

# VOCAÇÃO, IDENTIDADE E INDIVIDUALISMO

Artur Perrusi

## Introdução

O artigo é um ensaio sobre a noção de vocação. Sendo um ensaio, será uma apreciação teórica que apelará para a argumentação e o julgamento pessoal. Haverá uma maior liberdade, da nossa parte, em defender determinada posição, sem a necessidade de nos apoiarmos numa documentação empírica e numa pesquisa bibliográfica mais aprofundada. Como disse o filósofo espanhol José Ortega y Gasset, o ensaio é "a ciência sem prova explícita". A liberdade dada de arriscar interpretações será fundamental – o risco, aqui, é um preço razoável. É o risco de marcamos nossa posição diante de um tema bem difícil. Assim, nosso objetivo será problematizar a noção de vocação, tentando situá-la no mundo contemporâneo.

Como forma de organizar melhor o conteúdo do texto, achamos conveniente dividir a análise em duas partes:

- uma discussão sobre a identidade profissional, pois a vocação possui uma relação umbilical com processos de identificação profissional;
- uma discussão teórica sobre vocação, incluindo um exame das relações entre vocação e individualismo, já que as diversas transformações ideológicas no individualismo contemporâneo podem ter colocado em xeque a validade da vocação como fonte de identidade para a profissão;

## Vocação e identidade profissional

A identidade profissional pode ser vista como expressão da vocação. A vocação é uma potência que a identidade profissional realizaria num determinado campo de atividades profissionais. Embora tais considerações sejam um tanto redutoras, o que importa, aqui, é admitir que o campo profissional seja capaz de produzir processos de identificação específicos de grupo durante a socialização, principalmente aquela relacionada à formação profissional e à experiência profissional (entrada no mercado de trabalho). Como tal, a identidade profissional seria o resultado das interações entre os indivíduos, os grupos e os contextos profissionais, realizando os dois movimentos que percebemos na discussão geral sobre o conceito de identidade: uma necessidade de se fazer reconhecer e outra de se reconhecer. A primeira necessidade tem um peso todo especial, pois a identidade profissional não é pessoal, e sim coletiva, inscrevendo-se em representações e práticas que dependem, por sua vez, do contexto no qual estão inseridas e do modo pelo qual são exercidas. Como toda identidade, teria cinco dimensões:

- é subjetivamente vivida e percebida pelos membros do grupo;
- é resultado da consciência de pertença ao grupo — como tal, é a interiorização da atribuição do grupo;
- define-se, inicialmente, através de um movimento em que a oposição e a diferença em relação ao outro delimita o processo de identificação;

- pode ser apreendida através de um conjunto de representações no qual se opõem traços negativos e positivos;
- as atitudes e imagens exprimem-se de forma discursiva, revelando implícita ou explicitamente um sistema de idéias ou visões de mundo.

Caso tais inferências estejam corretas, todo processo de identificação possui uma estrutura cognitiva vinculada ao pensamento representacional. Seria através deste último que o indivíduo designa as modalidades de organização das representações que tem de si mesmo e das que tem do grupo ao qual pertence. No caso da identidade profissional, o peso da representação é considerável, pois todo processo de identificação exige um conhecimento, seja em relação a si mesmo, seja às atividades inscritas no processo de trabalho; nesse sentido, o processo de identificação profissional é um ato cognitivo por excelência, utilizando o saber prático e o saber formalizado, adquirido na formação profissional, para a sua consolidação. Ora, para que isso aconteça, é necessário que os indivíduos sintam-se reconhecidos e valorizados. O reconhecimento identitário é um processo cuja formação estrutura-se num espaço de identificação, o qual está inseparável de outros espaços, incluindo os de legitimação dos saberes e das competências associadas às identidades profissionais. Portanto, o espaço da atividade profissional é o espaço de reconhecimento das identidades profissionais.

Diferentemente de outros espaços identitários, o profissional não pode interiorizar um sistema ideativo e simbólico permanente, nem mesmo produzir uma homogeneização dos processos de identificação. Há várias razões para tal fato. No mundo contemporâneo, há pluralidade de identidades condicionada por uma diversidade de papéis sociais (aqui, como papéis ocupacionais). A vinculação da identidade ao papel social é um imperativo categórico no espaço identitário profissional. Diante de cada contexto e das mudanças constantes na situação de trabalho, o indivíduo pode fazer uma escolha identitária, mudando de registro, adaptando o perfil, configurando atitudes e motivações, segundo as transformações do campo profissional. Claro, a velocidade de modificação dos processos de identificação é lenta, se compararmos à rapidez na qual se processa as mudanças de papéis sociais; mas, o que queremos enfatizar aqui, seria justamente que, no espaço identitário profissional, o papel social sobredetermina a identidade.

Para entender melhor essa questão, precisamos trazer à tona o pano de fundo de todo esse debate: o crescimento exponencial da individuação na modernidade. Por falta de espaço, podemos resumir a discussão da seguinte forma:

- a divisão social do trabalho é a "base material" da individuação. Quanto mais desenvolvida, em tese, mais singularizada será a individualidade. A singularidade do indivíduo vem acompanhada da explosão na quantidade de papéis sociais;
- com o desenvolvimento da individuação, ocorre um descentramento do sujeito em relação às suas objetivações materiais e simbólicas;
- a identidade sofre um desmembramento na sua constituição: não há mais uma homologia entre o campo do sentido — a identidade propriamente dita — e o campo funcional — a identidade como papel social. O que eu sou não é mais necessariamente o que eu faço;
- surge uma assimetria entre a socialização comunitária (campo da pertença) e entre a socialização societária (campo da técnica, da racionalidade instrumental e dos papéis sociais);
- a identidade para si desconecta-se da identidade para o outro — donde a profusão de dualidades, dualismos e antinomias do pensamento moderno a

respeito: sociedade x comunidade (Tönnies), socialização comunitária x socialização societária (Weber), o *I* x o *Me* (Mead), pessoa x identidade cultural (Erikson), identidade virtual x identidade real (Goffman), mundo vivido x mundo sistêmico (Habermas)...

- numa sociedade baseada na solidariedade mecânica (DURKHEIM, 1999), o que existe é uma fusão (ou pelo menos algo que se aproxima disso) entre comunidade e sociedade, entre identidade e papel social, entre sentido e função, entre destino pessoal e trajetória social — a solidariedade orgânica (1999) desconecta o que antes era unificado: se antes existia uma dualidade constitutiva na identidade humana, agora, o que existe, tendencialmente, é um dualismo;
- o processo de constituição do ego não está mais conectado diretamente ao processo de socialização. Como não há mais fusão entre sentido e função, identidade e papel social, a formação da personalidade desmembra-se em dois processos conectados, porém, não mais amalgamados;
- a conexão entre o sentido e a função, entre a identidade para si e para o outro, entre o íntimo e o manifesto, entre o privado e o público, entre a identidade propriamente dita e o papel social torna-se menos um atributo dado pela socialização do que uma "construção" socialmente encampada pelo sujeito. A construção é um risco, pois pode acontecer ou não. A função pode ficar sem sentido, e o sentido sem função. Pode acontecer o fracasso.

