



A filosofia chinesa e o sistema de crédito social chinês

Chinese philosophy and the Chinese social credit system

Eduardo Vichi Antunes¹
vichiantunes@hotmail.com

Resumo: O sistema de crédito social chinês (SCS) se tornou nos últimos anos fonte de análise, preocupação e, em grande parte, visões equivocadas e exageros a respeito do que ocorre em um país tão distante e de cultura tão distinta do denominado “mundo ocidental”. Para evitar ampliar as confusões que já existem em quantidade suficiente a respeito deste tema, este artigo se propõe a uma tarefa relativamente simples, ainda que de grande importância: entender em vias gerais como algumas correntes da filosofia chinesa podem ser empregadas para interpretar a existência e o funcionamento do SCS a fim de evitar o erro de tentar enxergar temáticas relacionadas a outros povos pelo viés da democracia liberal. Para cumprir este objetivo, três serão as correntes escolhidas: legalismo, moísmo e confucionismo. Analisaremos alguns dos principais autores destas (Han Fei, 2003; Mozi, 2013; Mêncio, 2008; Zhu Xi, 2019; e outros) buscando elencar noções caras a cada uma delas que possam dialogar com a iniciativa do crédito social, seja em concordância ou como forma de crítica. Esta análise comparativa almeja assim estabelecer as inspirações do sistema e os desafios que este poderá ter pela frente.

Palavras-chave: sistema de crédito social, filosofia chinesa, confucionismo, moísmo, legalismo

Abstract: The Chinese social credit system (SCS) has become in recent years a source of analysis, concern and, mostly, misguided views and excesses concerning what is happening in a country so far away and culturally distinct from the so-called “western world”. To avoid increasing confusion already existent in sufficient quantity regarding this subject, this article intends to accomplish a rather simple, albeit of vital importance, task: to generally understand how some Chinese philosophical currents can be employed to interpret the existence and functioning of SCS to avoid the error of trying to observe topics related to other peoples through the bias of liberal democracy. To accomplish this goal, three will be the chosen currents: Legalism, Mohism and Confucianism. We will analyze some of the main authors of these (Han Fei, 2003; Mozi, 2013; Mencius, 2008; Zhu Xi, 2019; and others) seeking to list key notions to each of them that can dialogue with the social credit

1 Doutorando em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Unicamp.

initiative, either in agreement or as a form of criticism. This comparative analysis thus aims to establish the inspirations of the system and the challenges it may face ahead.

Keywords: social credit system, Chinese philosophy, confucianism, mohism, legalism

Introdução

O Sistema de Crédito Social chinês (SCS) costuma ser retratado pelos veículos de comunicação de massa ocidentais como uma espécie de infraestrutura de vigilância que permitiria ao aparato estatal do Partido Comunista Chinês controlar cada aspecto da vida da população por meio de um ranqueamento geral com base em dados financeiros, vida online dos indivíduos e registros governamentais no qual atividades vistas como positivas – de acordo com a visão estatal – receberiam pontos e gerariam benefícios materiais para os detentores de bons históricos, e atividades negativas subtrairiam pontos de modo que os possuidores de um baixo crédito social seriam alienados de várias instâncias da vida social: não conseguiriam os melhores empregos, não poderiam matricular seus filhos nas melhores escolas, não teriam acesso aos melhores meios de transporte etc.

Análises pouco rigorosas deste assunto nos fazem crer na existência de apenas um SCS e que este já se encontraria em operação. Existem, contudo, vários sistemas de crédito, os quais se encontram atualmente associados a áreas específicas, sendo alguns deles públicos, empregados no âmbito municipal e de efeito localizado, visando punir atividades tidas como socialmente indesejadas, e outros de cunho comercial sendo conduzidos por empresas privadas nos moldes de programas de fidelidade e avaliação de crédito (HORSLEY, 2018; YANG, 2022). Um erro de compreensão por parte do ocidente quanto à expressão “社会信用” (“crédito social”, leia-se *shèhuì xìnyòng*) contribuiu para que se compreendesse o termo como denotando um ranqueamento social, quando na maioria das vezes o foco reside na concessão de crédito e em quem está apto a recebê-lo (HORSLEY, 2018). É evidente, no entanto, que ambos os sentidos do termo não se encontram tão distantes assim um do outro, dado que a capacidade de obter crédito em qualquer sociedade indica, em teoria, um melhor posicionamento social, ainda que não necessariamente sob o formato de um ranking explícito. O tema em questão torna-se vago e de difícil compreensão justamente por misturar os dois universos: a preocupação em coibir transgressões de pessoas jurídicas e aprimorar o ambiente econômico e a preocupação em punir condutas individuais socialmente indesejadas de um ponto de vista moral.

Seguindo o mesmo raciocínio, não há garantias de que cada vez mais empresas, ou mesmo o Estado eventualmente, não possam desenvolver algum tipo de sistema de pontuação que separe os “confiáveis” dos “não confiáveis” (失信, leia-se *shīxìn*,

literalmente os que “perderam a confiança”). O crédito social aparece desta forma, por exemplo, como um peculiar fator diferenciador até mesmo em aplicativos de namoro a exemplo do Baihe (百合), pois uma boa pontuação pode indicar, dentre outras coisas, tanto solvência no passado quanto a capacidade de arcar com os compromissos financeiros no futuro, em especial quando se pretende firmar uma união estável e formar uma família (HATTON, 2015).

Todavia, apesar de já se encontrar relativamente difundido em meio à sociedade chinesa, na atualidade, como previamente mencionado, não existe nada semelhante a um SCS unificado e onipresente, ainda que um documento do Conselho de Estado de 2014 intitulado *Esboço do Plano de Construção do Sistema de Crédito Social (2014-2020)* (tradução minha) apontasse o ano de 2020 como data limite para o estabelecimento de um plano de ação visando implementar um sistema nacional. No momento não há informações de que tal meta tenha sido cumprida e um esboço de lei de novembro de 2022, intitulada Estabelecimento do Sistema de Crédito Social, não esclarece muito. O que realmente tem havido são testes localizados em cidades como Pequim, Xangai, Shenzhen e outras menores. Entretanto, é importante salientar que ao contrário do que se pensa, o foco governamental até agora incide mais sobre empresas do que sobre pessoas, uma vez que o objetivo central do Estado é coibir más práticas no âmbito do mercado, como fraudes e falsificações, crimes que ainda assolam o cenário chinês (CONSELHO DE ESTADO, 2014; HORSLEY, 2018; YANG, 2022). Da mesma forma, a inclusão de uma empresa ou pessoa em uma lista negativa só se dá após o devido processo legal e o trânsito em julgado, ou se aqueles que estiverem sendo processados faltarem em comparecer à corte. Logo, em teoria, não se trata de uma prática arbitrária, ainda que, como aponta Daum (2017 e 2018), as cortes chinesas sejam alvo de desconfiança e a retirada de um nome de tal lista, mesmo quando a instituição ou pessoa já se redimiou, ou mesmo compareceu ao julgamento, pode não ser algo tão fácil de ocorrer. Na verdade, a própria inclusão em listas negativas só foi descoberta em alguns casos quando os “contemplados” se viram impossibilitados de comprarem passagens de avião, o que obviamente prejudica a intenção original da adequação mais rápida possível das condutas a um padrão desejado (CHINA LAW TRANSLATE, 2017).

