

A ANGÚSTIA EM HEIDEGGER E A ESPERANÇA EM MOLTMANN: UM DIÁLOGO ESPECULATIVO

Alonso S. Gonçalves*

RESUMO

O texto se propõe a dialogar com a ideia de *angústia* (*Angst*), presente no pensamento filosófico de Martin Heidegger, uma vez que para o filósofo existencialista a *angústia* é uma manifestação do *Dasein*, ou seja, a existência humana se reconhece contingente como *ser-no-mundo* tendo na *angústia* o elemento que coloca o *ser* em movimento nas condições da *existência*, dando a ela (a *angústia*) uma dimensão *ontológica*. Por outro lado, está diante do *ser* a possibilidade de superar a *angústia* por meio da *transcendência*, dando, portanto, um *sentido* ao *ser*. É dentro dessa *abertura* heideggeriana que o presente artigo procura abrir um diálogo com a teologia de Jürgen Moltmann, mais especificamente, a sua concepção de *esperança* (*Hoffnung*), por compreender que a *esperança* pode contribuir como uma possibilidade *ontológica* a partir da *filosofia* de Ernst Bloch para um diálogo especulativo Heidegger-Moltmann.

Palavras-chave: Filosofia. Angústia. Teologia. Esperança.

INTRODUÇÃO

Propor um diálogo entre dois conceitos (*angústia* e *esperança*) igualmente caros a dois pensadores profícuos e rigorosos como é Martin Heidegger e Jürgen Moltmann, se constitui em um exercício especulativo que requer, naturalmente, continuidade.

Aqui interessa em fazer alguns apontamentos tendo como interlocutores Heidegger-Moltmann, ciente da dificuldade em termos de proposta de trabalho. Enquanto o primeiro foca o *ser* e seu prolongamento no *tempo*; o segundo tem na *esperança* e na *história* o aporte necessário para colocar em movimento uma concepção de *existência* que leva em consideração o *ainda-não* do *futuro*.

O objetivo desse texto é articular o conceito de *angústia* (*Angst*) em Heidegger e *esperança* (*Hoffnung*) em Moltmann. A proposta do diálogo especulativo é focar a

* Licenciado em Filosofia (ICSH); Mestre em Ciências da Religião (UMESP).

angústia como condição do *Dasein*, de outro modo, como abertura *ontológica*; olhar a *esperança* como ontologia, a partir de Bloch; num terceiro momento articular a *Angst* e o possível diálogo com a *Hoffnung* em Moltmann.

A ANGÚSTIA COMO CONDIÇÃO ONTOLÓGICA EM MARTIN HEIDEGGER

Martin Heidegger dedicou todos os seus esforços a investigar o sentido do *ser*. A sua *Magnum Opus* surgiu em 1927. *Ser e tempo* é considerada uma das maiores obras da filosofia que procurou interpretar e entender o *ser*, o alvo fundamental da construção filosófica heideggeriana questionando o *esquecimento* do *ser* como problema filosófico. No seu empenho, Heidegger quer formular uma *nova* ontologia, totalmente dirigida ao problema do *ser*. Assim, ele concentra em sua filosofia o ser humano (o Homem), uma vez que somente este *ente*¹ é o único *ente* privilegiado que pode ter acesso ao *ser*, ou seja, é o único *ente* que pode *perguntar* pelo *ser*. Quando Heidegger pergunta: qual é o *ente* do qual poderemos extrair o sentido do *ser*? Qual é o *ente* no qual deve ter início à abertura do *ser*? O ponto de partida é indiferente ou existe um *ente* que pode reivindicar a primazia? (HEIDEGGER, 2005, p. 32). É o *ente*. Por ter uma relação com o *ser*, esta primazia pertence ao *ente*. Ele é capaz de abarcá-lo; de percebê-lo; de questioná-lo. A este *ente*, que pergunta pelo sentido do *ser*, Heidegger chamou de *ser-aí* (*Dasein*). Com isso, Heidegger quer caracterizar o *ente* que tem a capacidade de buscar o *sentido* do *ser*. O *Dasein* quer expressar a condição do *ser-no-mundo*, presença no mundo como condição; *mundo* como um conjunto de instrumentos e possibilidades para o *Dasein*. Um *ser-no-mundo* também é um *ser-com-os-outros*, como um desdobramento. Nesse sentido, o *ser* não é pensando como um solitário no mundo. O *ser-com-os-outros* é a condição de participar do mundo com os outros e dele vivenciar as projeções das ações e dos comportamentos (REALE & ANTISERI, 2006, p. 204-205). Para Heidegger, o *ser-aí* é o único *ente* que pode compreender o traço constitutivo de seu *ser* no mundo.