Num ambiente especializado como o espaço identitário profissional, é o papel social (função) que subordina as interpelações simbólicas e de significação. Há um grande esforço de se re-encantar a função, tornando-a significativa, ou seja, identitária. No mundo profissional, quem garante o sentido do papel social da profissão é justamente a vocação. Ela faz a mediação entre a identidade e o papel social no mundo profissional — mediação de significação, principalmente. Por isso, crise vocacional significa crise de sentido na profissão. No mundo moderno, há de existir, entre o que sou e o que faço, uma solda, algo que ligue tais esferas cada vez mais dessimétricas. Contudo, aparentemente, as interpelações axiológicas do mundo vivido, para utilizar uma linguagem habermasiana (HABERMAS, 1987), não conseguem acompanhar a profusão de papéis sociais do mundo sistêmico — a comunidade não acompanha a sociedade. As interpelações societárias não só esvaziam de sentido a socialização comunitária, mas também, e isso talvez seja o fundamental, tornam “inadequada” a produção axiológica do mundo social. O pluralismo de valor não dá conta da exuberância do pluralismo de funções sociais. A oferta de significância não corresponde à demanda funcional do sistema. Há pouco sentido para muita função.

Claro, tudo isso não se esgota numa diferença de quantidade entre o sentido e a função — tal fato é apenas um dos seus aspectos; além disso, pode-se questionar o porquê desse desnivelamento na modernidade capitalista. Provavelmente, o problema tenha uma relação com a forma pela qual o trabalho é organizado pela economia no capitalismo: perda do controle da produção por parte dos produtores; fragmentação ocupacional no mundo do trabalho; relativização do poder de alocação do mercado, principalmente do mercado de trabalho, e outros fatores estudados principalmente pela sociologia do trabalho (HARVEY, 1996). Ou ainda: talvez, o problema não tenha uma determinação tão direta da "infra-estrutura"; pode ser que o modo como se constitui o sentido do trabalho — no nosso caso, a vocação — na modernidade tardia tenha se

esgotado; talvez, a deriva individualista da vocação tenha criado contradições que a impedem de suprir de sentido a esfera do trabalho<sup>1</sup>.

De todo modo, o fato é que o espaço identitário profissional possui uma defasagem entre identidade e papel social. Diante do pluralismo das funções, temos o pluralismo das formas identitárias (DUBAR, 2005), cujo desenvolvimento é transitório e relacionado ao contexto do trabalho profissional. A permanência da forma identitária vai depender da estabilidade normativa e funcional do espaço de identificação profissional — vai depender também da vocação, que "prende" e "segura" a forma identitária. Mas, mudando o contexto, mudam os papéis sociais e as formas identitárias (ou o modo pelo qual o profissional interioriza ou representa o que faz com o que julga ser). Dependendo das mudanças que porventura ocorram no espaço identitário profissional, logo, no contexto no qual as formas estão inseridas, é inevitável que a estabilidade das formas identitárias dependa também das dimensões significativas da atividade profissional.

Diversos autores enfatizaram o aspecto vocacional da profissão; desde Durkheim a Parsons, passando por Weber, a vocação profissional tem uma importância capital. Diante de um mundo "desencantado", no qual a esfera do sacro subsume-se cada vez mais ao cálculo (WEBER, 1959), a profissão é percebida como uma fonte de valores moralizantes, civilizadores e restauradores de uma ética perdida. Dessa forma, para Durkheim, "*a profissão seria justamente um melhor cimento que a religião*" (PAICHELER, 1992, p. 42). A vocação profissional absorve e integra os melhores elementos do "compromisso religioso", entre os quais um aspecto fundamental: o seu caráter de *missão*. Tal palavra aparece, inclusive, várias vezes nos escritos de Durkheim sobre a pedagogia, como quando, por exemplo, refere-se ao poder de convicção do professor acadêmico:

o que reveste a autoridade da palavra do sacerdote é a alta idéia que ele possui de sua missão; pois ele fala em nome de um deus no qual ele crê, em relação ao qual ele se sente mais próximo do que a multidão dos profanos. O mestre leigo pode e deve ter alguma coisa deste sentimento. Da mesma forma que o sacerdote é o intérprete do seu deus, ele é o intérprete das grandes idéias morais de seu tempo e de seu país (DURKHEIM, 1977, p. 68).

Parsons irá mais longe, tornando-se um verdadeiro advogado da profissão; assim, afirmará a "*ênfase sobre o caráter desinteressado e ético das profissões, e seu fundamento sobre um saber técnico que lhes confere autoridade e responsabilidade sociais*" (PAICHELER, 1992, p. 43). Se bem que "desinteressado", o profissional não se furta a ter um relacionamento estreito com a estrutura de poder. Consciente deste fato, Parsons (1968) utilizará, no verbete "profissões", escrito como artigo para a "International Encyclopedia of the Social Sciences", a metáfora do casamento para explicar as origens da profissão: "*a origem básica do sistema profissional moderno está no casamento do profissional acadêmico com certas categorias de homens práticos*". Ora, os "homens práticos" sofrem, nas suas "funções operacionais" — políticas e econômicas, fundamentalmente —, a falta crônica de uma legitimidade ideológica difusa, do tipo que assegurava a religião. A vocação profissional poderia, neste caso, fornecer legitimidade às suas ações a partir de valores, inclusive mais eficientes do que aqueles representados pela ideologia religiosa. Eliminando esse lado apologético, a

---

<sup>1</sup> Indo contracorrente, temos em Freidson (1998) uma preocupação em revitalizar o profissionalismo não só em relação às críticas produzidas por uma sociologia desconstrucionista da profissão, mas também em relação a um fato bem real: a crise vocacional das profissões.

vocação profissional pode ser vista como um dos elementos mais gerais de um sistema ideológico que sustenta, principalmente, o imaginário das classes médias no capitalismo desenvolvido. A vocação profissional poderia ser entendida como um tipo novo de vocação — sem a antiga carga "sacra" — alicerçado na necessidade do saber especializado na divisão social do trabalho, e legitimado por sua relação com o conhecimento científico.