Uma das iniciativas governamentais que atraiu muita atenção no que concerne aos SCS diz respeito ao caso do Banco Popular da China (BPC), que visando aumentar sua cobertura de crédito ao consumo autorizou em 2015 oito companhias privadas a tentarem obter uma licença permanente que lhes permitiria agir no mercado como agências capazes de captarem empresas e cidadãos aptos a entrarem no sistema. Ao final de um período de testes a Comissão de Desenvolvimento Nacional e Reforma, contudo, negou as licenças para todas com base em sua não eficiência ou no conflito de interesses nas quais incorreriam – como foi justamente o caso da Sesame Credit, pertencente ao grupo Alibaba – pela sua atuação em causa

própria via programas de fidelidade mais do que como empresas de avaliação de crédito *de facto*. Apenas em 2018 o BPC viria a licenciar um “sistema de crédito pessoal” junto à Baihang Credit, uma empresa formada em conjunto pelas oito empresas supramencionadas e pelo Estado, que figura como acionista majoritário por meio da NIFA (National Internet Finance Association of China), associação que regula o setor financeiro digital chinês (HORSLEY, 2018; KOSTKA, 2019).

Como afirma o *Esboço do Plano de Construção do Sistema de Crédito Social (2014–2020)*, o principal objetivo almejado pelo Estado é o de construir um ambiente no qual vigore a integridade e uma cultura de boa-fé para que o país continue a aperfeiçoar a sua relação com a economia de mercado. Vejamos:

A economia de mercado moderna é uma economia de crédito, estabelecer e aperfeiçoar o sistema de crédito social constitui uma medida importante para retificar e padronizar a ordem econômica mercantil, aprimorar o ambiente de crédito no mercado, reduzir custos de transação e prevenir riscos econômicos, e é uma exigência urgente para reduzir a intervenção administrativa governamental na economia e aprimorar o sistema de economia de mercado socialista (CONSELHO DE ESTADO, 2014, p. 2, tradução minha).

Contudo, a relação pretendida deste sistema com a sociedade não se limita apenas à questão econômica, ainda que esta constitua de fato uma das razões principais. O entendimento em prol da “honestidade e confiança como comportamento consciente de toda a população” (CONSELHO DE ESTADO, 2014, p. 3) não se separa das questões econômicas. Como dito no China Law Translation (2017), um projeto de tradução das leis chinesas para a língua inglesa a fim de melhor compreender o que se passa no país asiático, há um “entendimento amplo acerca da questão do crédito” na China:

O sistema de crédito social é feito para abranger algo além da capacidade de alguém pagar os seus empréstimos. Trata-se de um julgamento do caráter moral – da capacidade de se cumprir promessas e honrar compromissos legais (CHINA LAW TRANSLATION, 2017, tradução minha).

O mesmo ainda afirma:

(...) o coração do sistema é menos sobre conceder uma ‘pontuação’ do que criar um arquivo digital sobre o desempenho de uma entidade no que concerne ao cumprimento de suas obrigações. Os sistemas provavelmente se parecem mais com uma ficha criminal do que com um ranking de crédito (CHINA LAW TRANSLATION, 2017, tradução minha).

É interessante notar, portanto, que cada passo da estratégia chinesa para lidar com a modernidade se dê sempre em relação à sua tradição, focada no estabelecimento e aperfeiçoamento constante das inter-relações. Assim como

ocorre nas sociedades ocidentais, a sociedade chinesa também passa por fases marcadas por dogmatismos e ossificações que resultam em injustiças, sendo este um risco real a rondar a iniciativa do crédito social, seja pela não transparência dos algoritmos, seja pela falta de contextualização ao julgar determinada atitude. Outra preocupação válida sobre este tema é a proteção dos dados, uma vez que, se a ideia de um sistema unificado for concretizada e a importância do crédito social fizer deste um elemento central da sociabilidade chinesa, o interesse em driblá-lo e ou hackeá-lo visando se apossar de informações sensíveis, como destaca Ahmed (2017), aumentará consideravelmente, fazendo com que as empresas e o Estado tenham que se responsabilizar pelos dados coletados e possam garantir uma infraestrutura eficiente de proteção das informações.

No *Esboço* lê-se a seguinte passagem:

(...) a educação da integridade corre por meio de todo o processo de construção da moralidade cívica e da criação de uma civilização espiritual. Promoveremos a construção da moralidade cívica, fortaleceremos a educação da moralidade social, da ética profissional, das virtudes familiares e do caráter moral pessoal, transmitiremos as virtudes tradicionais da China, carregaremos adiante o novo estilo dos tempos e formaremos um bom modelo em toda a sociedade baseado no lema “orgulho da honestidade e confiança e vergonha de ver a ingratidão” (CONSELHO DE ESTADO, 2014, pp. 13-14, tradução minha).

Para sobre a iniciativa do crédito social a dúvida central sobre se ele próprio cumprirá ou não as promessas que norteiam a sua criação. Não é a intenção deste artigo se aprofundar em discussões sobre o chamado “capitalismo de vigilância”, mas algumas ressalvas se fazem necessárias neste ponto: a China não é um caso isolado de emprego de tecnologias de vigilância e de potencial controle de sua população e nem, muito menos, um mau exemplo a influenciar negativamente os países ocidentais em matéria de direitos humanos, uma vez que o próprio ocidente está repleto de experiências autoritárias autóctones, sendo desnecessário que aprendesse com outras culturas métodos de cerceamento de liberdades individuais.

Contudo, como nos informa Yang (2022), os exemplares de SCS atualmente em funcionamento não contam com uma tecnologia tão avançada a exemplo de um algoritmo onipotente. Pelo contrário, na iniciativa de crédito social levada a cabo na cidade de Rongcheng, a fiscalização era feita à caneta por funcionários públicos que andavam pelas ruas anotando os bons e os maus feitos dos cidadãos. Isso nos leva a ponderar que o Estado chinês não tem como objetivo principal, até onde se saiba, a criação de um sistema centralizado que perscrute a vida de todos os chineses.

Ao invés do “capitalismo de vigilância”, portanto, será a própria filosofia chinesa a cumprir o papel central de fornecer elementos para interpretar o SCS, analisar as suas limitações e demarcar seus limites, como veremos mais adiante.

Antes, contudo, precisamos compreender alguns aspectos de como os chineses enxergam a existência do crédito social.

