

# L'intégration de la personnalité morale selon Paul Tillich et sa réception dans la psychologie existentielle de Rollo May

*Prof. Michel Dion\**

## Résumé

Chez Tillich, la notion de soi centré est étroitement liée au courage d'être, car c'est bien à partir du soi centré que le courage d'être se manifeste. Nous verrons dans quelle mesure Rollo May a bien saisi les notions de pouvoir d'être et de courage d'être, une fois qu'il les replace dans le cadre de sa psychologie existentielle. Mais qui dit courage dit angoisse existentielle à assumer. Compte tenu de la finitude existentielle, l'angoisse qui est assumée peut l'être de manière normale, ou pathologique. Nous devons ainsi nous attarder à la notion tillichienne d'angoisse névrotique et à l'interprétation qu'en a faite Rollo May. Enfin, pour Tillich, la Présence Spirituelle est la libération fragmentaire des ambiguïtés de l'auto-intégration.

**Mots-clés :** soi centré, courage d'être, psychologie existentielle, angoisse névrotique, présence spirituelle.

## The integration of moral personality according to Paul Tillich and its reception in the existential psychology of Rollo May

### Abstract

According to Tillich, the notion of centered self is closely linked to the courage to be. Tillich's courage to be is expressed through the centered self. We will see to what extent Rollo May has rightly grasped the notions of power of being and of courage to be, once they are put into his existential psychology. However, courage to be implies existential anxiety to be taken upon ourselves. Given our existential finitude, anxiety could be either normal, or pathological. We will analyze the Tillichian notion of neurotic anxiety and the way Rollo May has interpreted it. Finally, according to Tillich, the Spiritual Presence is the fragmentary liberation from the ambiguities of self-integration.

**Keywords:** centered self, courage to be, existential psychology, neurotic anxiety, spiritual presence.

---

\* Université de Sherbrooke (Québec, Canada). Le professeur Michel Dion (Ph.D., Théologie, Université Laval) est titulaire de la Chaire de recherche en intégrité financière CIBC, à la faculté d'administration de l'Université de Sherbrooke (Québec, Canada).  
E-mail : Michel.Dion@USherbrooke.ca

## **A integração da personalidade moral conforme com Paul Tillich e sua recepção na psicologia existencial de Rollo May**

### **Resumo**

Para Tillich, a noção de self centrado está estreitamente vinculada à coragem de ser, pois é a partir do self centrado que a coragem de ser se manifesta. Veremos em que medida Rollo May apreendeu corretamente as noções de poder de ser e de coragem de ser, já que ele as ressitua no quadro da sua psicologia existencial. Mas quem fala em coragem de ser fala também na necessidade de assumir a angústia existencial. Levando em conta a finitude existencial, a angústia pode ser assumida de modo normal ou patológico. Precisaremos então nos demorar na análise da noção tillichiana de angústia neurótica e da interpretação do conceito por Rollo May. Enfim, para Tillich, a Presença Espiritual é a libertação fragmentária das ambiguidades da auto-integração.

**Palavras-chave:** self centrado, coragem de ser, psicologia existencial, angústia neurótica, presença espiritual.

### **Introduction**

Chez Paul Tillich (1886-1965), la notion de soi centré est essentielle à la compréhension non seulement de la dynamique qui unit le soi et le monde, mais également de ses conséquences au plan de la moralité. La notion de soi centré est également liée au courage d'être, car c'est bien à partir du soi centré que le courage d'être se manifeste. Rollo May (1909-1994) a connu Paul Tillich à l'Union Theological Seminary, où il obtient son baccalauréat en 1938. Selon Rabinowitz, Good et Cozad (1989), Rollo May considérait Paul Tillich comme le philosophe qui a eu le plus d'influence sur sa pensée. Rollo May semblait avoir choisi l'Union Theological Seminary, parce que cette institution permettait, par le biais de ses professeurs dont plusieurs avaient subi la persécution, de discuter librement de questions aussi importantes que l'angoisse, l'amour, la haine et la guerre. Nous verrons dans quelle mesure Rollo May a bien saisi les notions tillichiennes de pouvoir d'être et de courage d'être, une fois qu'il les replace dans le cadre de sa psychologie existentielle. Mais qui dit courage dit angoisse existentielle à assumer. Compte tenu de la finitude existentielle, l'angoisse qui est assumée peut l'être de manière normale, ou pathologique. Il nous faudra ainsi nous attarder à la notion d'angoisse névrotique selon Paul Tillich et à l'interprétation qu'en a faite Rollo May. Enfin, une perspective théologique sera ajoutée, et ce, même si Rollo May ne s'y est pas attardée. Pour Tillich, la Présence Spirituelle est la libération fragmentaire des ambiguïtés de l'auto-intégration. N'eût été de la Présence Spirituelle, les ambiguïtés vécues dans l'auto-intégration du

soi centré ne pourraient jamais être surmontées, ici et maintenant, même si cette intégration est fragmentaire. La perspective théologique permet ainsi de compléter la manière dont Tillich voit l'intégration de la personnalité et ses conséquences au plan moral.

## **1. La moralité, ou la constitution du soi personnel**

Pour Tillich, il y a deux présuppositions fondamentales à la moralité et à la dimension de l'esprit :

Premièrement, *la présupposition d'une centricité potentiellement totale dans laquelle la vie est actualisée selon la dimension de l'esprit* :

L'acte moral est l'acte dans lequel l'être humain actualise sa centricité essentielle. Être centré, disait Fernand Chapey (1987, p. 83), c'est avoir « un centre de décision par lequel l'être humain unifie les composants de son soi (organiques, psychiques) – ce qui signifie déjà maîtrise de soi – et fait face avec son être tout entier aux sollicitations et aux demandes qu'il rencontre ». La moralité est la fonction de la vie qui permet au soi centré de se constituer en tant que personne. La centricité totale implique, selon Tillich, que dans la situation d'être face-à-face avec notre soi, nous « avons » un monde auquel, en même temps, nous appartenons. Je ne suis donc pas qu'un soi. J'ai un monde auquel j'appartiens. Et ces deux phénomènes (« avoir un monde » ; « appartenir à un monde ») sont simultanés. Je ne peux être moi-même que dans le monde auquel j'appartiens. Et je ne peux appartenir à un monde qu'en tant que je suis un soi. L'être humain « vit dans » un environnement donné, aux caractéristiques sociales, économiques, politiques, culturelles, religieuses ou spirituelles très spécifiques. Vivre-dans-un-monde n'est pas équivalent d'avoir-un-monde. Toute théorie qui tente d'expliquer le comportement humain uniquement en référence avec son environnement (comme l'économisme de Marx) - c'est-à-dire l'espace dans lequel nous vivons -, réduit l'être humain à sa dimension organique-psychologique et le prive de toute participation dans la dimension de l'esprit. Ce qui ne peut que « vivre-dans-un-environnement » ne peut « avoir » de monde. L'absorption de l'esprit dans un pur vivre-dans-un-environnement fait disparaître le monde comme ce sans quoi le soi ne peut constituer quelque projet d'être, choisir des possibilités d'être à l'exclusion d'autres. Au contraire, avoir un monde présuppose que le monde est en interaction constante avec le soi, chacun se définissant par le lien qu'il entretient avec l'autre.