Desse modo, para os setores médios da sociedade e, principalmente, para a classe média americana:

a cultura profissional serviu como contexto ao aparecimento de certos valores que, depois, impregnaram a sociedade inteira: sucesso, determinação, auto-estima, ambição. Enquanto atitude profissional, o apoio na ciência se fundaria no controle de si, no respeito à universalidade das regras, na prova pela experiência e na tradução de preceitos morais em verdades estabelecidas (PAICHELER, 1992, p. 39).

Pode-se considerar a vocação como uma série de predisposições básicas, construídas socialmente, relacionadas a uma profissão determinada, representando um conjunto de valores que interpelariam e legitimariam a finalidade e a ação de tipo profissional. A vocação constitui, via socialização profissional, um *medium* pelo qual o indivíduo interioriza os valores, as regras e as normas da profissão, incorporando-os ao seu mundo interior e tornando-os "pessoais".

## **Vocação e individualismo**

No tópico anterior, já abordamos, ainda de forma inicial, a noção de vocação. Argumentamos que a vocação faz uma mediação entre a identidade e o papel social no mundo profissional. Aceitamos a hipótese de que sentido e função separam-se no desenvolvimento da divisão social do trabalho e no processo de individuação e que, assim, a vocação teria a função de recompor a unidade perdida. Recomposição esta que significaria a reconstituição constante do sentido do trabalho, daí a sua importância identitária. Mas essa argumentação ainda privilegia demasiadamente o aspecto, digamos assim, funcional da vocação — será que o exame de sua história mostrará outras características que não sua suposta função no âmbito da esfera do trabalho? Acharmos que sim, principalmente ao analisarmos a conexão, pelo menos na modernidade, entre vocação, igualitarismo e individualismo. Seria, justamente, a estruturação histórica desse trio que está em crise no mundo contemporâneo, tornando a escolha vocacional um problema de identidade. Estruturação esta que possui uma raiz religiosa que definiu, inicialmente, o alcance da vocação. Nesse sentido, a vocação estava relacionada, na origem, à ordem do sagrado, sendo um apelo (*beruf*, em alemão; *calling*, em inglês) de uma transcendência. Aqui, o apelo divino é igualitário e individual; igualitário, porque é uma inspiração que não respeita hierarquia social — o eleito pode ser qualquer um; individual, já que o apelo interpela a pessoa, sua singularidade e seu fórum íntimo. Não é socialmente elitista, sendo uma espécie de eleição espiritual. Randômica, pois não se sabe bem quais foram os desígnios divinos para a eleição — simplesmente cai, feito um relâmpago num dia claro e sem nuvens. A eleição, todavia, não é lotérica, pois o eleito não é um feliz sorteado, e sim um escolhido. A escolha vem do alto e de longe. É transcendente e heteronômica, afinal, quando surge o apelo, chega sem avisar, impondo mensagem e conduta. Não é uma escolha livre, muito pelo contrário, pois o apelo aporta

de fora pra dentro, transformando a pessoa à sua revelia, que muda sem desejar, sem mesmo saber... (SCHLANGER, 1997, p. 18).

Mas, como ocorre a conexão entre vocação, igualitarismo e individualismo? O amalgama do trio vem da própria lógica religiosa do cristianismo. A igualdade funda-se na relação igualitária que todos têm diante de Deus — embora extra-mundana, visto que a igualdade só será realmente garantida no além, já se sinaliza a sua valorização. A valorização da individualidade funda-se na crença da existência de uma alma individual, trazendo inevitavelmente uma valorização do indivíduo, já que este possui no seu âmago o sagrado, a epifania do sopro divino. Por isso, a salvação não acontecerá mais através da mediação de um "povo eleito", e sim de forma individual, por intermédio da relação entre o indivíduo e Deus<sup>2</sup>. *As Confissões* de Santo Agostinho seria a síntese e a consequência dessa concepção. O Cristianismo seria, em tese, a raiz — ou, pelo menos, uma das raízes — do igualitarismo e do individualismo hodiernos. Seria, assim, um tanto inevitável que a vocação moderna bebesse desse manancial, embora a economia vocacional tenha mudado bastante a partir do momento em que a vocação tornou-se laica e intra-mundana. Nesse momento, a autonomia substituiu a heteronomia, fundando-se agora numa escolha livre e tornando vital a própria vida, encarnada no trabalho e no papel social. Pode-se dizer que, a partir de então, ocorreu uma democratização geral da vocação. Agora, não há mais propriamente eleição, pois a vocação é uma questão de todos e para todos. É, literalmente, uma afirmação individual: para me afirmar de maneira ativa, *escolherei* uma ocupação produtiva, uma atividade pela qual me reconheço; *escolherei* por afinidade, por gosto, por vontade, por conveniência íntima. Ora, em comparação com a vocação cristã, estamos diante de outra vocação, de outro etos vocacional, não mais baseado numa eleição divina e sim numa realização de si.

A realização de si, isto é, a afirmação de um ego no mundo, impõe a questão da felicidade. Não que o tema da felicidade não existisse; ao contrário, a felicidade existia, mas não aqui, e sim lá na terra de Deus. A felicidade está agora aqui e ao alcance de todos — estamos diante da maior promessa do sujeito iluminista. A vocação é um caminho para a felicidade terrena, única que verdadeiramente importa, já que o mundo não é mais perpassado pelo sagrado — o mundo é do próprio mundo: laico. Ser feliz é, assim, um sintoma de realização egóica. A vocação torna-se a busca pela felicidade, já que é o reencontro do indivíduo consigo mesmo. O que se reencontra? A atividade e a potência que existem em todo sujeito. Ao realizá-las, o sujeito torna concretas suas disposições inatas, exercitando suas aptidões. Garante-se a autenticidade, um valor que será doravante procurado com obsessão. Realizando sua potência, o indivíduo patrocina a realização dos possíveis através da suprema liberdade do sujeito: a escolha. Escolhendo, doma-se o destino — a vocação moderna é a vontade de controle do destino. Seria uma das respostas possíveis para uma questão tipicamente identitária: o que fazer de mim e como viver? A resposta é individual, embora não seja, pelo menos por enquanto, completamente intimista e privada — o romantismo tentará esse movimento de privatização da vocação, causando uma explosão de angústia diante de tal responsabilidade e do medo do fracasso.