A opinião pública chinesa

Em um artigo de 2019 intitulado *China's social credit systems and public opinion: Explaining high levels of approval* [Os sistemas de crédito social da China e a opinião pública: explicando os altos níveis de aprovação], a sinóloga Genia Kostka logrou delimitar o público que apoia a iniciativa do crédito social na China por meio da realização de um questionário virtual cuja amostra de respostas válidas, ou seja, passíveis de análise por se tratarem de respostas completas e não contraditórias, ultrapassou a casa das 2200 pessoas. As conclusões do artigo são interessantes, em primeiro lugar por revelar que o perfil dos apoiadores condiz com pessoas mais velhas do sexo masculino pertencentes às camadas mais ricas e bem-educadas do país. Ao contrário, mulheres jovens das classes menos favorecidas e moradoras do meio rural constituem a intersecção dos grupos que menos confiam nas iniciativas de crédito social (KOSTKA, 2019, pp. 1579-80).

Em segundo lugar, como apontado pelo estudo, as preocupações que os chineses relacionam com a existência de um sistema de ranqueamento social não são aquelas que, à primeira vista, associaríamos com qualquer iniciativa parecida que fosse implantada no assim denominado “mundo ocidental”. Se a hipótese antes da análise dos resultados era a de que os chineses se preocupariam com questões relativas à liberdade e à perda da privacidade, o que os dados revelaram foi o contrário: os cidadãos percebem a iniciativa do SCS

(...) não como um instrumento de vigilância, mas como um instrumento para melhorar a qualidade de vida e para fechar as lacunas institucionais e regulatórias, conduzindo a um comportamento mais honesto e de cumprimento da lei no seio da sociedade (KOSTKA, 2019, p. 1588).

O aspecto que deve ser ressaltado sobre este ponto é a noção dos chineses de que o aparato estatal não precisaria dos SCS para adquirir informações sobre os cidadãos, visto que estas já estariam à disposição do Estado de outras maneiras muito mais difundidas, por exemplo, como citado por um dos entrevistados, ao matricular os filhos na escola primária, momento no qual deve-se obrigatoriamente informar os dados familiares para que se efetue o procedimento (KOSTKA, 2019, p. 1588).

Outro ponto a ser destacado é o *locus* da confiança depositada pelos entrevistados no caso ainda hipotético de um SCS nacional: quase 60% confiariam em um tal sistema caso este fosse conduzido pelo governo central e, por outro lado, apenas 2% responderam que empresas privadas deveriam gerenciar uma eventual empreitada desta natureza. O uso dos dados pessoais também segue a mesma tendência: 77% afirmam que o governo central faz o melhor emprego das informações, ao passo que empresas privadas não somaram nem 10% (KOSTKA, 2019, p. 1587, figuras 5 e 6).

Uma questão relevante, no entanto, é a preocupação dos chineses com os métodos empregados para a realização de um SCS nacional. A pesquisa de Kostka foi capaz de determinar o vínculo existente entre a aceitação do crédito social com o estabelecimento de métodos justos, imparciais e transparentes de programação dos algoritmos que calculariam a nota de cada indivíduo (2019, pp. 1588-89). Se o sistema começar a se mostrar punitivo para os mais pobres, opaco e facilmente evitável por parte dos mais ricos há o risco de que o atual apoio se corra. Portanto, o que se pode afirmar é que não se trata de ingenuidade, servilismo ou obediência cega por parte dos chineses que optaram por confiar na ideia de um SCS em escala nacional ou mesmo nas experiências locais em curso recentemente. Suas visões podem até coincidir com os objetivos expressos pelo governo para justificar este tipo de empreendimento, contudo, não existe nada que os faça apoiar algo que pode eventualmente ser desvirtuado em mero instrumento de controle e benefício para determinados grupos, pois, de acordo com a tradição filosófica chinesa, particularmente com o confucionismo, nada que tenha perdido o mandato celestial, noção que Mêncio vincula à vontade popular e à felicidade do povo em relação a uma determinada política, consegue se sustentar por muito tempo em Tudo sob o Céu, e isto não implica a adoção de princípios liberais, pois a aceitação ou não dos SCS continua se dando dentro do escopo da tradição chinesa (MÊNCIO, 2008, p. 28). Da mesma forma, Mêncio (孟子) também diferencia as posturas de um hegemom e de um rei. O primeiro usa do poder para fingir benevolência, o segundo emprega a virtude para efetivar a benevolência. A virtude, e não o poder, é o que faz as pessoas se “submeterem genuinamente” a um governo e às políticas deste, regra que também podemos aplicar ao caso dos SCS (MÊNCIO, 2008, p. 43).

Voltemo-nos agora para como distintas correntes filosóficas chinesas podem embasar, explicar ou até colocar em xeque o mérito de um sistema de crédito social.

A filosofia chinesa e o crédito social

A meta da harmonia social é uma das principais justificativas para a própria existência dos sistemas de crédito social, compreendendo um denominador comum, um objetivo compartilhado pela maioria das “escolas”² filosóficas tradicionais relevantes que surgiram na China anterior à unificação imperial. A questão que as diferencia aos olhos do pesquisador são os meios pelos quais cada uma delas almejava obter tal harmonia, portanto, qual era o *Dao* (道) de cada uma. Grosso

2 O termo se encontra entre aspas para designar o anacronismo que é chamar algumas das correntes filosóficas da China antiga de “escolas” tal como concebemos atualmente a noção de uma instituição de ensino. Muitas vezes eram agregados de pensadores com alguns traços em comum e sem uma estrutura organizacional formal. O moísmo é o único dentre os que serão citados a seguir que podemos encaixar nesta denominação em razão do estabelecimento de uma doutrina moísta e de uma hierarquia interna clara, como nos permite concluir a leitura do texto de Christoph Harbsmeier, *The Birth of Confucianism from Competition with Organized Mohism*. Contudo, apesar disso e por razões de didatismo e brevidade, denominaremos todas as correntes aqui tratadas de “escolas”.

modo, os confucianos almejavam a harmonia por meio da prática perene dos ritos, os legalistas pelo padrão fixo da lei, os moístas pelo cuidado inclusivo (também traduzido como amor universal) e os daoístas pela prática do *wuwei* (无为) (não-ação).

O tópico que temos em mãos parece ter muito pouco a ver com estes últimos, em parte porque os daoístas não davam tanta atenção para o convívio social (ao menos não tão direta e explicitamente como os outros três grupos) e em parte porque um sistema de ranqueamento de atitudes visando uma adequação dos membros da sociedade a normas gerais padronizadas parece ser o último tipo de empreitada que figuras como Laozi ou Zhuangzi teriam interesse em apoiar. Por esta razão este trabalho vai se focar mais nas escolas legalista, moísta e confuciana: como é possível interpretar a ideia de um sistema de crédito social a partir delas, até que ponto elas podem explicar o que ocorre atualmente na China a este respeito e quais perguntas deixam no ar sobre a viabilidade de um sistema unificado. Vamos a elas.

Legalismo/Escola das Leis

A doutrina legalista defende a manutenção da ordem e da paz social por meio das leis. Para os expoentes desta escola a moral e os ritos defendidos pelos confucianos não serviriam para criar um ambiente harmônico, pois boas intenções e padrões insuficientemente claros não serviriam para impedir más ações que conduziriam à ruína do Estado, como, por exemplo, conspirações dos ministros contra o rei ou a satisfação autodestrutiva da população em ver a desordem (diagnóstico oferecido por Han Fei, 韩非, um dos mais importantes pensadores do legalismo, no *Han Feizi*) (HAN FEI, 2003, p. 84).