Pour Tillich, affirmer que le soi a un monde signifie qu'il a un tout structuré de potentialités et d'actualisations de potentialités. Dans ses rapports avec

son environnement, le soi expérimente ce que c'est que de vivre-dans-un-environnement et ce que c'est que d'avoir-un-monde. L'environnement se présente sur le mode du vivre-dans, tandis que le monde est un avoir pour le soi. Nous expérimentons ce que c'est que d'avoir-un-monde à travers notre rencontre des objets et des personnes de notre environnement. Les objets, les êtres et les phénomènes font partie de notre monde, mais à divers titres. Les objets et les phénomènes sont « à côté de nous » (*Being-alongside-the-world*, chez Heidegger). Les êtres humains qui nous entourent sont objets de notre sollicitude, disait Heidegger. Le soi vit-dans-un-environnement, et cette position du vivre-dans est également vraie des personnes dont la vie se déroule dans cet environnement spécifique. Quant aux objets et phénomènes, ils ne sont qu'observables dans cet environnement ; le soi peut se préoccuper d'eux, s'intéresser à leur condition, mais jamais en croyant qu'ils sont un *Dasein*. La sollicitude, affirmait Heidegger, ne vise que l'Autre, qui est autant *Dasein* que moi.

Rollo May (1971, p. 360-361) référerait à la notion tillichienne de préoccupation ultime. Cependant, il préférerait parler d'intérêt, parce que ce terme est « plus simple et plus direct ». Pourtant, May avouait que la notion d'intérêt (*concern*) au sens de souci (*care*) est, selon Heidegger, « ce qui constitue ontologiquement l'être humain ». Or, dans *L'Être et le Temps*, Heidegger traitait de la question du souci de manière quelque peu différente. Pour Heidegger, l'Être du *Dasein* (et donc l'existentialité elle-même) est essentiellement souci (*care*). Étant donné que l'être-dans-le-monde appartient essentiellement au *Dasein*, son Être « vers-le-monde » est préoccupation ou intérêt (*concern*). La préoccupation a pour objet les entités rencontrées dans le monde (*Being-alongside-the-world*), alors que l'Autre comme *Dasein* est objet de sollicitude (et non de préoccupation ou d'intérêt). Le *Dasein*-avec les autres que nous rencontrons dans le monde peut bénéficier de la sollicitude des autres. La sollicitude est le mode d'Être-avec l'Autre. Heidegger définissait deux possibilités extrêmes de sollicitude : (1) se mettre à la place de l'autre : cela impose d'enlever à l'Autre sa propre position ; l'Autre peut alors devenir celui qui est dominé et dépendant, même si cette domination est tacite et qu'il n'en a pas conscience ; cette sollicitude extrême est sous le signe de la domination ; (2) redonner à l'autre son propre souci de manière authentique : de cette manière, l'Autre devient plus transparent envers lui-même et libre d'identifier et de manifester son souci à sa façon. Cette sollicitude extrême est libératrice. Dans la vie de tous les jours, nous nous plaçons entre ces deux extrêmes,

suggérait Heidegger. Mais le souci (*care*) est toujours à la fois préoccupation ou intérêt (*concern*) envers les entités du monde qui ne sont pas un *Dasein* et sollicitude envers les autres qui sont, chacun, un *Dasein*-avec les autres. Heidegger définissait ainsi la structure du souci : « au-devant de lui-même » (l'être-dans-le-monde comme l'être-déjà-dans-le-monde) et être-aux-côtés des entités rencontrées dans le monde. Puisque le souci est l'être-vers-la-mort, dès lors c'est la temporalité qui rend possible l'unité primordiale de la structure du souci (HEIDEGGER, 1962, p. 83-84, 157-159, 169, 225-273, 329, 331, 364, 375, 378, 486). Rollo May ne paraissait pas avoir entrevu toute la richesse de la notion de souci (*care*), en tant qu'elle est liée autant à la préoccupation ou intérêt (*concern*) envers les entités (sans *Dasein*) qu'à la sollicitude envers les autres êtres humains.

Le soi a un monde, ce qui a beaucoup plus de substance et d'effets que de simplement vivre-dans-un-environnement. Tillich affirmait que le soi ayant un monde transcende la qualité simplement environnementale des objets et des êtres qui l'entourent. S'il n'y avait aucune possibilité de transcender ce vivre-dans-un-environnement, aucun soi ne pourrait être totalement centré. Nous ne serions qu'une composante de l'environnement, à côté des autres.

Deuxièmement, *un soi ayant un monde fait face à un soi totalement centré, de sorte qu'il peut poser des questions et recevoir des réponses ou des commandements* :

Cette possibilité implique, selon Tillich, à la fois une liberté par rapport à l'environnement (par rapport à ce qui est simplement donné) et des normes qui déterminent l'acte moral à travers l'exercice de la liberté. De telles normes expriment la structure essentielle du soi et du monde, à l'encontre des conditions de vie provenant de l'environnement lui-même. D'après Tillich, la liberté est l'ouverture à des normes ayant une validité inconditionnelle (ou essentielle), en ce que ces normes expriment l'essence de l'être. Tout acte moral est à la fois un acte responsable (*responsibility*) et une réponse à un commandement moral valide (*responsiveness*). Même une telle réponse à un ordre valide est sujette à la liberté. Personne n'est obligé de répondre. Toutes et tous, nous sommes des êtres-libres, c'est-à-dire des êtres qui se définissent par leur liberté inaliénable.