A capacidade de *existência*, por outro lado, não se dá na contingência do mundo. O *ser* não está estagnado como um *ser-no-mundo*. A sua *existência* se dá para *fora*, como *abertura*, que é a busca de *sentido*, como *transcendência*.² É na *transcendência* que se dá a *liberdade* humana para Heidegger.

¹ Em Heidegger é o *ser-que-existe* ou o *ser-concreto*.

² Quando o termo *transcendência* surgir é no sentido *fenomenológico*, ou seja, aquilo que caracteriza o ser humano e sua consciência que o impulsiona na direção do mais-além, sendo, ao mesmo tempo, distante.

A *angústia* (*Angst*) em Heidegger não se dá de maneira psicológica. Ela encontra-se *ontologicamente* na condição humana e dela se torna inescapável. Marilena Chauí (1996, p. 8-9) quando comenta Heidegger e o seu conceito de *angústia*, ressalta que para ele a *Angst* é, dentre todos os sentimentos, no sentido de profundidade, e modos de existência, o que pode reconduzir o ser humano ao encontro de sua totalidade como *ser*. Para dar conta do *ser-no-mundo*, Heidegger encontra na *angústia* o suporte metodológico para dizer que o *ser* tem na *angústia* a possibilidade de *abertura* fenomenológica do *ser-aí* (HEIDEGGER, 2005, p. 245). Aqui, a disposição fundamental da *angústia* se dá como uma *abertura* privilegiada do *Dasein* no mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 247). A condição que o *Dasein* percebe o mundo se dá na *angústia* (SAFRANSKI, 2005, p. 194). É a partir dessas condições que Heidegger se pergunta: “em que medida a *angústia* é uma disposição privilegiada? Será de fato que, na *angústia*, a *pre-sença* se coloca diante de si mesma a partir de seu próprio ser, a ponto de, numa perspectiva fenomenológica, o *ente* revelado na *angústia* chegar a se determinar em seu *ser* [?]” (HEIDEGGER, 2005, p. 247). Está colocada a questão para o *ser-aí*. É a partir da *angústia* que Heidegger estabelece um conflito: “fugir de novo para o esquecimento de sua dimensão mais profunda, isto é, o *ser*, e retornar ao cotidiano; ou superar a própria *angústia*, manifestando seu poder de *transcendência* sobre o mundo e sobre si mesmo” (CHAUÍ, 1996, p. 9). Como bem observa Rüdiger Safranski (2005, p. 193): “assim a *angústia* pode ser duas coisas ao mesmo tempo: *angústia* do mundo e *angústia* da liberdade”. É um estar *lançado-aí* sem uma determinação evidente: “a *angústia* também não ‘vê’ um ‘aqui’ e um ‘ali’ determinados, de onde o ameaçador se aproximasse” (HEIDEGGER, 2005, p. 250). Por não ter um *aonde* para se deslocar, “o que caracteriza a *angústia* é o fato do ameaçador não se encontrar em *lugar algum*” (HEIDEGGER, 2005, p. 250). O *ser-aí* desconhece – uma vez que a *compreensão* é algo posterior e, a *angústia*, por sua vez, é *ontológica* –, a *razão* do angustiar; desconhece o *sentido* de tal abertura. Se houvesse uma *razão* seria essa: “*angústia* se angustia pelo próprio *ser* no mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 251). É nesse sentido que Heidegger pontua que é justamente aí que se dá a *abertura* do mundo para o *Dasein* (HEIDEGGER, 2005, p. 250). Nesse sentido, a *angústia* não pode ser *conceitual*, antes a *angústia* traz a *pergunta* e não possui conteúdo determinado, não sendo possível, então, determinar a sua *origem*, apenas a sua *abertura*.