Através de leis claras que estabelecessem os “dois apoios”³, ou seja, recompensas e punições, a autoridade central poderia manter a ordem e evitar a corrosão do poder e da paz, algo que os legalistas não parecem diferenciar, pois a harmonia social e a manutenção do poder aparecem no seu discurso como duas faces da mesma moeda. A procura por padrões que norteiem a conduta tida como adequada é, portanto, algo já há muito presente na cultura e no imaginário chineses.

3 A filosofia legalista propõe a existência de punições e recompensas para que o chefe de Estado faça valer sua vontade. Han Fei, no capítulo intitulado “Dois Apoios”, discute como um rei jamais deve abdicar do poder de punir e recompensar seus súditos e ministros, pois, caso contrário, permitirá que estes exerçam uma autoridade que deveria ser reservada apenas à figura real. Da mesma forma, o filósofo da Escola das Leis aconselha que os reis analisem seus ministros, recompensem apenas aqueles cujas ações coincidirem exatamente com o que haviam prometido e punam os que tiverem agido em descompasso com suas palavras. Ao reservar a autoridade exclusivamente para si e evitar revelar aquilo que o agrada ou desagrada, o chefe de Estado impede eventuais conspiradores contra o seu poder de obterem informações que lhes permitiriam esconder seus reais motivos ou fingir ser o que não são (HAN FEI, 2003, pp. 29-33). Muito do que Han Fei prescreve neste capítulo certamente já não se aplica à realidade e às demandas do mundo contemporâneo, contudo, permanece atual a ideia de que para gerir um Estado deva haver um sistema transparente que equilibre punições e recompensas e garanta a ordem social.

A crítica dirigida pelo legalismo aos confucianos e moístas não deixa de ser oportuna para esta análise e talvez indicadora dos limites destas duas escolas que se fundamentam em princípios morais para garantir a ordem do mundo. Como diz o próprio Han Fei:

Tentar usar os modos de um governo generoso e leniente para governar as pessoas de uma época crítica é como tentar conduzir um cavalo descontrolado sem rédeas ou chicote. Este é o infortúnio convidado pela ignorância (HAN FEI, 2003, p. 102, tradução minha).

Por outro lado, o argumento construído por Han Fei não desconsidera os ensinamentos confucianos, considerando Confúcio como um sábio digno de respeito. O problema é que tais ensinamentos não teriam lugar em um momento caótico (lembrando que o *Han Feizi* é uma obra do período dos Estados Combatentes, logo, de um contexto de guerra civil), inclusive, como aponta o próprio filósofo, pelas dificuldades naturais que se impõem para aqueles que almejam seguir o caminho da benevolência e da retidão, o que faria o *Dao* confuciano ser um *Dao* para poucos, muito mais exceção do que regra capaz de ser aplicada para civilizar o mundo (HAN FEI, 2003, p. 103).

A pretensa confusão causada entre ser benevolente e ser um bom ministro é inadmissível para os legalistas, visto que alguém filial poderia ser um mau ministro assim como um mau filho poderia ser um ativo valioso para o soberano. Portanto, não haveria uma relação necessária entre benevolência, retidão e bom governo como defendida por Confúcio e seus discípulos (HAN FEI, 2003, p. 106-7).

A aposta legalista apresenta semelhanças com o funcionamento do crédito social como ferramenta de recompensa e punição, respectivamente aos que se adequam à lei e às condutas tidas como positivas para a ordem social e aos que fazem o contrário do esperado e ameaçam a construção da confiança mútua. Diz Han Fei: “o caminho do governante iluminado é unificar as leis ao invés de procurar por homens sábios, estabelecer políticas firmes ao invés de desejar por homens de boa-fé” (HAN FEI, 2003, p. 110, tradução minha). A expressão “boa-fé” surge no documento de 2014 e o irônico é que, pelo prisma legalista, a construção de um estado de confiança e boa-fé não possa depender nem de uma e nem da outra para ser efetivada.

Por fim, é possível afirmar que os sistemas de crédito social hoje existentes na China são fundados sobre uma ideia de meritocracia muito próxima a algumas ideias defendidas por expoentes do legalismo, tais como Shang Yang (商鞅) e pelo próprio Han Fei (2003, pp. 111, 122 e 125). Tal proximidade pode ser mais bem percebida se pensarmos não somente nos sistemas privados de crédito social, que remuneram boas práticas, mas também nos públicos implementados em algumas cidades e em um eventual SCS unificado. As recompensas oferecidas pelo Estado, com base em critérios supostamente objetivos (e, como vimos, este é um elemento

central para a aceitação do sistema como um todo por parte da população), dialogam com a preocupação existente no pensamento da Escola das Leis (*Fajia*, 法家) de evitar que pessoas sem mérito desfrutem dos benefícios produzidos pela sociedade. O problema, novamente, é lograr construir um sistema cujo algoritmo seja transparente⁴ de modo a que haja real meritocracia em uma sociedade tão complexa quanto a sociedade chinesa e não apenas recompensas para algumas classes. Recompensas estas que podem chegar a soar como ausência de punições por basicamente consistirem no Estado não negar acesso a determinados bens e serviços ou não criar entraves burocráticos.

Moísmo

O moísmo foi uma importante escola na China antiga que não sobreviveu à unificação imperial sob a dinastia Qin (秦) (221-206 AEC). Contudo, os ensinamentos de mestre Mo (墨子) chegaram até os nossos dias na forma da única obra relevante conhecida desta corrente, o *Mozi*, e por meio do confucionismo, que absorveu alguns de seus traços principais em decorrência da rivalidade existente entre ambas as visões de mundo e da necessidade por parte dos confucianos de responderem a crítica moísta a eles dirigida (FRASER, 2020).

Três ideias moístas fundamentais apresentam relações com a noção de um sistema de crédito social. São elas: o cuidado inclusivo (兼愛, leia-se *jiān'ài*), a promoção/exaltação dos valorosos (尚賢, leia-se *shàngxián*) e a promoção/exaltação da unidade (尚同, leia-se *shàngtóng*) (estas duas últimas coincidindo com algumas ideias legalistas já discutidas aqui).

A discussão acerca do cuidado inclusivo é geralmente objeto de muitas críticas. Uma delas é a impossibilidade de, na prática, amar ou cuidar igualmente de todos aqueles que se encontram a nossa volta. Mêncio, em determinada passagem de sua obra (3B9.9) (2008, p. 85) faz uma contundente crítica aos moístas, os acusando de proporem uma doutrina que, por tratar a todos igualmente e não reconhecer a importância maior da família na vida do indivíduo, faria o ser humano equivaler a um simples animal. Em minha análise, a crítica é infundada, pois, notemos, o termo é “cuidado inclusivo” e não “cuidado igualitário”, o que implica dizer que em nenhum momento os moístas estão defendendo que se ame um estranho com a mesma intensidade que alguém amaria os seus próprios pais ou os seus próprios filhos. O que o conceito visa transmitir é a ideia de que é necessário ter um cuidado, uma preocupação social, que inclua a todos. Não há um choque frontal com a ideia de um amor diferenciado quando se fala em família (FRASER, 2020).