Refuser de répondre à un commandement valide équivaut, disait Tillich, à donner libre cours aux forces de désintégration morale. C'est agir contre l'esprit, mais avec tout le pouvoir de l'esprit lui-même. Tout comme l'être-libre ne peut jamais se débarrasser de sa liberté - nous sommes condamnés à être libres, suggérait Sartre (1980, p. 494-495, 541-543, 566-567, 612-615)

-, l'être humain ne peut se débarrasser de son esprit. Il se constitue lui-même comme un soi totalement centré, même à travers des actions qui sont contraires à l'essence de l'être ou contraires à des commandements moraux qui sont pourtant valides. Ces actions manifestent la centricité morale, même quand elles équivalent à dissoudre le centre moral de la personne, affirmait Tillich (1963, p. 39).

L'acte moral présuppose la liberté de recevoir des commandements, la liberté de leur obéir ou de leur désobéir. Les structures essentielles de la réalité que sont le soi et le monde constituent la source de ces commandements. Tillich posait une question fondamentale : Comment l'être humain devient-il conscient du devoir-être dans sa rencontre avec l'être ? Comment l'être humain en vient-il à considérer des commandements moraux comme ayant une validité inconditionnelle ? Le devoir-être est vécu dans la relation Je-Tu. Faisant face à son monde, le soi possède l'univers entier comme le contenu potentiel de son soi centré. Même si l'être humain est existentiellement fini, le monde lui est constamment ouvert, sans limite. N'importe quel objet, personne ou phénomène peut devenir un contenu du soi et ainsi être intégré dans le soi centré. Par ailleurs, l'Autre est une limite pour l'intégration de tout contenu dans le soi. Une personne peut être assujettie et exploitée sur une base organique et psychologique, mais cet assujettissement ou cette exploitation est sans effet, dans la dimension de l'esprit. Certains peuvent détruire le soi d'un autre. Mais ils ne peuvent jamais l'assimiler comme un contenu de leur propre centricité. Tillich avouait qu'aucun esprit totalitaire n'est jamais parvenu à réaliser une telle intégration. Personne ne peut priver quelqu'un de sa prétention d'être une personne et de sa réclamation d'être traitée comme une personne à part entière. On sent bien ici la position kantienne de Tillich.

L'autre soi (le Tu qui est un Je pour lui-même et pour qui je suis un Tu) représente la limite inconditionnelle au désir d'assimiler le monde de l'autre dans le mien. L'expérience de cette limite inconditionnelle est justement l'expérience du devoir-être, c'est-à-dire de l'impératif moral. D'après Tillich, l'impératif moral exige que je devienne ce que je suis en puissance. Il exige que je devienne une personne dans une communauté de personnes (TILLICH, 1971a, p. 38).

Je ne peux constituer moralement ce que je suis sans partir de l'expérience d'une limite inconditionnelle. L'auto-intégration de la personne survient dans une communauté. Toute communauté rend possible la rencontre

entre des soi centrés. La communauté est impliquée dans la polarité entre l'individualisation et la participation. Il n'y a aucune auto-transcendance sans l'interdépendance entre l'individualisation et la participation. Évidemment, une communauté n'est pas centrée, comme l'est le soi. Car la communauté n'a pas accès à une centricité totale. La communauté n'est pas non plus un être qui se définit par et à travers l'exercice de sa liberté (TILLICH, 1963, p. 40-41).

## **2. La place de l'ontologie tillichienne dans la psychologie existentielle de Rollo May**

Au point de départ, nous devons constater que Rollo May adopte une position face à l'ontologie qui ne se rapproche guère de celle de Tillich. Rollo May (1971, p. 134) définissait l'ontologie comme la recherche des structures fondamentales de l'existence, « des structures qui sont données à tout le monde, à tout moment ». Jusque-là, Tillich (et même Heidegger) serait d'accord. Mais lorsque Rollo May considérait « ontologiquement » la masculinité ou la féminité, il ne se rendait pas compte qu'il avait quitté le domaine ontologique pour habiter la sphère proprement ontique, celle de l'entité. Cette mé-compréhension de la distinction entre ontique (le domaine des étants) et ontologique (le domaine de l'être), chère autant à Heidegger qu'à Tillich, doit être conservée à l'esprit, car en tant que mé-connaissance (c'est-à-dire comme une connaissance qui ne doit pas être), elle pourrait éventuellement expliquer pourquoi Rollo May créait des distorsions conceptuelles en référant à l'ontologie tillichienne.

Rollo May (1958) citait Tillich (1944) à l'effet que Kierkegaard, Nietzsche et leurs successeurs ont insisté pour affirmer que l'Être n'est pas l'objet d'une expérience cognitive, mais plutôt existence, c'est-à-dire la réalité telle qu'elle est expérimentée, à la fois individuellement et intérieurement. Rollo May (1958) croyait que comme tous les existentialistes, Nietzsche n'utilisait pas des termes psychologiques pour décrire des attributs psychologiques. May (1958a, p. 14, 31-32) voyait dans la volonté de puissance nietzschéenne une catégorique ontologique. C'est exactement la perception qu'en avait Tillich (1952, p. 26). En développant sa notion de courage d'être, Tillich référait directement au contenu ontologique de la volonté de puissance nietzschéenne. May (1958a, p. 32) ajoutait que le courage ouvre la voie à l'être et qu'ainsi sans courage d'être, nous perdons notre être. May (1972a, p. 144) prétendait que nous avons un être que si nous pouvons absorber le non-être en nous-mêmes. May ne semblait pas avoir saisi que la perte de l'être n'a rien de

définitif ni de total. Si le non-être envahit tout l'être, l'aliénation existentielle en est exacerbée. Mais l'être demeure un être. Il est vrai d'affirmer, comme le faisait May (1958), que l'auto-affirmation tillichienne de l'être se renforce dans la mesure où l'individu peut assumer le non-être en lui. Le courage d'être est celui de confronter le non-être, en soi et hors de soi. Mais l'être continue d'« être », même lorsqu'il est aliéné. May (1958a, p. 32) prétendait que cela apparaissait de manière similaire chez Sartre (« Je suis mes propres choix »). Il aurait été plus juste de dire que cela se rapproche de Kierkegaard (1974) : l'être qui se choisit absolument. Pitchford (2009, p. 443) a suggéré que Rollo May avait été grandement influencé par la notion kierkegaardienne que la subjectivité soit vérité. Mais l'auteur ne cite que *Fear and Trembling* (1843), alors que c'est dans *Concluding Unscientific Postscript* que Kierkegaard est le plus explicite à cet égard. Rollo May (1967, p. 140-141) connaissait bien la perception qu'avait Tillich (1961, p. 9) de l'existentialisme sartréen, mais ne parvenait pas à l'intégrer à sa propre pensée existentielle.