O abrir-se para o mundo é vivenciar aquilo que Heidegger chama de *vida autêntica*, ou seja, uma vida que não está submersa nas circunstâncias da vida, em

outras palavras, a *vida autêntica* se dá no *viver-para-a-morte* (REALE & ANTISERI, 2006, p. 207). O *viver-para-a-morte* é assumir a existência tendo consciência do *nada*, como condição do *ente*. Nesse caso, a *angústia* põe o *ser-aí* diante do *nada*, ou seja, do *nada* de sentido; do *nada* da própria existência (REALE & ANTISERI, 2006, p. 207). “Aquilo que a *angústia* se angustia é o *nada* que não se revela *em parte alguma*” (HEIDEGGER, 2005, p. 250). Em Heidegger, a existência, em sua dimensão ontológica e fenomenológica, está *aberta* a um *não-ser*, de outro modo, estar-se fadado à finitude e por estar fadado a ela, o caminhar para a *morte* como se torna uma realização do *ser-aí*.

O contrário de uma *existência-autêntica* é uma *existência-inautêntica*. Esta se dá quando o *ente* tem medo da *angústia* diante da *morte*. A fim de obnubilar essa realidade, busca-se subterfúgios para se ocupar com o intuito de amenizar a condição de *ser-para-a-morte* (REALE & ANTISERI, 2006, p. 207). Uma *existência-autêntica* vive autenticamente quando leva em consideração a morte, o fim da própria existência (MODIN, 2003, p. 189).

Haveria a possibilidade de dialogar com Heidegger na tentativa de colocar outro discurso para o *ser-aí* que não seja a *morte*? Uma vez que para Heidegger o viver *autêntico* se dá quando ouve o *futuro* e as suas possibilidades, haveria a oportunidade em estabelecer outra perspectiva para o conceito de *angústia* heideggeriano? Sendo que para Heidegger (2005, p. 251) “o angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo”, não estaria nessa *abertura* à possibilidade de haver uma dimensão ontológica que não seja meramente a *angústia*, mas sim a *esperança* (*Hoffnung*)?

Tarefa que se propõe é preliminar contendo um caráter meramente especulatório. Há princípio a necessidade de conceituar a *esperança* em seu sentido *ontológico*, uma vez que o objetivo é dialogar Heidegger com a *teologia da esperança* de Jürgen Moltmann. Para esse intento, será necessário apropriar-se da *filosofia da esperança* de Ernst Bloch. Uma vez buscando em Bloch a *esperança* como o sentido do *ser*, essa perspectiva se diferenciaria de Heidegger que desloca o *ser-aí* para a *morte*. Em Bloch e, conseqüentemente em Moltmann, seria para a *esperança*. Consciente de que Moltmann, em sua *teologia*, não elabora uma *ontologia* da *esperança*, mas sim uma *escatologia* que tem na *esperança* o seu *impulso*. Estabelecer o diálogo há, notadamente, dificuldades, principalmente com a *liberdade* em ambos os conceitos – *angústia* e *esperança*.