4 Em relação ao caso específico dos SCS de companhias privadas, a exemplo da já citada Sesame Credit, os algoritmos usados para construir o ranking de crédito social destas empresas não são conhecidos por serem considerados segredo comercial. Desta forma, é impossível saber como funciona de fato a atribuição das notas àqueles que se encontram incluídos nos bancos de dados de tais instituições (AHMED, 2017).

Este cuidado inclusivo traz à tona a noção de uma consciência social, a exemplo daquela observada no documento oficial do governo chinês que esboça a criação de um sistema de crédito social unificado, ainda que guardadas as diferenças contextuais e os respectivos desafios que marcavam a “China” de Mozi e o país que observamos neste século XXI. Ações positivas como doar sangue ou fazer o descarte do lixo corretamente podem ser realizadas por cada um e contribuem positivamente para a harmonia social, a diferença aqui sendo apenas que com o sistema idealizado pelo governo haverá recompensas materiais, algo não previsto no *Mozi*, cujo interesse maior era fundar um ordenamento moral capaz de resolver, ou dirimir, os problemas de um contexto específico de guerra civil. Na perspectiva moísta, a ordem moral e a paz decorrente dela, já seriam as recompensas.

A criação de um ambiente no qual prevaleçam as boas práticas e se punam as más dialoga com o cuidado inclusivo. Podemos afirmar, assim, que a China se adequa às exigências da modernidade ocidental pela via da sua tradição, pois esta já lhe oferece ferramentas suficientes para construir um ambiente harmônico. Com isso queremos dizer que as exigências do mundo atual, marcado pela preocupação com o meio ambiente e com os impactos sociais das ações de empresas, governos e indivíduos, estão internalizadas e podem ser respondidas com o vasto arcabouço intelectual chinês.

A promoção (ou exaltação) dos valorosos compreende uma das doutrinas centrais dos moístas, sendo relativamente simples e marcada pelo pragmatismo de trazer para dentro da máquina estatal aqueles que forem os mais capacitados para que haja então ordem no país. Como diz o próprio Mozi: “quando aqueles que são tolos e simplórios governam os que são nobres e sábios, há a desordem” (MOZI, 2013, p. 35). No *Mozi*, no entanto, não se exalta a virtude pela virtude. Recorrendo aos supostos dizeres dos reis sábios, Mozi argumenta:

‘Se a sua posição não for alta, as pessoas não o respeitarão. Se os seus estípidos e emolumentos não forem generosos, as pessoas não confiarão nele. Se a sua administração e seus decretos não forem colocados em prática, as pessoas não o temerão’. A aplicação destas três coisas e sua atribuição aos valorosos não era feita apenas para recompensar a virtude, mas porque eles [os reis sábios] queriam que os seus assuntos de Estado fossem conduzidos com sucesso (MOZI, 2013, p. 33, tradução e anotação entre colchetes minhas).

Pode-se, todavia, contestar a “promoção dos valorosos” segundo o sistema de crédito social: a depender dos critérios e da forma como um eventual sistema unificado for gerido, os “valorosos” podem tornar-se nada mais do que uma fachada para aqueles que simplesmente se adequam às linhas do governo sem maiores discussões. Contudo, ainda assim, esta ideia moísta é capaz de explicar,

e talvez até mesmo justificar, a existência do crédito social como uma ferramenta que retira de circulação os incapazes e os mal-intencionados e coloca nos postos de trabalho aqueles que de fato contribuem para a formação de uma sociedade mais harmônica. Apenas o tempo dirá qual caminho pode ser seguido por um SCS único que, contudo, na presente data, permanece como algo hipotético, nunca formalmente subscrito por Pequim. A terceira doutrina, a da exaltação da unidade, remonta a uma visão particular dos moístas acerca dos primórdios da humanidade, nos quais, de acordo com tal escola, por existirem tantas visões da moral quanto havia pessoas, o mundo era marcado pela desordem, uma vez que ninguém aceitava o entendimento alheio do que seria correto em detrimento do seu próprio, ocasionando um estado de caos generalizado que aproximava os homens da condição de animais hostis uns para com os outros. Para que houvesse ordem estabeleceu-se então – de acordo com a perspectiva moísta, que não se aprofunda nos detalhes – uma cadeia de comando, partindo do Filho do Céu e passando pelos Três Duques, os senhores feudais, os chefes de distrito, os chefes de vilarejo e, finalmente, chegando na população, caracterizada pela necessidade de alinhamento das condutas com base na moral estabelecida pelos superiores (MOZI, 2013, pp. 51-52). O que o nível superior considerasse correto, o nível inferior também deveria. Dado que o Filho do Céu seria o único capaz de “tornar os princípios do mundo uniformes” (MOZI, 2013, p. 53), o sistema permitiria que a população criticasse um superior se este estivesse em desacordo com a moral dada pelo Céu através da figura do rei. Neste esquema em que a ordem social é um bem em si mesmo – reflexo do contexto histórico no qual os moístas se situam – não há espaço para diferenciar a moralidade pública da privada, não restando, assim, margem de ação para manifestações de cunho puramente individual (FRASER, 2020).

Não se requer muito esforço para perceber o problema que este tipo de ordenamento poderia trazer ao colocar, na prática, cada vez mais poder nas mãos das instâncias superiores, principalmente no que diz respeito à forma aceitável de se portar em sociedade. Ainda que não devamos enxergar a China pelo prisma da democracia liberal, contudo, não é possível deixar passar despercebido o risco de a doutrina em análise fundar uma sociedade totalitária. Resta perguntar, dentro do contexto da eventual criação de um sistema de crédito social unificado, ou mesmo no caso dos sistemas privados já existentes, qual será o espaço permitido para a população protestar quando, por exemplo, uma decisão governamental qualquer não for bem recebida? A mera discordância já seria suficiente para ser listado com base no argumento de que aqueles que discordam seriam cidadãos moralmente falhos?⁵ Uma via de mão única, mais rígida até do que a tímida garantia oferecida às camadas inferiores

5 Como salienta o China Law Translate (2017), os critérios para que alguém vá parar em uma lista negativa “permanecem inquietantemente vagos” (CHINA LAWTRANSLATE, 2017, cf. Tabela 5, tradução minha).

pela doutrina moísta, não parece ser capaz de criar um sistema que soe como justo e maximize o bem-estar de todos.

Confucionismo

O confucionismo é a manifestação filosófica chinesa mais ampla e difundida entre todas aqui analisadas, o que pode ser afirmado com base no número de filósofos relevantes pertencentes a esta escola, bem como em razão do próprio debate existente em seu meio quanto à interpretação mais adequada dos ensinamentos do Mestre.