Tillich s'est refusé de prendre acte du radicalisme de la philosophie sartréenne. Il a voulu sauver l'essentialisme, alors que Sartre voulait définitivement l'éliminer. La distorsion est tout aussi importante que si on faisait dire à un athée qu'il croit tout de même en Dieu. Rollo May (1958a, p. 16) suggérait que l'existentialisme est une manière d'aborder les problèmes rencontrés au cours d'une vie et qu'il ne fournit ni des réponses ni des normes qui soient définitives et universelles. Les questions existentielles sont, en tant que questionnement philosophique, sans réponse définitive, puisque l'objet du questionnement - l'existence elle-même - échappe à notre entendement.

Rollo May (1972a) retenait de Tillich que le pouvoir signifie le pouvoir d'être. Tillich (1969, p. 22) reconnaissait que d'Augustin à Boehme, Schelling et Schopenhauer, l'usage à demi-symbolique du concept de volonté préservait l'élément de pouvoir. Tillich (1952) définissait le pouvoir comme la possibilité qu'a un être de s'actualiser, en dépit de la résistance d'autres êtres. Lorsqu'il s'agit du pouvoir d'être, alors l'être s'affirme lui-même en dépit du non-être. Le courage participe dans l'auto-affirmation de l'Être-même, dans le pouvoir d'être qui transcende le non-être (TILLICH, 1952, p. 179-181). D'après Schelling (1992, p. 47), tout pouvoir est un « vouloir non encore effectivement voulant, donc un vouloir au repos ». Tillich (1969, p. 44-45) présentait un lien intrinsèque entre la centricité de la personnalité et le pouvoir d'être. Rollo May (1972a, p. 100, 144) précisait, à juste titre, que le pouvoir d'être ne devient évident que dans les luttes de l'être contre le non-être. Le non-



être consiste, selon lui, dans tout ce qui nie et détruit l'être : le conformisme (qui détruit l'unicité), l'hostilité (qui anéantit les possibilités d'exprimer de la générosité et de la compréhension envers l'autre) et éventuellement la mort (comme fin de la vie).

Tillich a traité particulièrement du courage d'être lié au conformisme démocratique de la société américaine. À l'origine, disait-il, ce courage d'être était lié à l'idée de progrès : le progrès du groupe social dont nous faisons partie, le progrès de notre Nation, le progrès de toute l'humanité. Selon Tillich, cette idée de progrès a traversé plusieurs philosophies particulièrement développées aux États-Unis, telles que le pragmatisme (Dewey) et le *process philosophy* (Alfred North Whitehead). Le courage d'être comme faisant partie d'un groupe ou d'une communauté peut menacer le soi individuel. Le conformisme se rapproche du collectivisme, quant à la manière de penser et de vivre qui en découle, précisait Tillich. D'où une menace à la sauvegarde du soi centré. Pour Tillich, le courage d'être soi-même naît du danger de la perte du soi centré à travers le courage d'être comme faisant partie d'un groupe ou d'une communauté. Mais à l'inverse, le courage d'être comme faisant partie d'un groupe ou d'une communauté naît du danger de la perte du monde à travers le courage d'être soi-même. Le soi centré ayant un monde, il ne peut qu'être lié à ces deux formes de courage d'être, sans que l'une n'ait préséance sur l'autre (TILLICH, 1952, p. 109, 112, 188).

D'après Tillich (1952), l'affirmation du soi centré inclut l'affirmation du pouvoir d'être dans lequel le soi centré participe, qu'il s'agisse du pouvoir d'un groupe, d'un mouvement social ou politique, d'essences, ou du pouvoir d'être. Le courage d'être consiste dans l'auto-affirmation du soi, en dépit de la menace de non-être. Mais en tant que le soi participe à un groupe, à un mouvement, ou au pouvoir d'être, il est courage d'être en tant que faisant partie de ce groupe, de ce mouvement, de ce pouvoir d'être. Selon Tillich, le courage d'être a besoin du pouvoir d'être, car celui-ci est le pouvoir qui transcende le non-être qui est expérimenté dans l'angoisse du destin et de la mort, dans l'angoisse du vide et de l'absurde, ou dans l'angoisse de la culpabilité et de la damnation. Ce pouvoir d'être transcendant est le pouvoir infini d'être qui correspond à Dieu comme fondement de l'être et de l'existence, qui est aussi au-delà de l'être et du non-être, au-delà de l'essence et de l'existence. Tout courage d'être est une manifestation du fondement de l'être qui a le pouvoir de conquérir le non-être. Le pouvoir infini d'être, ou pouvoir de l'Être-même, est seul capable de transcender les menaces radi-

cales du non-être (la mort, l'absurde, la damnation). C'est pourquoi Tillich définissait la foi comme l'état d'être saisi par le pouvoir de l'Être-même, et le courage d'être comme une expression de cette foi. La foi est, aux yeux de Tillich, l'expérience du pouvoir d'être qui est présent dans tout acte de courage – ce pouvoir d'être qui transcende tout ce qui est et dans lequel participe tout ce qui est. Le pouvoir de l'Être-même est, selon Tillich, ce qui donne le courage d'être en dépit du non-être (TILLICH, 1952, p. 89, 155-160, 166-167, 172-173, 181, 185).

Selon Rollo May (1967, p. 131), le courage de risquer son propre soi est, chez Tillich, le courage d'assumer sa propre destinée. Tillich référait au courage de la confiance tel que développé par Luther et qu'il définissait comme la confiance exclusive en Dieu, compte tenu que toute autre source de confiance ne peut que nous faire plonger plus profondément dans la culpabilité et l'angoisse. Pour Tillich, le courage de la confiance assume non seulement l'angoisse de la culpabilité, mais tout autant l'angoisse du destin comme prise de conscience des contingences qui affectent notre être et notre existence. Nous ne sommes pas nécessaires ; notre mort à venir nous en donne la preuve irréfutable. Comme disait Tillich (1952, p. 44-45, 167), le destin ne produirait aucune angoisse, si la mort ne nous attendait pas dans le détour. Et cette angoisse du destin et de la mort, affirmait Tillich (1952, p. 99-100), est présente chez tout être humain, quelles que soient ses conditions d'existence ou les idéologies auxquelles il/elle adhère.