O ego torna-se o grande valor — seu fundamento é a igualdade. A lógica igualitária apenas se realiza completamente, se e somente se, o indivíduo é tomado como fundamento. Pode-se imaginar a igualdade entre grupos (etnia, classe...), mas nada garante que, dentro do grupo, exista igualdade. Se o ponto de partida é o indivíduo e se todos são iguais, garante-se não só a igualdade entre grupos, mas também entre os indivíduos do grupo. Igualdade, assim, só pode ser igualdade entre indivíduos. Sua

---

<sup>2</sup> Para um maior aprofundamento, ver essa discussão em Dumont (1985).

garantia é a independência individual<sup>3</sup>. O desejo de se realizar, desse modo, inscreve-se num novo sistema de permissões e de exigências, afirmado politicamente pelo individualismo liberal, que eclode no final do século XVIII. A projeção moral dessas transformações aparece na idéia de que cada um tem o direito de levar sua vida como bem lhe aprouver; o direito de cada um em ter uma existência que não seja estranha ao seu desejo e ao seu gosto. Ora, para isso, a realização de si não pode fundar-se apenas na igualdade, mas precisa também de um valor caro à modernidade: a liberdade. Na interpretação liberal (SCHLANGER, 1997), a vocação torna-se a liberdade de ser tudo o que podemos ser, desenvolvendo nossa potencialidade. Volta-se ao tema grego e aristotélico da enteléquia — a vocação torna-se a forma que determina a transformação de um sujeito: realização de si, perfeição de si. A partir desse momento, a vocação toma o sentido de papel e projeto de vida: a necessidade de desenvolver uma essência, guardada enquanto potência no coração da individualidade, que se realizará na trajetória do sujeito — a prova do sucesso dessa *missão* não será a eleição do indivíduo e sim a manifestação concreta de sua felicidade.

A realização de si não pode ser consumada passivamente, por isso seu lugar por excelência é a atividade. A vocação realiza-se no trabalho — na atividade produtiva. Assim, ocorre o seguinte fato moral: conecta-se, através da vocação, a ética ao trabalho — a felicidade, como realização de si, conquista-se na atividade do trabalho. A produção de bens é conectada à intimidade do indivíduo — a vocação tem uma dupla face, relacionando o privado, esfera do sentimento e do ego, à esfera pública do trabalho. Contudo, esse tipo de conexão moral, dada pela vocação, não é uma originalidade da modernidade, possuindo sua origem no cristianismo (WEBER, 1987), pois quem a relacionou ao trabalho foi, justamente, Lutero e a Reforma Protestante. A noção de vocação permite a Lutero transpor os valores ascéticos religiosos da esfera monástica à vida mundana, passando-se da vida contemplativa à produtiva. Assim,

ao contrário da ascese monástica medieval, que significa uma fuga do mundo, temos aqui uma ascese intramundana que direciona toda a força psicológica dos prêmios religiosos para o estímulo do trabalho, segundo critérios de maior desempenho e eficiência possíveis. O elemento ascético age como inibidor do gozo dos frutos do trabalho, sendo o desempenho compreendido como atributo da graça divina e um fim em si (SOUZA, 1999, p. 28).

Mas a visão luterana ainda é estática, pois vocação não significa transformação, e sim conformação ao apelo, à situação determinada. Foi o calvinismo que dinamizou a vocação, através da doutrina da predestinação, fixando no imaginário do protestante o imperativo de realização, de sucesso, de procurar compulsivamente algum sinal de eleição. Por causa do ascetismo transposto ao mundo mundano, a procura do sucesso é distanciada — não há bazófia — e ditada pela responsabilidade. O risco é calculado, gerenciado e controlado. Sendo o êxito um sinal divino, não há por que gozar e consumir o que foi realizado, muito menos transformar o sucesso em fruição simbólica. A vocação não relaciona, aqui, o trabalho ao desejo pelo trabalho, entre o que se é e o que se faz. Não é importante gostar da atividade, pois o investimento pessoal no trabalho é um imperativo categórico que vem de cima, de uma conformação religiosa, e não de dentro, de uma determinação egóica. Quando se soltaram, enfim, as amarras religiosas, não havendo mais a necessidade de se separar o espiritual do psicológico e o

<sup>3</sup> Por isso, pensar absolutamente a igualdade torna-se logicamente um pensamento monadológico. Num regime de absoluta igualdade, a absoluta independência do indivíduo corresponde à absoluta independência das mônadas, como pensou Leibniz (RENAUT, 1989).

investimento pessoal do desejo, a procura pelo sucesso ficará inconstante, sem o encanto do religioso. A partir de agora, o espiritual será a psique, e as interpelações morais/religiosas terão conotações psicológicas. Mas essa vocação que surge do desencantamento do mundo é uma degradação da vocação calvinista? Ao contrário de Weber, pensamos que a vocação moderna não seja um empobrecimento da calvinista, e sim uma re-configuração, uma renovação laica. A novidade estaria inscrita na junção estabelecida entre pólos antes inconciliáveis: escolha e desejo, vontade e projeto, consciência e natureza. Embora tenha sua origem na religião, a vocação moderna, como longo processo histórico de desenvolvimento, não se reduz à sua gênese. Ela é, de fato, uma inovação. A vocação tornou-se, enfim, uma questão de identidade.

Na ética calvinista, o que importava era a aceitação do trabalho e não sua transformação em objeto de desejo. A vida era uma tarefa e não um empreendimento. Era o trabalho pelo trabalho; agora, o conteúdo do labor é fundamental. A responsabilidade colocava o indivíduo diante do Criador; agora, a pessoa é responsável de si mesma. Ela comanda seu destino, sendo assim juiz de si própria. Agir, fazer e criar tornar-se-ão fundamentais. Não é mais o equilíbrio — fruir a experiência de um estado de ser — e sim a dinâmica que conta e vale a pena. Se a raiz da vocação moderna está inscrita na religião, seu modelo é a *virtú* renascentista. Modelo, convenhamos, exigente e que produz o seguinte paradoxo: se a vocação moderna é democrática e universal, ao mesmo tempo singulariza, pois se pode imaginar, caso o movimento seja a criação, que muita gente não terá condições e mesmo aptidão a criar. Uma vocação baseada no modelo renascentista, isto é, na atividade artística ou do cientista não contrariaria a sua pretensão democrática? Afinal, seria apenas uma minoria que teria condições de realizar esse objetivo. Parece que, curiosamente, a idéia igualitária e universalista da realização de si possui como determinação uma vocação singular e restritiva, pelo menos no caso da ciência e da arte.