A ESPERANÇA COMO ONTOLOGIA: ERNST BLOCH

O chamado filósofo *neomarxista* Ernst Bloch ficou conhecido pela sua densa obra, *O princípio esperança*. É nessa obra que Bloch coloca a *esperança* como elemento fundamental à existência humana. Diferente de Heidegger que focou o *ser*, Bloch focou a *esperança* por entender que o ser humano vive para o *futuro*. Ele está convencido de que no ser humano está presente e ativo um *impulso* originário que o lança para um *adiante*, ou seja, para o *futuro* e suas possibilidades (REALE & ANTISERI, 2006, p. 447). Como Bloch pode perceber esse impulso? Bloch nomeia como *fome* (*Hunger*) essa dimensão que dá o impulso para o *futuro* e, concomitantemente, para a *esperança*. Aqui, a *esperança*, assim como a *angústia* em Heidegger, não é um conceito psicológico, mas genuinamente *ontológico*. É um princípio do *não-ainda-ser* (REALE & ANTISERI, 2006, p. 447). Tendo o elemento *utópico* como horizonte do *estar-no-mundo*.

A construção metodológica de Bloch está no *não-ainda-ser*: “o urgente se exterioriza primeiramente como *almejar*, ambicionando alguma coisa. Se o *almejar* é *sentido*, então passa a ser um *ansiar*, a única condição sincera de todos os seres humanos” (BLOCH, 2005, 49). Ao invés de colocar a *existência* em movimento para a *morte*, Bloch a coloca em direção ao *futuro* por entender que há no ser humano um *impulso* intrínseco para o *ainda-não*. Ele pergunta pela possibilidade do *esperar* e encontra na *existência* essa condição de seres lançados para *frente*: “quem nos impulsiona? Nós nos movemos, somos ardentes e incisivos” (BLOCH, 2005, p. 49).

Tendo a *esperança* como *abertura* para o *ainda-não*, Bloch chama esse *impulso* de *fome* (*Hunger*). É o estado de seres esperançosos e desejantes. O *não-ainda-ser* é um fator *ontológico* que caracteriza um caminhar para o seu cumprimento de emancipação, para um horizonte de *abertura*. É na *fome* da *existência* que se enraíza a *esperança* (GNISS, 2000, p. 121). É na consciência de que *falta-algo* que se dá a *abertura* para o *futuro*. O ser tocado por essa *fome* e dela ter consciência que possibilita o *projetar-se* para fora (um processo de *transcendência*). “A necessidade imediata e constrangedora da *fome* projeta-o para fora da sua indiferença, provocando o *acordar* da sua consciência [...]. Ela impulsiona para o movimento de busca de satisfação da carência, e nesse movimento já é feita a exploração do *possível*” (GNISS, 2000, p. 121).

Como um dos objetivos da filosofia blochiana é elaborar uma *filosofia da práxis*, Bloch quer esclarecer de que há horizontes do *possível* e o *futuro* é tarefa de todos e a concepção de que “sempre foi assim” não é possível para ele (GNISS, 2000, p. 116).

Antes de ser um estado negativo, a *fome* constitui como “consciência antecipadora, sabe-se a si mesmo como *ainda-não-sendo* o que pode *vir-a-ser*, e que ao alcançar esse novo modo de ser [...], portanto, o [ser humano] tem neste *ainda-não-sendo* do seu *ser* o fundamento para o *esperar*” (GNISS, 2000, p. 123).

Indubitavelmente o sistema filosófico de Heidegger é mais denso e complexo, principalmente por sua linguagem que, em alguns momentos, chega a ser hermética. A proposta de Bloch se dá na *práxis* de uma *esperança* em um contexto político-social marcado pela Segunda Guerra Mundial. O lugar de onde Bloch fala, embora tenha escrito a sua obra nos Estados Unidos como exilado político, é o contexto de sofrimento e perda do *sentido* em um mundo que experimentou uma das piores catástrofes humana. A sua proposta, embora não seja empiricamente verificável, se dá a partir da *ontologia*, ou seja, uma proposta para que a *existência* venha a *ser* o que ainda não *é*. Essa passagem do *não-ainda-ser* para o *vir-a-ser* é mediada pela *esperança* que com dinamismo, desejo e vontade, *anseia* pelo *futuro* como possibilidade de encontrar o que alimenta a *fome* da existência (GNISS, 2000, p. 124).