Rollo May (1953) considérait que le courage d'accepter notre finitude est, pour Tillich, le courage fondamental dont tout être humain doit faire preuve. C'est, disait May, le courage d'être soi-même et de se faire confiance, en dépit de notre finitude existentielle. Ce courage d'être implique, d'agir, d'aimer, de penser, de créer, même si nous n'avons pas de réponses définitives à nos questions existentielles et qu'ainsi nous pouvons errer, sans même en prendre conscience. Mais, soulignait Rollo May, c'est seulement à partir du courage d'assumer notre finitude existentielle et d'agir de manière responsable (étant donné que nous ne sommes que des êtres finis, imparfaits) que nous pouvons développer nos talents, si limités soient-ils. May (1953, p. 215, 238) référait à la notion tillichienne de conscience transmorale comme fondement du courage et de notre quête de sagesse, et ainsi comme la source d'expériences de vie élargies. Tillich analysa l'évolution historique de la conscience transmorale, c'est-à-dire d'une « conscience qui ne porte pas ses jugements en fonction de la soumission à une loi morale mais en fonction de

la participation à une réalité qui transcende le domaine des commandements moraux ». Tillich voyait la conscience transmorale présente chez Luther (ayant pour fondement une union paradoxale avec Dieu), chez Nietzsche (ayant pour fondement une union passionnée avec la vie et les instincts naturels) et chez Heidegger (par le biais du concept de *resoluteness* qui permet le dépassement de la conscience morale).

Pour Heidegger, la notion de *resoluteness* renvoie à une auto-projection réticente sur notre Être-coupable dans laquelle nous faisons face à notre angoisse au sujet de nos possibilités d'être. La *resoluteness* nous fait advenir à la vérité du *Dasein*. C'est seulement en étant authentiquement nous-mêmes que nous pouvons être authentiquement avec les autres. La résolution, suggérait Heidegger, est la projection révélatrice (du *Dasein*) et la détermination de ce qui est facticement possible à un moment donné, de nos possibilités d'être. La *resoluteness* donne une transparence authentique au *Dasein*. C'est l'authenticité qui est l'objet du souci. La *resoluteness* n'est anticipatoire et authentique que dans la conscience d'avoir-à-mourir et dans l'acceptation de cette mort à venir (HEIDEGGER, 1962, p. 343-346, 352-356, 442, 465, 477).

Tillich affirmait que le terme « transmoral » peut avoir deux principaux sens : ou bien « la restauration de la morale à partir d'un point situé au-dessus de la morale », ou bien « la destruction de la morale à partir d'un point situé au-dessous de la morale ». Pour Tillich (1971), la conscience morale est toujours transcendée.

### **3. L'angoisse névrotique selon Paul Tillich et l'interprétation qu'en a faite Rollo May**

Rollo May (1967) empruntait à Tillich la notion de soi centré. Pour May, toute personne a un soi centré. Toute attaque contre la centricité est une attaque contre notre existence même. May définissait ainsi la névrose comme le moyen utilisé par un individu pour préserver sa centricité, et donc sa propre existence. La névrose serait ainsi la distorsion du besoin de centricité qui est présent en tout être humain. May (1967, p. 117, 177) ajoutait que la liberté ne peut exister que dans un soi agissant comme une totalité, un soi centré. La conscience est alors l'expérience du soi qui agit à partir de son centre.

Rollo May (1977) référait à la notion tillichienne d'angoisse comme réaction à la menace du non-être. Effectivement, Tillich (1952, p. 45) disait que le non-être est omniprésent et qu'il produit l'angoisse, même quand nous ne ressentons pas immédiatement quelque menace de mourir que ce soit.

May reflétait bien la pensée de Tillich à ce sujet : l'être humain est conscient de son être et tout aussi conscient qu'à tout moment, il peut être malade et mourir : il peut cesser d'être un soi. C'est cette possibilité de ne pas être qui suscite l'angoisse existentielle. May affirmait qu'une angoisse normale est liée à notre mort à-venir. Mais il précisait que la possibilité de ne pas être ne consiste pas seulement dans la mort : la maladie, la fatigue et l'agression physique/morale en sont aussi des manifestations, car chacune conduit à la perte de sens, que ce soit au plan psychologique ou spirituel. Chacune conduit à l'absurde. Là, Tillich ne semblait pas partager la même conviction, compte tenu que l'angoisse de la mort (forme absolue) est liée à l'angoisse du destin (forme relative). Des liens peuvent avoir historiquement existé entre l'angoisse du destin et de la mort, d'une part, et l'angoisse du vide et de l'absurde, d'autre part. Tillich (1952, p. 40-63) le reconnaissait explicitement. Un type d'angoisse est immanent dans les autres types d'angoisse. Le problème est d'avoir identifié que la maladie, la fatigue et l'agression physique et morale comme expressions de la possibilité de ne pas être conduit nécessairement à l'absurde. Ce n'était pas la prétention de Tillich.

Rollo May croyait que l'angoisse comme prise de conscience de la possibilité de cesser d'être un soi rejoignait la notion kierkegaardienne d'angoisse : l'angoisse comme peur du rien, c'est-à-dire l'angoisse de devenir « rien ». Pour Kierkegaard, l'angoisse a pour objet le rien, mais un rien qui peut devenir peu à peu quelque chose, à travers l'expérience du « péché de ne pas avoir conscience du péché ». Kierkegaard traitait l'angoisse comme le « vertige de la liberté ». La culpabilité n'est ultimement ressentie que dans l'angoisse, comme prise de conscience que l'exercice de notre liberté nous pousse inexorablement vers le rien que nous ne voulons pas devenir nous-mêmes. Kierkegaard (1969, p. 46-47, 66-67, 100, 112-113) concevait l'angoisse comme le rapport entre la liberté et la faute. Si l'angoisse a pour objet le rien, pouvons-nous alors parler de la peur du rien ? L'objet de l'angoisse, c'est un rien qui peut devenir signifiant. Mais c'est tout de même le rien qui l'angoisse. Existentiellement, l'angoisse a toujours pour objet le rien. En lui-même, le rien ne peut avoir de multiples expressions, puisque dans ce cas, étant multiple dans ses manifestations, il ne serait plus un rien. Le rien peut cependant être ressenti sous différentes formes : l'angoisse peut devenir une peur, afin d'avoir un objet qui puisse faire naître le courage d'être, suggérait Tillich (1952, p. 65-66). Si l'objet de l'angoisse est le rien, c'est qu'il est question ultimement de l'exercice de sa liberté,

de la commission de fautes et du sentiment de culpabilité. La peur du rien, c'est celle d'être détruit par le non-être.

