'The better-than-average effect', in M. D. Alicke, D. A. Dunning, and J. I. Krueger (eds.), *The Self in Social Judgment*. New York: Psychology Press, 85–106.

ASAD, S. and SADLER-SMITH, E. 2020. 'Differentiating leader hubris and narcissism on the basis of power', *Leadership* 16.1: 39–61.

BLOODWORTH, J. 2016. *The Myth of Meritocracy: Why Working-Class Kids Still Get Working-Class Jobs*. London: Biteback.

BRENNAN, G. and PETTIT, P. 2005. *The Economy of Esteem*. Oxford University Press.

CAIRNS, D.L. 2022. 'Introduction A: emotions through time?' in D. Cairns, M. Hinterberger, A. Pizzone, and M. Zaccarini (eds.), *Emotions through Time: From Antiquity to Byzantium*. Tübingen: Mohr Siebeck, 3–33

CAIRNS, D., CANEVARO, M. AND MANTZOURANIS, K. 2022. 'Recognition and redistribution in Aristotle's account of *stasis*', *Polis* 39.1: 1–34.

ECKHAUS, E. and SHEAFFER, Z. 2018. 'Managerial hubris detection: the case of Enron', *Risk Management* 20.4: 304–25.

FAZIO, A. 2021. 'Attractiveness and preferences for redistribution'. SSRN: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3747048>.

FRASER, N. and HONNETH, A. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London and New York: Verso.

FRÖHLICH, P. 2004. *Les cités grecques et le contrôle des magistrats (IVe-Ier siècle avant J.-C.)*. Geneva and Paris: Droz.

GOODHEART, D. 2020. *Head, Hand, Heart: The Struggle for Dignity and Status in the 21st Century*. London: Allen Lane.

GREENBERG, G. 2013. *The Book of Woe: The DSM and the Unmaking of Psychiatry*. New York: Blue Rider Press.

HANSEN, M. H. 1991. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Oxford: Blackwell.

HILLER, N.J. and HAMBRICK, D.C. 2005. 'Conceptualizing executive hubris: the role of (hyper) core self-evaluations in strategic decision-making', *Strategic Management Journal* 26: 297–319.

HONNETH, A. 1995. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Transl. by J. Anderson. Cambridge: Polity Press.

JONES, E.E. and HARRIS, V.A. (1967). 'The attribution of attitudes', *Journal of Experimental Social Psychology* 3. 1-24.

JONES E.E. and NISBETT R.E. (1971). 'The actor and the observer: divergent perceptions of the causes of behavior', in E.E. Jones, D.E. Kanouse, H.H. Kelley, R.E. Nisbett, S. Valins, and B. Weiner (eds), *Attribution Perceiving the Causes of Behaviour*, Morristown, NJ General Learning Press, 79–94.

KAHNEMAN, D. 2011. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Strauss, and Giroux.

LANDAU, H. G. 1951. 'On dominance relations and the structure of animal societies II: some effects of possible social factors', *Bulletin of Mathematical Biophysics* 13: 245–62.

LITTLER, J. 2018. *Against Meritocracy: Culture, Power and Myths of Mobility*. London: Routledge.

MAJOR, L. E. and MACHIN, S. 2020. *Social Mobility: And its Enemies*. Harmondsworth: Pelican.

MANDLER, P. 2020. *The Crisis of the Meritocracy: Britain's Transition to Mass Education since the Second World War*. Oxford University Press.

MARKOVITS, D. 2019. *The Meritocracy Trap*. London: Allen Lane.

O'SULLIVAN, O.P. 2015. 'The neural basis of always looking on the bright side', *Dialogues in Philosophy, Mental and Neuro Sciences* 8.1: 11–15.

OWEN, D. 2007. *The Hubris Syndrome: Bush, Blair and the Intoxication of Power* London: Politico.

OWEN D. 2008. 'Hubris syndrome', *Clinical Medicine Journal* 8.4: 428-32

OWEN, D. 2018. *Hubris: The Road to Donald Trump*. London: Methuen.

OWEN, D. and DAVIDSON, J. 2009. 'Hubris syndrome: an acquired personality disorder? A study of US Presidents and UK Prime Ministers over the last 100 years', *Brain* 132: 1396–1406

ROBERTSON, I.H. 2012. *The Winner Effect: The Neuroscience of Success and Failure*. London: Macmillan.

ROLL, R. 1986, 'The hubris hypothesis of corporate takeovers', *Journal of Business* 59.2, 197–216.

ROSS, L. (1977). 'The intuitive psychologist and his shortcomings: Distortions in the attribution process' in L. Berkowitz (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* 10. New York: Academic Press, 173–220.

SADLER-SMITH, E. 2019. *Hubristic Leadership*. London: SAGE.

SADLER-SMITH, E. and COJUHARENCO, I. 2021. 'Business schools and hubris: Cause or cure?' *Academy of Management Learning & Education* 20.2: 270–89.

SANDEL, M. 2020. *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* New York: Farrar, Strauss, and Giroux.

SCHOFIELD, M. 1996. 'Sharing in the constitution', *Review of Metaphysics* 49, 831-58.

SEDIKIDES, C. and GREGG, A.P. 2008. 'Self-enhancement: food for thought', *Perspectives on Psychological Science* 3.2: 102–16.

SHAROT, T. 2011. 'The optimism bias', *Current Biology* 21.23: R941–R945.

SIMSEK, Z. HEAVEY, C. AND VEIGA, J.J.F. 2010. 'The impact of CEO core self-evaluation on the firm's entrepreneurial orientation', *Strategic Management Journal*, 31.1: 110–19.

TODD, S. 2021. *Snakes and Ladders: The Great British Social Mobility Myth*. London: Chatto and Windus.

WOOLDRIDGE, A. 2021. *The Aristocracy of Talent: How Meritocracy Made the Modern World*. London: Allen Lane.

YOUNG, M. [1958] 1994. *The Rise of the Meritocracy*. London: Routledge.

Submetido em 18/01/2023 e aprovado para publicação em 15/02/2024



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.

Gostaria de enviar um artigo para a Revista *Archai*? Acesse <http://www.scielo.br/archai> e conheça nossas *Diretrizes para Autores*.