Enquanto Heidegger desloca o *ser-aí* para a *morte* como condição da *existência autêntica*, Bloch procura desloca o *não-ainda-ser* para a *esperança* como “uma *abertura*, consequência de condição não ainda inteiramente suficiente e, portanto, que se *projeta*” (BLOCH *apud* REALE & ANTISERI, 2006, p. 447). Esse *projetar* só é possível pela *Hunger*, impulso ontológico que procura e anseia pelo *vir-a-ser*. “*Hunger*, para Bloch, é o *símbolo* e a *fonte* da *esperança*, do qual o ser humano é possuído na sua essência, possuído para um reino de liberdade” (SCHUMACHER, 2003, p. 109).

ANGÚSTIA E ESPERANÇA: HEIDEGGER E MOLTSMANN

De Bloch, Moltmann se apropriou da *filosofia da esperança* e fez dela o elemento estruturante para o seu sistema escatológico. Ele tem um profícuo e dinâmico debate com a filosofia de Bloch e faz uma leitura positiva da obra, embora que, em alguns momentos, haja divergências em algumas conclusões chega a conclusões, Antes de prosseguirmos com a ideia de estabelecer um diálogo entre a *angústia* em Heidegger, é preciso situar o discurso teológico de Moltmann quanto à *esperança*.

Assim como Bloch, e o próprio Heidegger, mas esse, em algum momento e por razões desconhecidas tenha se alinhado ao *nazismo*, Moltmann faz teologia a partir de um contexto de guerra. A *esperança* para ele, nesse contexto de guerra, ganha

dimensões pessoais e teológicas que norteará toda a sua trajetória acadêmica. Em um mundo onde a experiência do *desencanto* é gritante, o desafio de Moltmann com o tema da *esperança* é grande. Tendo como pano de fundo a *racionalidade científica* com os seus postulados de progresso, Moltmann se encontra em um mundo que *espera* por *esperança* (PIRES, 2007, p. 75).

Nesse mesmo contexto está Heidegger e Bloch. Enquanto o primeiro pensa no *ser-aí* para a *morte*, o segundo se propõe em fazer uma *ontologia da esperança*. Moltmann segue o mesmo caminho e coloca o tema da *esperança* na perspectiva *escatológica*. Para tanto, Moltmann concebe uma *escatologia transcendental*.

Enquanto a *esperança* tem categoria *ontológica* (Bloch), ou seja, “da *esperança* provém o conhecimento de que externamente a vida está tão pouco *realizada* como no *eu* interno que trabalha no que está *fora*” (MOLTMANN, 2003, p. 402). A *escatologia*, tendo a *esperança* como elemento condutor, tem um caráter *transcendental*. Para Moltmann a *escatologia transcendental* faz a pergunta do *para-onde* (MOLTMANN, 2003, p. 55-56). A resposta é dada por pela *revelação*: “a *revelação* de Deus é então a vinda do eterno para [o ser humano], ou a entrada do [ser humano] em si mesmo” (MOLTMANN, 2003, p. 56). Nesse sentido, a pergunta e a resposta tem o mesmo conteúdo, que é *Deus*. É *Deus* quem coloca a pergunta no ser humano, para que este encontre a resposta que também é o próprio *Deus* (MOLTMANN, 2003, p. 78).

Uma vez que a *religião* é parte substancial no sistema filosófico blochiano, diferente de Karl Marx que a compreendia como *ópio* do povo (MARX, 1975, p. 48), Bloch formula a ideia de que “onde há *esperança*, há *religião*” (*apud* REALE & ANTISERI, 2006, p. 448). A *religião*, antes de ser instrumento alienatório, “é a esfera na qual o ser humano ainda incompleto projeta a sua ânsia perene por uma existência reconciliada” (MONDIN, 2003, p. 246). É dentro dessa perspectiva que Moltmann encontra o aporte hermenêutico para construir a sua *teologia da esperança*. Ainda que houvesse diferenças nos caminhos traçados por ambos, há uma interação entre os dois, havendo uma profícua interlocução em temas como *utopia*, *messianismo* e *religião*. Moltmann se apropria das “bases filosóficas de Bloch para produzir uma teologia que fosse orientada para o *futuro*, de maneira histórica, servindo-se da *práxis*” (KUZMA, 2014, p. 98). Uma vez que o ser humano “vive voltado unicamente para o futuro; o passado chega somente mais tarde, e quanto ao presente propriamente dito, pode-se dizer que ainda não chegou” (*apud* MONDIN, 2003, 244). Moltmann vê nisso uma chave para formular uma *escatologia* que alimente a *esperança* em uma Europa