Mais comment la destruction par le non-être est-elle possible, d'un point de vue ontologique ? Le non-être est lié au pouvoir d'être. Influencé par les leçons de Schelling sur le monothéisme, Tillich replaça ce pouvoir d'être en Dieu, non pas comme un être, mais comme l'Être-même. En tant que pouvoir infini d'être, il est au-delà de l'essence et de l'existence. Dès lors, affirmer que Dieu existe, c'est être aussi athée que de soutenir qu'Il n'existe pas, soulignait Tillich. Car en tant que l'Être-même et pouvoir infini d'être, Dieu est au-delà de l'existence. La séparation essence-existence caractérise les êtres finis, soutenait Tillich. Elle ne peut donc être effective dans le cas de Dieu, si Dieu est l'Être-même. L'Être-même est au-delà de la finitude et de l'infinité, au-delà de l'essence et de l'existence, au-delà du sujet et de l'objet. Au-delà de tous les dualismes. L'Être-même transcende tout de même « infiniment tout être fini ». Tout ce qui est fini participe dans l'Être-même. Autrement, il n'aurait pas le pouvoir d'être et serait englouti par le non-être. Mais cette participation du fini dans l'infini est fragmentaire (finie). Si ce n'était pas le cas, le fini serait lui-même infini (TILLICH, 1951, p. 235-238).

À l'instar de Tillich, Rollo May (1977, p. 13-14, 183) admettait que l'angoisse présuppose la menace que constitue la perception que notre existence individuelle est absurde. Une telle menace est si grande qu'elle risque d'annihiler l'individualité (*selfhood*). May suggérait que l'un des moyens de dépasser une telle angoisse, c'est de développer des formes adéquates de communauté, de vivre-ensemble. Le totalitarisme est, selon Rollo May, un symptôme névrotique de nature culturelle, relié au besoin de créer une communauté. D'après May, le totalitarisme comme symptôme névrotique implique qu'il est saisi comme un moyen d'alléger l'angoisse qui provient du sentiment d'impuissance et d'isolement exacerbé par une société individualiste et compétitive qui ne recherche que la satisfaction des besoins et intérêts individuels au détriment de ceux qui sont de nature collective (May, 1977, p. 212). Selon Rollo May, Tillich considérait le totalitarisme comme la substitution du collectivisme au besoin de créer une communauté. Pour Tillich (1934), le totalitarisme implique, sous sa forme extrême, trois types différents d'abus de pouvoir : (1) la suppression de tous les droits fondamentaux de l'individu ; (2) la concentration de tous les pouvoirs entre les mains d'un individu qui n'est redevable à personne, même en regard des lois applicables dans son propre pays, (3) le rejet de tout correctif d'ordre constitutionnel.

Tillich (1952, p. 69-70) critiquait également le phénomène de ces fanatiques défenseurs de l'ordre établi et des névroses de masse qui leur sont associées.

Pour Rollo May (1971), l'intentionnalité constitue la manière dont nous faisons face à des niveaux « normaux » d'angoisse. May référerait à la façon dont Tillich définissait l'angoisse névrotique, en tant que celle-ci détruit l'intentionnalité. Pour Tillich, l'intentionnalité consiste dans la relation au sens, c'est-à-dire à des contenus signifiants de la connaissance ou de la volonté. Tillich suggérait ainsi que l'être humain « vit dans le sens ». Tillich établissait une interdépendance entre la vitalité et l'intentionnalité. Il considérait que la vitalité est le pouvoir de se créer soi-même sans jamais se perdre. Seul l'être humain a une totale intentionnalité, puisque lui seul est libre. Mais il est libre puisqu'il a le langage, qui lui permet de se libérer de l'asservissement au donné. Le langage permet de connaître le monde, de comparer des choses, des êtres et des phénomènes. C'est dans le langage que l'être humain manifeste sa liberté. Et la liberté est la source même de sa vitalité, dont l'intensité n'apparaît chez aucune autre espèce, selon Tillich. Dans le contexte de l'interdépendance entre la vitalité et l'intentionnalité, Tillich (1952, p. 37, 81-83) affirmait que le courage est une fonction de la vitalité, en tant que celle-ci est liée à toute la personne, à son soi centré, à sa préoccupation ultime.

Selon Cunningham (2007, p. 83), Rollo May a défini le courage d'être en dépit du désespoir, en se référant autant à Kierkegaard, Nietzsche, Camus et Sartre qu'à Tillich. Pourtant, à la lecture des œuvres de Rollo May faisant état du courage d'être en dépit du désespoir, force est de reconnaître que May s'est positionné dans le sillon de Paul Tillich, plutôt que de ses prédécesseurs « existentialistes ». Pour Tillich, le courage n'enlève pas l'angoisse puisque celle-ci est existentielle. Le courage assume l'angoisse du non-être, en étant l'auto-affirmation en dépit du non-être. Sans courage d'être, l'angoisse donne lieu au désespoir. Le courage d'être est ainsi une résistance au désespoir. Tillich décrivait la forme pathologique de l'angoisse comme l'incapacité de l'individu d'assumer son angoisse avec courage. Considérant cet échec, l'individu est poussé dans la névrose, devenu le seul refuge possible. La névrose est, disait Tillich, un mode d'évitement du non-être qui a pour effet d'éviter tout autant l'être. C'est pourquoi elle réduit les capacités d'auto-affirmation de l'individu. Le soi qui est affirmé est réduit, il n'est pas le soi centré. Certaines de ses potentialités ne sont pas mises à contribution. Il n'y a d'affirmation du soi centré que dans la confrontation de l'angoisse par le courage d'être. Selon Tillich (1952, p. 65-70, 77), l'angoisse pathologique

peut produire une sécurité irréaliste (dans le cas de l'angoisse du destin et de la mort), la conscience d'une perfection de soi qui est irréaliste (dans le cas de l'angoisse de la culpabilité et de la damnation), ou une certitude irréaliste (dans le cas de l'angoisse du vide et de l'absurde).