Para tratar da relação entre crédito social e confucionismo não recorreremos apenas a uma visão geral, mas vamos colocar em debate duas tradições confucianas. De um lado, a visão que acreditamos estar mais próxima da intenção original de Confúcio, a saber, a corrente “menciana”, relativa à figura de Mêncio (372-289 AEC), possivelmente o segundo confuciano mais importante da história, que entendia a bondade do ser humano como algo inerente a este. Os germes da benevolência e da retidão teriam sido dados pelo Céu aos humanos, logo, não seriam externos à existência do homem (lembrando que o Céu e os humanos são um só de acordo com a noção do “天人合一”, leia-se *tiānrénhéyī*, “união entre Céu e seres humanos” ou “Céu e seres humanos são um só”). Esta mesma visão, podemos afirmar, foi retomada posteriormente no período dos filósofos neoconfucianos das dinastias Song e Ming por figuras de peso como Lu Xiangshan (陆象山) (1139-1193) e Wang Yangming (王阳明) (1472-1529).

Do outro lado, a visão “xunziana”, relativa à Xunzi (荀子) (310-235 AEC), oferece uma interpretação distinta que coloca a benevolência (仁, leia-se *rén*) como algo externo, a ser arduamente conquistada pelo estudo dos clássicos confucianos e pela prática dos ritos concebidos para civilizar o indivíduo e fazê-lo tomar consciência da teia de inter-relações na qual está inserido. Esta visão, como defendemos, foi fundamental para Zhu Xi (朱熹) (1130-1200), o próprio fundador do neoconfucionismo, cujas ideias, posteriormente alçadas ao patamar de ortodoxia junto ao Estado, pregavam a separação do conhecimento e da prática como estágios distintos.⁶ Foi justamente contra esta ortodoxia que se insurgiram os já citados Lu

6 O tema é vasto e merece um artigo em particular para discuti-lo de maneira adequada, contudo, acredito que apesar de se colocar como herdeiro de Mêncio, o pensamento de Zhu Xi faz concessões ao realismo xunziano (e até mesmo aos legalistas, cf. ZHU XI, 2019, p. 66, frase 23) resultando, mesmo que a contragosto, em um dualismo que se distancia da corrente menciana. Para o filósofo neoconfuciano a mente seria o “ponto de convergência do princípio (ou seja, da natureza proveniente do Céu) e da energia (cuja maior ou menor pureza diferencia os seres)” (CHENG, 2008, p. 573), no entanto, em seu pensamento, “a primazia da mente representa apenas um dado inicial que deve em seguida encontrar substância no processo da cultura moral” (CHENG, 2008, p. 580). Ou seja, a visão zhuxiana tende a um inevitável dualismo que separa a natureza celeste da busca pelo princípio/padrão no mundo concreto, razão pela qual Lu Xiangshan rotulou a via de seu oponente como ‘fragmentária’ (CHENG, 2008, p. 587) e próxima de certo transcendentalismo (CHENG, 2008, pp. 569-70). Ora, onde há fragmentação em decorrência de uma postura dualista se afasta a possibilidade do potencial para a benevolência e se nega a equivalência entre este potencial e a ação benevolente. Este é o motivo de associarmos neste texto as figuras de Xunzi e Zhu Xi.

Xiangshan e Wang Yangming, por considerarem-na perniciosa para o exercício real da ética, uma vez que a separação em dois estágios implicava que um estudioso pudesse se tornar nada mais do que um perito literário, com pouco ou nenhum valor ético efetivo orientando as suas ações.⁷

Vejam, portanto, como as ideias muito distintas de confucianos que, de um lado, acreditam na separação do conhecimento e da ação, e, do outro, enxergam conhecimento e ação como um todo único indivisível já presente em cada ser humano como parte de um potencial para o bem, se relacionam com este tema específico do SCS.

O que se observa de modo geral é que os ritos, tão centrais à ética confuciana, não surgem de maneira explícita no *Esboço* de 2014. O caractere para “rito” (禮, leia-se *li*), aliás, aparece apenas uma única vez no texto inteiro. No entanto, é possível argumentar que o convencimento por meio da educação que reitera boas práticas de convívio e trabalho, cerne da proposta do Estado chinês, é norteadada pela própria ideia dos ritos, ou melhor, funciona como uma atualização dos mesmos para um contexto capitalista, pois tem como grande objetivo construir um ambiente de confiança para a atividade econômica. Por outro lado, ideias como benevolência e retidão fazem parte da argumentação geral, havendo até mesmo uma expressão cunhada por Mêncio no corpo do documento do Conselho de Estado (“仁心仁術”, leia-se *rénxīnrénshù*, “a benevolência do coração/mente é a benevolência da ação”, “coração/mente benevolente, ação benevolente”, ou ainda, “coração/mente e ação unidos pela benevolência”) (2014, p. 9).

No entanto, uma das preocupações a serem consideradas é que o sistema possa ignorar contextos gerando assim desequilíbrios na forma como trata grupos distintos, o que invariavelmente conduziria à cristalização das relações de poder, neutralizando o que uma educação ritualística tem de mais importante, qual seja, o estabelecimento de uma conduta apropriada flexível de retificação moral conforme a situação que se apresenta. Nesse sentido, o confucionismo e sua prática de adequação contextual tal como permitida pelo foco nas ações rituais, podem surgir mais como instrumentos de crítica do que de aceitação automática dos SCS, podendo ser empregados ainda como ferramentas para tornar o sistema mais justo, por exemplo, através do estabelecimento de margens de atuação nas quais ninguém seja punido apenas por ser/agir diferente da conduta central desejada. “Confiar no potencial inerente da situação”, tal como dito pelo próprio Mêncio, é uma das grandes virtudes do confucionismo por nunca perder de vista a pluralidade de cenários existentes na complexa rede de inter-relações (WANG, 2012, p. 120).

7 O curioso é que a crítica de Zhu Xi aos adeptos da equalização entre mente e padrão era exatamente a mesma, ainda que pela outra via: os defensores de tal ideia se alienariam do mundo concreto e ficariam presos ao subjetivismo (CHENG, 2008, pp.580 e 583).

Há uma maior compatibilidade com os SCS da parte do confucionismo tributário a Xunzi, pois, como já abordado anteriormente, era a crença deste filósofo ser necessário civilizar pelos ritos e pelo estudo (mas não necessariamente pela lei) a selvageria inerente aos seres humanos e sua propensão à satisfação de desejos egoístas (CHENG, 2008, pp. 245-250). O crédito social, deste ponto de vista, coincide com a ideia de que a benevolência não é interna, mas externa às pessoas, e precisa ser implantada por instrumentos que forcem boas práticas e afastem a acrasia, ou seja, a fraqueza da vontade, situação na qual a moral é conhecida pelo indivíduo, mas este não age de acordo com ela.