dilacerada pela Segunda Guerra Mundial, onde fracassa o sonho de uma sociedade madura proclamada pelo *iluminismo*. Surge então, a *teologia da esperança* propondo uma nova perspectiva para o *futuro* do ser humano. A iniciativa é olhar para frente e procurar idealizar um *futuro* mais humano, colocando Deus e sua promessa no cenário do discurso moderno.

Ao vincular *história* e *promessa*, Moltmann dá uma nova perspectiva para a *história*, ela ganha dimensão futuroológica, ou seja, o *presente* é transposto para o *futuro* quando a realidade da *história* é narrada dentro do horizonte das ações históricas a partir da promessa de Deus ao seu povo, Israel (MOLTMANN, 2003, p. 131). A consequência disso é uma *abertura* para as possibilidades na *história*, não significando um engessamento das ações humanas, pelo contrário, a *promessa* dá condições para que o presente seja vivenciado pela perspectiva do futuro: “a promessa consiste numa contradição visível com a realidade histórica. Ela ainda não encontrou sua correspondência e por isso impele o espírito para o futuro” (MOLTMANN, 2003, p. 144).

A *teologia da história* que Moltmann assimila foi trabalhada pelo amigo Wolfhart Pannenberg. Colega de trabalho de Moltmann, Pannenberg trata a *revelação* em seu aspecto *histórico*, ou seja, eventos na *história* revelam quem Deus é (GIBELLINI, 1998, p. 271). É dada uma importância ao “fato” de que “se Deus se revela na história, isso não pode ocorrer apenas com referência a um segmento da história, mas deve referir-se à totalidade da história, e, portanto, também ao fim da história” (GIBELLINI, 1998, p. 272). Moltmann entende que apenas a concepção *judaico-cristã* (e o messianismo naturalmente está aqui contemplado), diferente da concepção grega, abriu uma perspectiva da *história* como algo finalista, irrepitível (MOLTMANN, 2003, p. 310).

Escatologia e *história* são elementos que não concorrem em si, antes são concomitantes porque a *história* ainda é uma realidade inacabada (HIGUET, 1995, p. 39). As possibilidades existentes na construção da *história* são infundáveis, uma vez que a *história* é entendida de maneira *aberta* podendo o *futuro* exercer a sua própria dinâmica. Como esses conceitos estão concatenados, “a esperança cristã só pode ter sentido se o mundo estiver recheado de possibilidades, podendo ser transformado por quem espera na promessa de Deus” (HIGUET, 1995, p. 39).

Embora Moltmann não seja um leitor de Heidegger, diferente de Rudolf Bultmann que manteve uma amizade em um contexto universitário comum, Moltmann

quando se apropria da *filosofia da esperança* de Bloch dá um sentido *transcendente* à *esperança* e a partir dela formula uma *escatologia* que procura responder aos anseios da *existência*.

CONCLUSÃO

A *angústia* em Heidegger se apresenta como *ontológica* ao *Dasein*. Ela não tem conteúdo e nem mesmo tem uma *origem*. É o *ser-aí* que tem como condição o *ser-para-a-morte*. A *morte* é a consumação da *angústia*, de outro modo, para Heidegger a *morte* proporciona ao *ser-aí* compreender-se *autenticamente*, isto é, *ser* ele mesmo (DOWELL, 2012, p. 16). Como já foi feito, acusam Heidegger de um *pessimismo* e um *niilismo* quanto à vida. Não cabe essa crítica por parte desse texto, mas o diálogo nessa condição que o *Dasein* se encontra, o *angustiar*.