Tal paradoxo levará diversos autores a criticarem a vocação moderna, entre os quais Rousseau, que será um dos críticos mais ferinos da escolha vocacional (SCHLANGER, 1997, p. 42). Denunciará, assim, a ilusão de uma vocação universalista e democrática e, ao mesmo tempo, excludente e elitista. Mostrará que o pano de fundo da escolha vocacional não é tão nobre como alardeiam — não é o talento, o dom que determina a escolha, e sim o desejo de ascensão social. Rousseau possui simpatias pronunciadas pela tradição ética do estoicismo; por isso, pensa a felicidade como um equilíbrio e um estado de ser, uma plenitude desconectada da ação e do desejo. Ora, o imaginário da vocação vai de encontro a essa moral, na qual a anulação de si ou a abolição do ser é que leva à felicidade. Como, dessa forma, não ser contra a vocação moderna? O mito vocacional está alicerçado no desejo, cujo estatuto mudou consideravelmente na modernidade. A realização plena de si é uma realização plural e constante de si — mais felicidade, mais gozo, mais tudo. No cerne da vocação moderna está embutido o desdobramento "pós-moderno" do hedonismo. Rousseau desmistifica a ilusão de que a vocação consegue, através da realização do talento ou do dom, resolver a contradição entre o sujeito e sua biografia, entre sentido e função, entre identidade e papel, para utilizar nossa terminologia. Seguir um suposto dom, geralmente, leva ao fracasso. Como evitar se enganar a si mesmo? Como saber realmente que esse suposto talento não é uma coisa passageira? Pensar que é possível escolher livremente suas disposições e aptidões é um mito que pode levar à infelicidade e à desgraça, dirá Rousseau.

Se Rousseau foi um crítico mordaz da vocação, existiram autores que lhe fizeram uma verdadeira apologia, a tal ponto que a defesa radical da vocação moderna produziu uma crítica da profissão. Para Fourier (SCHLANGER, 1997, p. 64), por



exemplo, a profissão interrompe o contínuo desabrochar das potencialidades humanas. Não há uma vocação, mas vocações, pois o espírito humano é plural e diverso. A profissão fixa o que é flexível e rotativo, estabilizando justamente o desejo e a realização de si. A partir da fixação profissional, não se pode mais experimentar tudo, mudar tudo, pular de uma atividade para a outra<sup>4</sup>. O que está implícita nessa posição é a passagem da defesa da igualdade social à igualdade cognitiva. Todos são iguais socialmente, mas também cognitivamente — todos podem contribuir para o desenvolvimento do conhecimento humano. A sociedade precisa realizar esse dado natural da espécie humana. Por isso, Fourier será contra a especialização e a divisão social do trabalho, pois limitadores da potencialidade humana.

De todo modo, a crítica e a apologia da vocação são sintomas da consciência de um fato: a questão de ser e a de fazer estavam, desde então, separadas e dessimétricas. A vocação seria uma resposta eficaz a esse problema? Talvez não seja a única, mas foi e é a predominante. Ela tenta juntar identidade (aqui, entendido como conjunto psicológico de traços, aptidão, gosto e talento) e papel social (conjunto de interpelações sócio-econômicas); natureza e cultura: dom + aprendizado; escolha e disposição: escolhi a medicina ou isso não podia ser de outra forma, já que sou o que sou? A vocação junta duas formas de liberdade: a de escolha e da decisão voluntária, e a de ser um ser e de realizar sua ontologia. Tenta respeitar, ao mesmo tempo, a autonomia do sujeito e a independência do indivíduo. Enfim, amalgama preferência e talento, envolvendo democracia e elitismo num equilíbrio geralmente frágil. Tais junções, pelo menos atualmente, são problemáticas. Pode-se argumentar, via economia política liberal, que a junção entre preferência e talento será assegurada pelo mercado e não necessariamente pela vocação. Ou, ainda, fazer-se uma crítica dos sintomas: a vocação moderna fracassou, não oferecendo mais sentido ao trabalho. A alienação do trabalho dos de baixo continua e se perpetua; o enfado dos de cima aumenta e continua. A vocação não evitaria a reificação do talento: aptidão sem desejo, competência sem prazer — o mundo moderno descobriu estarrecido que satisfação pessoal pode estar desvinculada do sucesso profissional (1997, p. 86). Nesse sentido, pode-se dizer que a representação histórica moderna da vocação está virtualmente desaparecida. Desemprego, pobreza, flexibilidade no trabalho, reestruturação produtiva, tudo isso coloca em questão o sentido vocacional. Contudo, a referência imaginária da vocação continua e sobrevive e, pelo menos como representação, guia as condutas das pessoas. Talvez, a profissão seja o único depositário da vocação, embora o tema da crise vocacional na profissão seja recorrente, inclusive com grande repercussão na mídia.

Mas, vivenciamos realmente uma crise geral da vocação moderna? Como isso aconteceu? Sem esgotar a questão, tentaremos discutir alguns lados do problema, esboçando principalmente a hipótese de que a vocação está em crise, porque não consegue dar conta dos desafios que um novo tipo de individualismo vem impondo ao mundo contemporâneo. O sistema vocacional moderno esteve sempre imbricado a um tipo de individualismo que chamamos de "moderno" — ao novo tipo de individualismo, referido acima, chamamos de "contemporâneo" (RENAUT, 1998). Há um valor antigo, também formador do individualismo, que ilumina a formação da vocação moderna: a *disciplina* (FOUCAULT, 1977, p. 1979). A sua re-configuração representou o nascimento de um mundo onde o controle do corpo passa pelo controle da "alma". Um mundo no qual a tradição vai aos poucos perdendo sua força normativa, dissolvendo-se no "desencanto do mundo". Um mundo comandado pela expansão de uma ética baseada no individualismo. A Reforma trará o paradigma emocional da *disciplina*: conflito e

---

<sup>4</sup> Vemos esse tema da polivalência humana, isto é, da capacidade de se "pular de uma atividade para a outra" na utopia comunista do jovem Marx (2001).

culpabilidade; o Espírito do Capitalismo, o indivíduo-empresendedor, a busca da felicidade na competição e nos mercados. A moralidade vai afastando-se da emoção. A luta pela acumulação de riquezas não entra mais em contradição com a ascese e o comportamento repressivo. A economia liberta-se da moral. A rotina, ao perder de vista a tradição, torna-se vazia – o hedonismo, aos poucos, vem preenchê-la (GUILLEBAUD, 1999). Mas a *disciplina* ainda guarda uma relação de dependência com o mundo tradicional, pois ainda impõe limites à plena soberania do sujeito. A repressão sexual e a obediência disciplinar respeitam a tradição — como a tradição, a disciplina vem de fora. A culpabilidade lembra sempre o vínculo com o passado, mesmo que já seja cada vez mais por um processo neurótico; o conflito reflete um sintoma de ruptura com o passado, mas apenas para reafirmá-lo de forma repetitiva. E, apesar do crescente hedonismo, o indivíduo-soberano possui claros limites, navegando apenas entre o permitido e o proibido. A vocação moderna, através da *disciplina*, ainda tem um pé na tradição...