A fundação de um sistema de crédito social pode estar baseada sobre ambas as correntes por meio de justificativas distintas. Aqui seguimos Van Norden quando este pontua:

Enquanto Zhu Xi argumentava que *ge wu* [observação/investigação das coisas] seria literalmente “alcançar as coisas”, com o significado de compreender intelectualmente o Padrão nas coisas e nas situações, Wang [Yangming], por sua vez, defendia que *ge wu* significaria “retificar as coisas”, incluindo tanto os próprios pensamentos de uma pessoa, como os objetos destes pensamentos. Para Zhu Xi, *ge wu* seria primordialmente sobre ganhar conhecimento, enquanto para Wang seria sobre motivação e ação (VAN NORDEN, 2020, grifos do autor, anotações e tradução minha).

Qual a relação guardada por este trecho e a discussão que estamos tentando realizar neste artigo? Começemos tentando explicar o que é *gé wù* (格物). Este conceito presente no *Grande Aprendizado* (大学, leia-se *Dàxué*), um dos quatro livros clássicos da escola confuciana, é de difícil compreensão, pois se permite ser interpretado com certa plausibilidade por vários ângulos. O próprio Confúcio, como era de seu costume fazer, não definiu rigorosamente o sentido desta expressão. A despeito disso, o Mestre lhe atribuiu importância central na vida de todos os que almejassem ampliar o próprio conhecimento.

Como visto no trecho acima, as interpretações acerca de *ge wu* foram várias. Zhu Xi considerava a expansão do conhecimento pela via do estudo minucioso a fim de entender o *Padrão* que orientava todas as coisas. Portanto, conhecer para em seguida agir com fundamentos da maneira mais ética possível. O crédito social, interpretado por esta via “xunziana/zhuxiana”, pode ser abordado como uma tentativa de racionalização da busca pelo *Dao* em sociedade. Uma tentativa que não é puramente confuciana, pois aposta em punições, um elemento, como já discutido, caracteristicamente legalista, mas que mesmo assim trabalha com a benevolência e a compreende como algo externo a ser conquistado pelo comprometimento com a revelação do *Padrão* e, por conseguinte, do *Dao*. Este uma vez encontrado talvez os SCS se tornem desnecessários, mas até lá, que se aplique uma rotina rigorosa visando incutir nas pessoas a forma de ação correta no mundo para produzir uma

sociedade harmônica. Neste enfoque dualista, que separa o Céu e a natureza dos homens, tal sistema teria papel central.

Uma verdadeira amálgama entre legalismo, moísmo e confucionismo (do ramo xunziano) pode ser vista orientando o funcionamento pretendido de um sistema unificado. Como aponta o China Law Translate (2017), o lema subjacente à criação de um sistema de combate à corrupção no qual os funcionários públicos “não usem, não possam e não queiram ser corruptos” se encaixa com perfeição também neste contexto do crédito social, ainda que este seja mais amplo por visar toda a sociedade e não somente a burocracia estatal. O que há aqui é uma convivência/progressão de práticas das três escolas, começando por listas negativas, elemento este de inegável teor legalista por ser punitivo; passando em seguida para plataformas de informação e compartilhamento nas quais todos vigiam a todos para evitar que notas negativas de um indivíduo afetem os demais (como, por exemplo, provedores de internet limitando acesso a determinados indivíduos ou grupos para se protegerem de qualquer responsabilização), um aspecto que podemos associar com a exaltação da unidade moísta; e, finalmente, desembocando na internalização da educação moral (ou ideológica, caso o sistema revele uma face mais perversa), elemento que remonta ao confucionismo xunziano, sendo o foco da proposta por sugerir um estágio ideal, no qual a dinâmica funcionaria por si só.

Do ponto de vista dos confucianos que defendem a unidade entre conhecimento e ação (noção que deriva da crença na união entre Céu e homem), não haveria necessidade de um estudo rigoroso para que se encontrasse o *Dao*. Influenciados pelo budismo *hua-yen* e pela corrente budista que Francis Cook denomina de “suddenists” (aqueles que contemplavam a possibilidade da iluminação súbita, sem treinamento prévio, pois “os seres já são iluminados, ainda que ignorem este fato”) (1977, p. 115, tradução minha) os neoconfucianos desta vertente afirmavam que a mente humana já seria o *Padrão/Dao*. Wang Yangming, inclusive, falava exatamente isso: ‘a mente é o Padrão. O que quer que seja pode existir fora da mente? Há um Padrão fora dela?’ (TIWALD e VAN NORDEN, 2014, p. 264, grifo dos autores e tradução minha).

Através deste enfoque, um sistema de crédito social poderia ser interpretado como algo meramente pedagógico para auxiliar aqueles que se desviassem do caminho por terem colocado o foco de suas vidas excessivamente ou no conhecimento alienado da prática da moral, ou na ação impensada, pois não fundamentada pelos ritos, ambos os vícios permitidos pela postura dualista. Não há como defender, dentro da lógica da chamada escola Lu-Wang, que alguém saiba o que é correto e não o pratique. Se uma pessoa comete uma infração, portanto, seria por desconhecer o que é o bem. No entanto, aprimorando o pensamento de Wang Yangming, Liu Zongzhou (刘宗周) (1578-1645), aposta na intenção originalmente boa do ser humano, o que vem apenas para reforçar o entendimento desta vertente: todos conhecem o que é o bem

de forma inata (CHENG, 2008, p. 623) e tendem a praticá-lo conforme exigido pelo contexto no qual se encontram. A existência do mal vem do esquecimento desta realidade via ilusão de uma existência independente, de uma postura dual ou mesmo da atribuição equivocada de juízos de valor a coisas que, na verdade, são iguais em razão da vacuidade e da cooriginação dependente (que redundam na ideia da ausência de uma essência própria), ambos elementos do budismo *hua-yen*, que sabemos ter exercido influência sobre os neoconfucianos.

Neste sentido um SCS teria apenas uma função retificadora, se tratando de uma ferramenta capaz de reconectar a população com os germes da moral que já se encontram em cada pessoa. Em outras palavras: uma sociedade mais harmônica não será resultado do crédito social, este poderá apenas lapidá-la, sendo somente um coadjuvante imperfeito, pois a retificação dependeria, em última instância, de uma operação mental, como coloca o próprio Wang Yangming: “Quem quiser restaurar sua mente na retidão só pode fazê-lo em relação com as operações da intenção e do pensamento” (WANG YANGMING apud CHENG, 2008, p. 612). Logo, os riscos de um sistema que não funcione direito e se torne punitivista podem mais afastar a sociedade do que conduzi-la pelo caminho da retificação das condutas, o que cegaria ainda mais as pessoas para o seu potencial benevolente.

Conclusão

Em seu livro *A Caminho da Linguagem*, Martin Heidegger (1889-1976), no capítulo intitulado *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*, cunha a frase: “a tarefa do pensamento atual é pensar o que os gregos pensaram de maneira ainda mais grega” (HEIDEGGER, 2003, p. 105). Embora possamos concordar ou não com a ideia então expressada, o que podemos extrair daqui e relacionar com o tema discutido neste artigo é a forma como um povo responde aos desafios que se colocam em seu caminho. Para Heidegger o problema da tecnologia não seria resolvido senão no âmbito da própria tradição filosófica responsável, a seu ver, pela fundação da ciência moderna. Quaisquer aportes vindos de outras culturas não seriam considerados alternativas relevantes para tal tarefa.