En se référant à Tillich, Rollo May traitait de l'angoisse névrotique comme d'une « angoisse accablante », car le niveau atteint par cette angoisse en vient à détruire la capacité qu'avait jusque-là l'individu de percevoir et d'interpréter le monde. L'individu perd, du coup, toute intentionnalité, et ainsi tout courage de faire face à la réalité telle qu'elle est, tout courage d'être en dépit du non-être (MAY, 1971, p. 301-302).

#### **4. La Présence Spirituelle comme libération fragmentaire des ambiguïtés de l'auto-intégration**

Tillich décrivait la Présence Spirituelle comme pouvant libérer, de manière fragmentaire, les ambiguïtés découlant de l'intégration de la personnalité morale, plus particulièrement de la polarité entre l'auto-identité et l'auto-altération chaotique. Cette libération fragmentaire, et ainsi menacée de subir des distorsions par les ambiguïtés de la vie elle-même, est accessible à l'être humain parce que la Présence spirituelle, en unifiant le soi centré avec l'universel (vie divine), rend la foi et l'amour possibles (Tillich, 1963, p. 268-270). Pour Tillich (1963, p. 159), l'acte de foi et l'acte d'accepter le caractère inconditionnel de l'impératif moral ne font qu'un : il y a prise de conscience, chez le croyant, qu'il « appartient à l'union transcendante de la vie non-ambiguë qui est la Vie Divine ». Dans l'existence, la foi et l'amour sont en interdépendance. Selon Tillich (1963, p. 129), ni une foi sans amour, ni un amour sans foi ne peuvent être fondés sur la Présence Spirituelle. Tillich dénonçait ces deux phénomènes comme des distorsions de la religion.

En communiant avec l'Esprit Saint, affirmait Tillich, l'être essentiel de la personne est libéré, fragmentairement, des contingences liées autant à la liberté qu'à la destinée. La Présence Spirituelle empêche que l'identité de soi ne dégénère sous l'effet des ambiguïtés de la vie, mais ne parvient pas à éviter toute altération du soi, en tant que désintégration partielle du soi. La libération fragmentaire des ambiguïtés de la vie, telle qu'elle est réalisée par la Présence Spirituelle, chez un être existentiellement fini et aliéné, apparaît ainsi sous le signe d'une anticipation – la foi elle-même étant anticipatoire (TILlich, 1963, p. 133). Car les ambiguïtés de la vie ne seront dépassées de manière définitive et au-delà de l'Histoire que dans la Vie éternelle ; c'est

le Royaume de Dieu qui constitue le dépassement des ambiguïtés de la vie historique, disait Tillich. C'est sous la dimension de l'esprit que la Présence Spirituelle parvient à conquérir, fragmentairement et par anticipation (sur le Royaume de Dieu et la Vie éternelle), les ambiguïtés de la vie (TILLICH, 1963, p. 109). Si la libération des ambiguïtés de la vie était totale au cœur même d'une existence finie et aliénée, elle viendrait nier l'historicité de l'être humain, tissée dans la finitude et l'aliénation. La libération opérée par la Présence Spirituelle ne peut donc qu'être fragmentaire.

Pour Tillich, l'Esprit conquiert, même fragmentairement, l'angoisse de ne pas actualiser son être essentiel et l'angoisse de se perdre soi-même en tentant de s'actualiser dans l'existence. Une potentialité est, par définition, non-actualisée dans l'existence, et donc dans l'Histoire. Une potentialité ne peut s'actualiser que si elle devient une possibilité d'être un certain soi dans un monde qui est possédé par le soi (ayant-un-monde) et auquel le soi appartient. Actualiser, c'est réaliser une possibilité d'être parmi une multitude d'autres. C'est également placer une essence dans une existence finie et aliénée, de sorte que ce transfert de l'essence vers l'existence, son actualisation effective, ne puisse que donner lieu à une essence « tronquée », c'est-à-dire une réduction de l'essence qui est due à la finitude et à l'aliénation existentielles de l'individu qui l'a actualisée pour qu'elle devienne, pour lui, une possibilité d'être. Certaines potentialités demeurent inexplorées, en raison de notre finitude existentielle. Certaines seront sacrifiées, au moment où d'autres se transmuteront en possibilités d'être qui seront ensuite actualisées dans l'existence.

Tillich se distançait de l'idéal humaniste d'une personnalité dans laquelle toutes les potentialités humaines sont actualisées, sans jamais rien avoir à sacrifier. Tillich croyait plutôt que l'Esprit peut donner un sens nouveau au sacrifice de potentialités auquel tout être humain doit consentir, dans sa condition d'être existentiellement fini. Par la Présence Spirituelle, l'angoisse de ne pas actualiser son être essentiel est partiellement dépassée, en autant que ce qui est actualisé parvient à exprimer le potentiel. L'angoisse de se perdre soi-même en s'actualisant est également partiellement dépassée par la Présence Spirituelle, dans la mesure où le potentiel vient déterminer ce qui, en fait, s'actualise. Mais la libération de cette double angoisse, accomplie par la Présence Spirituelle, n'est possible que parce que dans la foi, le croyant voit le Christ comme Être Nouveau, ayant à la fois subi les conditionnements existentiels sans être déterminé, accablé, écrasé sous le poids qu'ils



représentent pour tout être humain. D'après Tillich (1963, p. 146, 268-271), la Présence Spirituelle actualise l'essentiel au cœur même de l'existence, et ce, de manière tout à fait non-ambiguë.

## **Conclusion**

Selon Tillich, la moralité est la fonction constitutive de l'esprit. Tillich est très précis à cet égard : un acte moral n'est pas un acte qui suppose l'obéissance à une loi divine ou humaine, mais plutôt un acte dans lequel la vie s'intègre elle-même dans la dimension de l'esprit, et donc comme une personnalité qui participe à une communauté. Nous pouvons, dès lors, sentir la présence du courage de s'affirmer soi-même en participant à la communauté dont nous faisons partie (TILLICH, 1952, p. 86-112). La moralité comprend toutes les actions à travers lesquelles un processus de vie personnelle devient une réalité effective. Aucun individu ne parvient à la constitution pleine et entière de sa personne. C'est un processus de vie qui n'a pas de fin (Tillich, 1963, p. 38). L'être humain n'est jamais pleinement lui-même. Il est un pro-jet d'être. Il a le constant projet de devenir lui-même : être, c'est être-libre, et la liberté consiste à se choisir soi-même à tout instant, en toute circonstance, disait Sartre (1980, p. 495, 508, 512, 517, 535-552). Et ce projet d'être ce que nous sommes n'aura pas de fin. L'individu apprend constamment quelque chose sur lui-même, y compris lors de ses derniers souffles de vie, alors qu'il conserve encore un peu de conscience. En apprenant quelque chose sur lui-même, il est toujours en tension vers ce qu'il voudrait être.