Aqui interessa colocar a *esperança* em Moltmann em diálogo com a *angústia* em Heidegger, principalmente em seu conceito do *ser-para-a-morte*. Nesse sentido, haveria uma espécie de *contrabando* da *angústia* heideggeriana para a *esperança* moltmanniana. Uma vez que *angústia* e *morte* se encontram em Heidegger, há a possibilidade de se *projetar* para o *futuro* e nesse processo de *transcendência*, o sentido da *existência* (DOWELL, 2012, p. 16).

Tendo a *morte* como o caminho *autêntico* do *ser-aí*, provocada pela *angústia*, é colocado ao *ser-aí* à *liberdade* de assumir as consequências da *existência*. De outro modo, quando se compreende como *ser-para-a-morte*, há a liberdade para a situação da *existência* (DOWELL, 2012, p. 16).

Moltmann, quando se apropria da *filosofia da esperança* de Bloch, e concebe um *ser humano* que “está sempre a caminho em direção a algo e se realiza a partir de uma totalidade futura esperada” (MOLTMANN, 2003, p. 340). Nesse sentido, diferentemente de Heidegger, o *ser-aí* não caminha para a *morte*, mas sim para a *esperança*, pois esta o coloca em “processo de efetivação através da palavra de Deus que *chama, atrai, impele*” (MOLTMANN, 2003, 341). Em Heidegger todas as construções históricas não podem obnubilar a condição do *ser-para-a-morte* que a *angústia* coloca, em Moltmann é o *ser-para-a-esperança* que coloca em movimento para um *futuro* onde é dada a condição de *transformar* o mundo por meio de uma *práxis histórica*: “a vocação para a transformação do mundo não teria nenhum objeto se este mundo fosse imutável”.

REFERÊNCIAS

- BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, vol. 1.
- CHAUÍ, Marilena. *Martin Heidegger: vida e obra*. In. **Os pensadores: Martin Heidegger – conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 5-10.
- DOWELL, João A. Mac. *Martin Heidegger e a novidade radical de seu pensar*. In: CARDOSO, Delmar (Org.). **Pensadores do século XX**. São Paulo: Paulus/Loyola, 2012, p. 5-21.
- GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.
- GNISS, Ralph Roman Konrad. *A esperança como categoria filosófica*. **Philosophos – revista de filosofia**, Goiânia: UFG, vol. 5, n.º 2, Jul./Dez., 2000, p. 111-125. Disponível em: <<http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/11341/7459>>. Acesso em: 15.12.2014.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 15ª ed. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HIGUET, Etienne Alfred. *Teologia da esperança: primeiro balanço crítico*. **Estudos de religião**, São Bernardo do Campo: UMESP, ano X, n.º 11, dez., 1995, p. 27-52.
- KUZMA, Cesar Augusto. **O futuro de Deus na missão da esperança: uma aproximação escatológica**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Sobre a religião**. Lisboa: Edições 70, 1975.
- MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã**. São Paulo: Teológica, 2003.
- MONDIN, Battista. **Curso de filosofia: os filósofos do Ocidente**. 8ª ed. São Paulo: Paulus, 2003, vol. 3.
- PIRES, Anderson Clayton. **A hermenêutica política da esperança de Jürgen Moltmann em diálogo com a espiritualidade neoprotestante brasileira: o binômio saúde e doença como um novo paradigma hermenêutico de teologicidade**. Tese de Doutorado. (Programa de Pós-graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia/Instituto Ecumênico de Pós-graduação). São Leopoldo: EST, 2007.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. **História da filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt**. São Paulo: Paulus, 2006, vol. 6.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SCHUMACHER, Bernard. **A philosophy of hope: Josef Pieper and the contemporary debate on hope**. New York: Fordham University Press, 2003.