Trata-se de uma posição radical que não nos permite agir com indiferença. Por um lado, se fechar para uma cultura outra que não a sua pode ser prejudicial à própria sobrevivência. A humanidade sobrevive e evolui com base nas trocas, sendo tão contraproducente quanto preconceituoso tentar estabelecer uma escala de valores para avaliar qual tradição é superior a qual. Os erros do passado, inclusive no próprio campo da sinologia, bem o demonstram. Por outro lado, no entanto, o que se pode pensar a partir desta frase do filósofo alemão seria uma espécie de frase análoga para o caso estudado neste artigo: “as questões chinesas só podem ser resolvidas por uma solução ainda mais chinesa”. Se aceitarmos Heidegger lá, interpretando sua frase como um convite ao reencontro com uma determinada cosmologia originária, temos que aceitar esta constatação aqui, no caso que concerne aos SCS e à China.

A despeito de considerarmos o sistema de crédito social um instrumento de aperfeiçoamento social ou uma ferramenta potencialmente totalitária, não podemos fazer tal consideração pela perspectiva ocidental.⁸ Apenas o prisma chinês poderá trazer uma resposta minimamente satisfatória. Como foi possível observar ao longo deste artigo, os sistemas de crédito social, sejam eles públicos ou privados, são tributários de ideias legalistas, moístas e confucianas (de um ramo mais realista, xunziano/zhuxiano, no qual a moral seria externa ao ser humano). São estas escolas que norteiam o seu desenvolvimento e sua atuação direta ou indiretamente.

O mais importante, no entanto, é perceber que não se pode esperar que qualquer tema pertinente à realidade chinesa seja abordado pelos chineses com qualquer outro aporte cognitivo que não aquele que já impregna as estruturas de pensamento naquele país. O reencontro permanente com cosmologias originárias é inevitável e não se pode escapar dele mesmo que outras influências venham a ser incorporadas. Ao desenvolver um instrumento como os SCS, mesmo que não haja intenções explícitas (um programador que trabalhe para desenvolver um eventual sistema unificado, por exemplo, não precisará nem sequer saber quem foi Han Fei ou Mozi), contudo, a carga psicológica já se encontra inserida em quaisquer ações que venham a ser tomadas.

A filosofia pode ser menosprezada muitas vezes por seu trabalho não ser tão evidente quanto aquele desenvolvido em outras áreas do conhecimento, no entanto, é a mais eficiente dentre as áreas do saber no que tange ao seu agir justamente por estabelecer as fronteiras dentro das quais outros darão curso às suas vidas sem muitas vezes nem perceberem onde estão pisando e acreditando que estão no total controle de suas ações. O sistema de crédito social não é exceção a esta regra.

8 Ainda que seja praticamente impossível não carregarmos algo de nossa bagagem para essa e para quaisquer outras discussões sobre a China.

Referências bibliográficas

- AHMED, S. 2017. “Cashless Society, Cached Data: Security Considerations for a Chinese Social Credit System”. The Citizen Lab. Disponível em: <<https://citizenlab.ca/2017/01/cashless-society-cached-data-security-considerations-chinese-social-credit-system/>> Acesso em: 13 ago 2021.
- CHINA LAW TRANSLATE. 2017. “Giving Credit 2: Carrots and Sticks”. China Law Translate. Disponível em: <<https://www.chinalawtranslate.com/en/giving-credit-2-carrots-and-sticks/>> Acesso em: 10 ago 2021.
- CHENG, A. 2008. *História do Pensamento Chinês*. Petrópolis: Editora Vozes.
- CONSELHO DE ESTADO. “Esboço do Plano de Construção do Sistema de Crédito Social (2014-2020)”. 2014. Disponível em: <[国务院关于印发社会信用体系建设规划纲要（2014—2020年）的通知_政府信息公开专栏 \(www.gov.cn\)](http://www.gov.cn)> Acesso em: 5 ago 2021.
- COOK, F. 1977. *Hua-yen Buddhism – The Jewel Net of Indra*. The Pennsylvania State University Press.
- DAUM, J. 2017. “China through a glass, darkly”. China Law Translate. Disponível em: <<https://www.chinalawtranslate.com/en/china-social-credit-score/>> Acesso em: 10 ago 2021.
- DAUM, J. 2018. “Who did China ban from flying?”. China Law Translate. Disponível em: <<https://www.chinalawtranslate.com/en/who-did-china-ban-from-flying/>> Acesso em: 10 ago 2021.
- FRASER, C. 2020. *Mohism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive (Winter 2020 Edition), ZALTA, E. N. (Ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/mohism/>> Acesso em: 15 abr 2021.
- HAN FEI. 2003. *Han Feizi – Basic Writings*. WATSON, B. (Trad.). Nova York: Columbia University Press.
- HATTON, C. 2015. “China ‘social credit’: Beijing sets up huge system”. BBC. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/world-asia-china-34592186>> Acesso em: 20 jul 2021.
- HEIDEGGER, M. 2003. *A Caminho da Linguagem*. SCHUBACK, M. S. C. (Trad.). Petrópolis: Vozes.
- HORSLEY, J. 2018. “China’s Orwellian Social Credit Score Isn’t Real”. Foreign Policy. Disponível em: <<https://foreignpolicy.com/2018/11/16/chinas-orwellian-social-credit-score-isnt-real/>> Acesso em: 25 jul 2021.
- KOSTKA, G. 2019. “China’s social credit systems and public opinion: Explaining high levels of approval”. *New Media & Society*, vol. 21, n. 7, p. 1565-1593. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1461444819826402>> Acesso em: 25 jul 2021.
- MÊNCIO. 2008. *Mengzi – With selections from traditional commentaries*. VAN NORDEN, B. W. (Trad.). Indianápolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

- MOZI. 2013. *Mo Zi – The Book of Master Mo*. JOHNSTON, I. (Trad.). Londres: Penguin Books.
- TIWALD, J. e VAN NORDEN, B. W. (orgs.). 2014. *Readings in Later Chinese Philosophy: Han Dynasty to the Twentieth Century*, Indianápolis: Hackett Publishing.
- VAN NORDEN, B. W. 2020. *Wang Yangming*. Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive (Spring 2020 Edition), ZALTA, E. N. (Ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/wang-yangming/>> Acesso em: 30 jul 2021.
- WANG, R. R. 2012. *Yinyang – The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- YANG, Z. 2022. “China just announced a new social credit law. Here’s what it means”. MIT Technology Review. Disponível em: <<https://www.technologyreview.com/2022/11/22/1063605/china-announced-a-new-social-credit-law-what-does-it-mean/>> Acesso em: 29 mai 2023.
- ZHU XI. 2019. *Zhu Xi – Selected Writings*. IVANHOE, P. J. (org.). Oxford, Oxford University Press.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.