Le psychologue existentiel Rollo May est-il parvenu à tenir compte des éléments constitutifs de l'intégration de la personnalité morale et de ses liens avec des notions ontologiques telles que le pouvoir d'être, le courage d'être et l'angoisse existentielle ? En confondant l'ontique et l'ontologique, Rollo May n'a pas toujours réussi à utiliser les notions de l'ontologie tillichienne à bon escient. Quoiqu'il ait saisi l'essentiel du pouvoir d'être (en négligeant cependant de traiter de l'Être-même comme pouvoir infini d'être) et du courage d'être (être soi-même et en participant à un groupe/communauté), Rollo May n'a pas saisi l'importance de l'héritage de Schelling pour l'ontologie tillichienne. Mais surtout, il a mal évalué la critique que Tillich faisait autant de Sartre (la liberté comme pro-jet d'être soi-même) que de Kierkegaard (plus spécifiquement, sa notion d'angoisse). Quant à la notion d'angoisse existentielle et à celle d'angoisse névrotique, Rollo May a donné une telle extension à la possibilité du non-être confrontée dans l'angoisse normale

(ex : la fatigue) qu'il est permis de douter que Tillich aurait pu l'accepter, ou même l'entrevoir. Enfin, Rollo May n'a pas tenu compte des liens historiques qu'ont entretenus l'angoisse du destin et de la mort, l'angoisse de la faute et de la culpabilité, et l'angoisse du vide et de l'absurde. D'où un reflet plutôt terne et superficiel de la notion tillichienne d'angoisse existentielle.

## Bibliographie

CHAPEY, F. Morale et religion chez Paul Tillich. In : **Religion et culture** : Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich, Université Laval, Québec, 18-22 août 1986. Sainte-Foy/Paris : Presses de l'Université Laval/ Éditions du Cerf, 1987, p. 79-91.

CUNNINGHAM, R. J. The Courage to Create Rollo May: The Courage to Be Paul Tillich. **Journal of Humanistic Psychology**, vol. 47, no 1, January 2007, p. 73-90.

HEIDEGGER, M. **Being and Time**. New York : Harper and Row Publishers, 1962.

KIERKEGAARD, S. **Concluding Unscientific Postscript**. Princeton : Princeton University Press, 1974.

KIERKEGAARD, S. **Le concept de l'angoisse**. Paris : Coll. « Idées », no 193, 1969.

MAY, R. **Amour et volonté**. Paris : Stock, 1971.

MAY, R. Contributions of Existential Psychotherapy. In : **Existence**. A New Dimension in Psychiatry and Psychology (Rollo May, Ernest Angel et Henri F. Ellenberger, eds). New York : Simon and Schuster, 1958, p. 37-91.

MAY, R. **Le désir d'être**. Psychothérapie existentielle. Paris : EPI, 1972.

MAY, R. **Man's Search for Himself**. New York : Delta Book, 1953.

MAY, R. **Power and Innocence**. A Search for the Sources of Violence. New York : W.W. Norton and Co., 1972a.

MAY, R. **Psychology and the Human Dilemma**. New York : Van Nostrand Reinhold Co., 1967.

MAY, R. **The Meaning of Anxiety**. New York : Simon and Schuster, 1977.

MAY, R. The Origins and Significance of the Existential Movement in Psychology. In : **Existence**. A New Dimension in Psychiatry and Psychology (Rollo May, Ernest Angel et Henri F. Ellenberger, eds). New York : Simon and Schuster, 1958a, p. 3-36.

MENDELOWITZ, E. Transience and Possibility. The Legacy of Rollo May. **The Humanistic Psychologist**, vol. 39, 2011, p. 253-260.

PITCHFORD, D. B. The Existentialism of Rollo May. An Influence on Trauma Treatment. **Journal of Humanistic Psychology**, vol. 49, no 4, October 2009, p. 441-461.

RABINOWITZ, F.E., G. GOOD & L. COZAD. Rollo May : A Man of Meaning and Myth. **Journal of Counseling and Development**, vol. 67, April 1989, p. 436-441.

*L'intégration de la personnalité morale selon Paul Tillich* 367  
*et sa réception dans la psychologie existentielle de Rollo May*

SARTRE, J-P. **L'Être et le néant**. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris : Coll. « TEL », no 1, 1980.

SCHELLING, F.W.J. **Le monothéisme**. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1992.

TILLICH, P. Existentialism and Psychotherapy. **Review of Existential Psychology and Psychiatry**, vol. 1, no 1, 1961, p. 8-16.

TILLICH, P. Existential Philosophy. **Journal of the History of Ideas**, vol. 5, no 1, 1944, p. 44-70.

TILLICH, P. La conscience transmorale. In : **Le fondement religieux de la morale**. Paris : Centurion/Delachaux et Niestlé, 1971, p. 88-105.

TILLICH, P. La dimension religieuse de l'impératif moral. In : **Le fondement religieux de la morale**. Paris : Le Centurion/Delachaux & Niestlé, 1971a, p. 35-49.

TILLICH, P. La source religieuse des commandements moraux. In : **Le fondement religieux de la morale**. Paris : Le Centurion/Delachaux & Niestlé, 1971b, p. 50-67.

TILLICH, P. **Love, Power, and Justice**. Ontological Analyses and Ethical Applications. Oxford : Oxford University Press, 1969.

TILLICH, P. **Systematic Theology**. Volume 1- Reason and Revelation, Being and God. Chicago : University of Chicago Press, 1951.

TILLICH, P. **Systematic Theology**. Volume III- Life and the Spirit. History and the Kingdom of God. Chicago : The University of Chicago Press, 1963.

TILLICH, P. **The Courage to Be**. New Haven/London : Yale University Press, 1952.

TILLICH, P. The Totalitarian State and the Claims of the Church. **Social Research**, vol. 1, no 4, 1934, p. 405-433.

Submetido em: 3-11-2016

Aceito em: 11-11-2016