Contudo, o crepúsculo da tradição vai-se anunciando ao longo da história da modernidade. Já no final do séc. XIX, Nietzsche anuncia, com estardalhaço e algum desespero, a vitória do indivíduo-soberano. Anuncia o individualismo contemporâneo. Um ser sem guia, cada vez mais sem referências externas, julgando o mundo por si e de si mesmo. Um indivíduo, *avant la lettre*, que não tem destino, faz o seu destino; que não percebe sentido no mundo, projeta seu sentido. Uma pessoa sem Deus e sem Absoluto guiando sua vida; nada de Fora para lhe dizer o que se deve ser e como deve se conduzir. Sua forma de estar-no-mundo passa pela exteriorização da sua interioridade. Ele não é mais um ser, é um ente. O indivíduo-soberano encontra seu momento de realização histórica na dita "Revolução de 68". A partir dessa explosão, a individualidade transforma-se-á continuamente. A interioridade do indivíduo será menos regrada pelo duo permissão-proibição do que pelo abismo entre o possível e o impossível ("é proibido proibir" – lembrar sempre dessa palavra-chave da radicalização do individualismo). Os comportamentos passam a ser balizados menos por uma obediência disciplinar do que pela decisão e pela iniciativa pessoais – na verdade, balizados por crenças de setores sociais hegemônicos, provavelmente impossíveis de se realizarem, já que não são, concretamente, universalizáveis. São representações sociais que balizam a mídia e a "sociedade do espetáculo" (DEBORD, 1997). Tal radicalização da liberdade individual corre *pari passu* com a instauração da sociedade de consumo. A pessoa não acumula tanto, não mais se reprime; ela consome, exterioriza-se. Não age mais conformada a uma ordem externa; age utilizando seus próprios recursos, suas competências e aptidões cognitivas. Ela está só, mas está "livre". Fabrica projetos, procura motivações, pede comunicação. Não vai ter mais medo da culpa, pois ficará apavorada com o fracasso. "68" significará o deslocamento normativo da culpa à responsabilidade. O indivíduo começará a sentir o peso da liberdade e da soberania da individualidade. Estamos em plena radicalização da modernidade; estamos na "pós-modernidade".

Enfim, pode-se resumir, enfatizando apenas alguns aspectos, tais transformações no imaginário ocidental da seguinte forma:

- boa parte do imaginário identitário "pós-moderno" formou-se na educação de massas. Educação voltada para o mercado de trabalho, a competição, a qualificação profissional. A profissão é a aspiração de mobilidade social. Seria, também, uma aspiração à autonomia e à independência individual. Encarna uma sensibilidade igualitária baseada no mérito individual — mas não existe aqui contenção ética, pois estamos diante de uma vocação sem deontologia;

- a pedagogia formatou a radicalização do individualismo através principalmente da valorização da concorrência. Houve, no imaginário social, uma supervalorização da competição. Um culto à performance (EHRENBERG, 1991). Torna-se uma "obrigação" a visibilidade da subjetividade. Produz-se uma ode ao visível: desde o *acting-out* até a visibilidade dos excluídos através da violência (torcidas organizadas, gangues de bairro...). Num sistema competitivo democrático, o indivíduo precisa mostrar-se, pois somente tornando transparente a sua performance pode ser julgado. Na competição, o indivíduo encontra a justa avaliação. Assim, a pedagogia da concorrência reverteu um antigo tabu: a concorrência não é mais vista como antagônica à justiça. Os "velhos" sistemas de solidariedade precisavam proteger o indivíduo dos efeitos perversos da concorrência, pois se pensava que era fonte de desigualdade; agora, a justiça é produto da concorrência. Ocorre, assim, um deslocamento da sensibilidade igualitária: da solidariedade social ao egoísmo da justa concorrência, da preocupação com o acesso dos mais fracos a uma vida digna ao modelo esportivo do "vença o melhor". Paradoxalmente, mesmo num mundo cheio de incertezas, o risco é valorizado e colocado como o preço da liberdade;
- o pano de fundo de toda essa nova situação: a fragmentação da existência. O indivíduo depende apenas de si mesmo para vencer na vida. Sozinho, produz a construção solitária de sua performance. Tenta cotidianamente construir a si mesmo. Agora, a identidade é uma construção individual, isto é, uma responsabilidade do indivíduo. O destino é uma construção idiossincrática: não tem raiz no passado, nem aponta para o futuro, firma-se no presente, no aqui e agora. Estranha situação: a identidade é social, mas sua expressão histórica aparece firmemente ancorada na crença de que sua formação depende apenas do desdobrar da individualidade. Ocorre, assim, a desvalorização dos atores coletivos. A busca da felicidade e de uma vida digna é uma tarefa que prescinde de ações coletivas;
- valorização do sucesso. Novamente, outra quebra de tabu: o sucesso não é mais visto com desconfiança. Não é mais percebido como uma ilusão, pois virou norma de conduta. O sucesso é individual e prova de reconhecimento não mais de Deus, como na Reforma Protestante, mas da sociedade. Seria o sinal mais evidente de que a competição produziu justiça. Cria-se a ideologia do empreendedor, base volitiva do sucesso. A busca da felicidade é um empreendimento. O acesso ao empreendimento é universal. Só é preciso vontade. O "empreendimento" é a mais nova forma de voluntarismo na contemporaneidade. Seria a filosofia de vida de uma determinada classe média. A ênfase recai completamente na defesa da independência do indivíduo;
- O indivíduo é responsável. Antigamente, *admitia-se* a responsabilidade, agora *exige-se*. Todos devem se comportar como indivíduos responsáveis. A responsabilidade é um componente essencial da vocação profissional. Crise de responsabilidade equivale à crise de sentido vocacional. Mas o fracasso, também, é individual. Aos poucos, vai tornando-se um handicap, principalmente o fracasso escolar e o profissional. De handicap a neurose, um pulo: a pedagogia transforma-se também numa terapêutica do fracasso. A doença do fracasso é a doença da responsabilidade. Ocorre o declínio do conflito no espaço da identidade (EHRENBERG, 1998). A histeria, doença do conflito, desaparece de cena e quem domina é a depressão, doença do fracasso;
- o consumismo torna-se uma moral da felicidade. Seria também uma forma de exercitar a liberdade individual. A poupança deixa seu trono e o Espírito do

Capitalismo passa por uma reforma hedonista. Consumir significa também exteriorizar-se, valorizar-se e se tornar visível. O hedonismo é o novo princípio de realidade. Vai modelar principalmente as expressões artísticas e de vanguarda. As identidades não serão mais construídas obrigatoriamente através da repressão sexual. A liberalidade sexual e as descobertas de novas formas identitárias sexuais estão cada vez mais condicionando os processos de identificação. O que está havendo é uma transformação da intimidade (GIDDENS, 1992).

Mas, o que isso realmente significa para o indivíduo?

Ora, o modelo vocacional de matriz religiosa, ao ter como base a eleição, possuía uma natureza carismática. Um indivíduo eleito, inspirado pela mensagem e pela missão divina, precisa basear sua eleição no carisma. A vocação moderna já significa uma racionalização da matriz religiosa, deslocando o encanto carismático para a função ou o cargo profissional. O profissional perde, durante a formação histórica do modelo vocacional moderno, o carisma. O eleito é o herói carismático weberiano que, aos poucos, vai sendo substituído pelo herói cultural (MYERTOFF & LARSON, 1965) — conceito interessante, pois está relacionado à transferência do carisma do indivíduo para a posição ou função. O herói cultural significa a completa racionalização do herói carismático. Implica um comportamento já padronizado, em que o papel social do indivíduo tem um peso relevante — há uma forte modelação social do sentido da atividade do profissional. O herói cultural, nesse sentido, seria um agente de integração social por excelência. O eleito é um indivíduo idiossincrático, pois é excepcional, e participa, através do seu carisma, da mudança social. Tem uma missão, geralmente transformadora. O herói cultural possui também uma missão, embora esta seja fortemente padronizada pela profissão. Weber (2000, pp. 161-162) chama essa transformação do carisma de rotinização do carisma.

Com o desencantamento do mundo, a religião perde a sua referência para a ciência — por isso, pode-se dizer que o poder do carisma é deslocado para o mundo científico, e o modelo vocacional predominante passa a se basear no personagem do cientista. Podemos clarificar melhor essa afirmação, oferecendo como exemplo o caso da medicina, no qual o dom da graça é transferido para a ciência. Essa erosão do carisma médico, cujo reconhecimento social tinha um evidente fundo religioso, pode ser um dos motivos, entre outros, da decadência do médico de família. Talvez, uma das expectativas de algumas políticas públicas na área de saúde seja a de recuperar a aura do médico, a aura sagrada da medicina, através de uma política de aproximação e de restabelecimento do contato direto do cliente com o médico (medicina de bairro, médico de família...). Se o carisma deslocou-se para a posição e para a ciência, pode-se inferir que a formação universitária, baseada na medicina científica, é um dos fatores de desencantamento do carisma do médico e, conseqüentemente, da própria vocação médica (JAMOUS, 1969). A formação científica do médico retiraria a singularidade da experiência idiossincrática de cada médico, tornando-a banalizada e comum. Haveria uma produção "fordista" de médicos, através do credenciamento e do diploma, que homogeneizaria a experiência médica. Tal fato pode retirar do imaginário médico a representação da medicina como arte, embora isso não seja ainda dominante nas representações profissionais dos médicos.

Mas a vocação médica possui, ainda, muitos resíduos da sua antiga aura de herói carismático. Assim como os políticos, por exemplo, os médicos têm uma tendência a justificar a escolha da sua profissão. São narrativas muitas vezes sacras ou mesmo solenes, baseadas em eventos catárticos e, invariavelmente, racionalizadas.

Provavelmente, toda profissão, que tenha um caráter social ou uma relação com a saúde, possua tal necessidade de justificação carismática. O mito do sacerdócio médico é, por exemplo, um mito baseado ainda na vocação do eleito, daí inclusive a importância da noção de missão na vocação médica. Contudo, a formação médica impõe um modelo de prática que faz uma delimitação precisa entre o doente e a doença, exigindo dos médicos a neutralidade afetiva diante do sofrimento dos pacientes. Ora, tal exigência entra em flagrante contradição com as narrativas vocacionais, quando os médicos rememoram o evento catártico que ocasionou sua escolha profissional (PERRUSI, 2004). Muitas vezes, a relação com a doença, o fato de ter estado doente, e mesmo o contato com doentes são interpretados como fatores de caráter "afetivo" que teriam induzido a escolha profissional.

Embora tenha seus resíduos carismáticos, a vocação profissional, médica ou não, é identificada geralmente à noção de profissionalismo. Inclusive, vocação e profissionalismo são algumas vezes colocados como termos não cambiáveis e, até mesmo, antagônicos. O profissionalismo teria destruído o aspecto vocacional dos *métiers*, impondo um conjunto de valores tais como competência técnica, universalismo, especificidade funcional e neutralidade afetiva<sup>5</sup>, que teriam esvaziado o conteúdo "existencial" de uma atividade como, por exemplo, a medicina. A vocação seria uma "escolha de vida", um projeto pessoal, um engajamento subjetivo que levaria o profissional adiante na sua carreira, apesar dos percalços vividos ao longo do exercício de sua atividade. Ela realizaria o vínculo entre a motivação à carreira e a realização pessoal que esperamos da vida profissional<sup>6</sup>. O profissionalismo, ao contrário, significaria o trabalho desocupado de valores existenciais e de engajamento pessoal, no qual a utilização de um saber, visto somente a partir de sua finalidade funcional, depauperaria o conteúdo axiológico do *métier*. Tal visão de profissionalismo está, na verdade, relacionado estreitamente ao trabalho burocrático — de fato:

administração burocrática significa: dominação em virtude de conhecimento; este é seu caráter fundamental especificamente racional. Além da posição de formidável poder devida ao conhecimento profissional... (WEBER, 2000, p. 147).

A burocracia está, nesse sentido, impregnada de profissionalismo, e a profissão, impregnada de burocratismo, estando ambas subsumidas ao inexorável processo de racionalização social; um processo cujo ranço instrumental aprisiona a ação social, seja burocrática ou profissional, nos ditames da coerência da relação entre meios e fins<sup>7</sup>. Entretanto, fazendo a identificação entre atividade profissional e atividade burocrática, teremos dificuldade, provavelmente, em encontrar um aspecto vocacional nas profissões. O saber burocrático não necessita, por princípio, de um sistema de valores como a vocação. Num ambiente completamente burocratizado, o funcionário efetua o seu trabalho sem que precise investir ou realizar a sua identidade pessoal — não há efetivamente realização de si. Toda a ação é coordenada por normas rígidas e fixas, externas à sua vontade ou à sua autonomia de trabalho. Ele não tem controle sobre a produção do seu serviço e nem "tem" propriamente um saber; na verdade, ele "utiliza"

---

<sup>5</sup> Ver discussão de Herzlich (1970:158) sobre os valores do profissionalismo, na qual critica Parsons por tê-los identificado apenas à prática médica e não às profissões em geral.

<sup>6</sup> Assim, "*uma das funções da vocação é orientar a conduta atual no interesse de um objetivo a ser atingido*" (HALL, 1970, p. 210).

<sup>7</sup> Contudo, a racionalização social e a burocracia moderna não se esgotam na racionalidade em relação a fins. Ver crítica a Weber e sua concepção de racionalização em Habermas (1987). Ver discussão sobre as diversas "lógicas de ação" possíveis numa empresa capitalista em Karpik (1972).

um, que não é dele, nem feito por ele, e sim "usado" por ele para realizar o seu trabalho<sup>8</sup>. Nesse sentido, o despotismo burocrático se identifica com o de fábrica<sup>9</sup>.

## Inconclusões

Se a vocação moderna possui uma relação intrínseca com o individualismo moderno, qual tipo de vocação corresponderá ao individualismo contemporâneo? Ou, simplesmente, estamos assistindo ao fim da vocação *tout court*? Estaríamos, por outro lado, imersos numa fase de transição na qual a vocação vem sofrendo transformações ainda imperceptíveis? Se a *disciplina* esclarecia vários aspectos do individualismo e da vocação modernas, o hedonismo teria, como um dos valores constituintes da "pós-modernidade", uma afinidade a que tipo de vocação? O movimento de sentido, na vocação, é de dentro pra fora, do sentido à função, da identidade ao papel social; mas, se o que existe agora é o domínio cada vez maior do papel social, seja na sua pluralidade, seja na sua funcionalidade, qual seria a repercussão disso tudo na vocação?

Podemos, à guisa de conclusão, formular algumas observações sobre essa situação. São hipóteses que ainda não têm demonstração empírica, embora possam servir como delimitação de um objeto de pesquisa. Enfim, não são conclusões, e sim um ponto de partida para a discussão:

- a vocação moderna está desaparecendo, inclusive como representação dominante da escolha profissional. Rousseau venceu: a escolha vocacional é baseada menos numa ética do trabalho do que num desejo de ascensão social;
- por enquanto, não há substituto concreto, daí a sensação de crise vocacional, de crise de sentido;
- enquanto não estiver clara a redefinição dos sentidos do trabalho, não haverá reconfiguração dos sentidos da vocação;
- não há ainda, na conjuntura, mediações entre individualismo contemporâneo, redefinição dos sentidos do trabalho e vocação. Nossa impressão é a de que, independentemente de qualquer juízo de valor, o novo individualismo prescinde de mecanismos vocacionais. Com isso, a mediação entre identidade profissional e papel social, na esfera do trabalho, precisa de outra modalidade identitária, diferente daquela embutida na vocação moderna;
- sem vocação, vemos se esvaziar, na profissão, a importância da deontologia. O bom profissional será aquele que obtiver algum sucesso no mercado de trabalho. O acesso ao mercado de serviços acontecerá menos por uma questão vocacional do que por uma ação estratégia visando "oportunidades" — não se escolheria, por exemplo, uma profissão por algum critério vocacional, mas sim porque ela tem uma resposta de mercado.

## Referências Bibliográficas

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

---

<sup>8</sup> Evidentemente, se nós subirmos na hierarquia burocrática ou se examinarmos algumas áreas onde a divisão técnica do trabalho necessite de um saber especializado, encontraremos um saber do tipo profissional. Vale dizer que um administrador, atualmente, é um profissional, possuindo um saber que produz regras de gestão e de consecução de serviços que são "utilizadas" e não "apropriadas" pelo funcionário na realização de suas tarefas.

<sup>9</sup> Ver discussão geral sobre o processo de trabalho na fábrica em Marglin (1989) e Gorz (1989).

- DUBAR, Claude. *A socialização*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2005.
- DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil, 1983
- DURKHEIM, E. *Da divisão do trabalho social*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1999.
- DURKHEIM, Emile. *Education et sociologie*. Paris: PUF, 1977.
- EHRENBERG, Alain. *La fatigue d'être soi*. Paris: Odile Jacob, 1998.
- EHRENBERG, Alain. *Le culte de la performance*. Paris: Calmann-Lévy, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Vol I, Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FREIDSON, E. *Renascimento do profissionalismo*. São Paulo: Edusp, 1998.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2003.
- GORZ, André. *Crítica da divisão do trabalho*. 2ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude. *A tirania do prazer*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa; racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I, Madrid: Taurus, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa; racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo II, Madrid: Taurus, 1987.
- HALL, Oswald. Les étapes d'une carrière médicale. In: HERZLICH, Claudine (org.). *Médecine, maladie et société*. Paris: Mouton, pp 210-225, 1970.
- HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. 6ª edição, São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- HERZLICH, Claudine (org.). *Médecine, maladie et société*. Paris: Mouton, 1970.
- JAMOUS, Haroun. *Sociologie de la décision. La réforme des études médicales et des structures hospitalières*. Paris: Editions du CNRS, 1969.
- KARPIK, Lucien. Les politiques et les logiques d'action de la grande entreprises industrielles. In:

- Sociologie du travail*, Nº 1, p.82-105, 1972.
- MARGLIN, Stephen. Origem e funções do parcelamento das tarefas (para que servem os padrões?). In: GORZ, André. *Crítica da divisão do trabalho*. 2ª edição, São Paulo: Martins Fontes, pp. 39-77, 1989.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo, Martin Claret, 2001.
- MYERHOFF, B, LARSON, W. The doctor as culture hero: the routinization of charisma. *Human organization*, 24, 187-191, 1965.
- ORTEGA Y GASSET, José. *O que é filosofia?* Portugal: Libro Ibero, 1971.
- PAICHELER, G. *L'invention de la psychologie moderne*. Paris: L'Harmattan, 1992.
- PARSONS, T. Professions. In: SILLS, David L. (org.). *Internacional Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: Crowell Collier and Macmillan, p. 536-547, 1968.
- PERRUSI, Artur. *Imagens da Loucura: representação social da doença mental na psiquiatria*. São Paulo, Cortez, 1995.
- PERRUSI, Artur. Profissão, vocação e medicina. IN: *Política e Trabalho*, número 17, 2000.
- PERRUSI, Artur. *Tiraniias da Identidade: profissão e crise identitária entre psiquiatras*. 2003.  
308f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2004.
- RENAUT, Alain. *L'ère de l'individu*. Paris: Gallimard, 1989.
- RENAUT, Alain. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- SCHLANGER, Judith. *La vocation*. Paris: Seuil, 1997.
- SOUZA, Jessé de. *O malandro e o protestante*. Brasília: Edub, 1999.
- STRAUSS, Anselm. *La trame de la négociation: sociologie qualitative et interactionnisme*. Paris: L'Harmattan, 1992.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 5ª edição, São Paulo: Pioneira,



1987.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1970.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. volume I, 3ª edição, Brasília, Editora  
Universidade de  
Brasília, 2000.