

PRESENTAZIONE DEL CONVEGNO *FINALITÀ O FINALISMO*

Percorsi epistemologici attorno alla «causa finale» a partire dalla psicanalisi

Edoardo Toffoletto

Perché mai risollevarla la questione della «causa finale» nel XXI secolo? Non si trova essa iscritta in una fisica di matrice aristotelica, cioè antecedente alla fisica moderna? E perché dovrebbe essere al centro dello statuto scientifico non solo della psicanalisi, ma di ogni sapere scientifico?

Queste saranno alcune delle domande al cuore delle due giornate che intendo porre l'attenzione sulla finalità come condizione epistemologica necessaria di ogni costruzione scientifica. Aristotele introduce nella *Metafisica* (*Metaph.*, Liber A, 983a25-983b) la sua dottrina delle quattro cause, dove presenta la *causa finale* come causa opposta alla *causa efficiente* in quanto ciò che è «il principio del movimento», ed è dunque definita in quanto «lo scopo o il bene: infatti, questo è il fine della generazione e di ogni movimento». Il filosofo rimanda alla *Fisica* (segnatamente: *Physica*, B.3; B.7; B.8), ma già ci si può chiedere se non vi sia un nesso inscindibile tra causa efficiente e causa finale, in quanto concause del movimento, e della generazione, che ne è una specie.

Nel contesto della fisica aristotelica risulta che la causa finale converge con l'essenza stessa dell'ente, cioè tutto ciò che avviene secondo natura (*katà physin*), al punto che si legge: «non c'è dubbio che la natura sia una causa: precisamente una causa finale». Inoltre è nel vivente che si radica già in Aristotele il paradigma della causa finale, laddove afferma che «anche nel regno vegetale risulta che si producono parti utili in vista di un fine». Dunque, se la natura stessa è «una causa finale», vi è certamente in Aristotele un finalismo della natura (cioè una finalità globale), ma anche una finalità locale, come le «parti utili in vista di un fine» necessariamente specifiche di un organismo determinato.

Tuttavia, sarebbe oltremodo errato ritenere che tale quadro teorico si sia estinto con Aristotele. Al contrario, la fisica contemporanea – ma in genere ogni discorso scientifico – ha la pretesa di eliminare l'orizzonte della «causa finale», salvo poi vederla rispuntare nel principio (euristico) antropico, che rielaborando il cogito cartesiano recita: *Cogito, ergo mundus talis est*; ma tale principio epistemico non è esattamente il ritorno di una causalità globale rimossa? Il principio antropico garantisce che la teoria cosmologica (o qualunque teoria scientifica) che contempla non solo la possibilità, ma anche la necessità della nostra propria esistenza in quanto animali senzienti, sarebbe quella corretta, o se non altro quella valida.¹

¹ Arcidiacono, G., Arcidiacono, S. (2006), *Sintropia, Entropia, Informazione. Una*

Non è esattamente questa la funzione di una «causa finale» che, come in Aristotele, risulta coincidere con la natura stessa in quanto «causa»? Ma tale paradosso fu esemplarmente additato da Arthur Schopenhauer, allorché isolò l'*impasse* di ogni materialismo ingenuo, il quale pretende di assumere «la legge di causalità» «come ordine delle cose esistente in sé, come *veritas aeterna*, saltando quindi l'intelletto», al fine

di trovare il primo e più semplice stato di materia, e quindi di sviluppare da esso tutti gli altri, salendo dal mero meccanismo al chimismo, alla polarità, alla vegetazione, all'animalità; e posto che ciò riesca, l'ultimo anello della catena sarebbe la sensibilità animale, il conoscere: che dunque si presenterebbe allora come una mera modificazione della materia, come uno stato di essa prodotto dalla causalità. Ma se avessimo seguito fin qui il materialismo con rappresentazioni intuitive, noi, giunti con esso al suo vertice, sentiremmo un improvviso scoppio del riso inestinguibile degli olimpî, in quanto, come distandoci da un sogno, ci accorgeremmo a un tratto che il suo risultato ultimo, così faticosamente raggiunto, il conoscere, era già presupposto, come condizione imprescindibile, nel primissimo punto di partenza, la mera materia, sicché c'eravamo sì immaginati di pensare con esso la materia, ma in realtà non avevamo pensato nient'altro che il soggetto che si rappresenta la materia, l'occhio che la vede, la mano che la sente, l'intelletto che la conosce.²

In questo passo Schopenhauer coglie perfettamente il processo di «ritorno del rimosso» in seno al materialismo che in questo caso «rimuove» il conoscere, cioè il soggetto, per vederlo riapparire, poiché già da sempre presupposto come «causa finale» non esplicitamente ammessa. Ciononostante «il fine e l'ideale di ogni scienza della natura è in fondo un materialismo pienamente attuato»,³ cioè un'obliterazione delle forme trascendentali dell'intelletto, che le traduce in termini ontologici «come ordine delle cose esistente in sé».

Si rivela perciò indispensabile riattivare il gesto kantiano (che sarà ripreso da Schopenhauer) nella *Critica della ragion pura* in cui la funzione della ragione si differenzia dall'intelletto, dove quest'ultimo «crea» (*schafft*) concetti (di oggetti), mentre la ragione «li *ordina* soltanto, e fornisce loro quell'unità, che essi possono

nuova teoria unitaria della fisica, chimica e biologia. X. Cosmologia e principio antropico, pp. 91-93: «Sono possibili infiniti universi, ma se teniamo conto che nel nostro universo c'è la vita, e quindi l'uomo può osservarlo, essi si riducono drasticamente, forse a uno solo, come sembra suggerire la moderna ricerca cosmologica»; Hawking, S. (1988), *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*. 8. L'origine e il destino dell'universo, p. 146 e sg.; cfr. Barrow, J. D., Tipler, F. J. (2002), *Il principio antropico, passim*.

² Schopenhauer, A. (2006), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro I, § 7, pp. 85-87.

³ *Ivi*, Libro I, § 7, p. 89.

avere nella loro massima estensione possibile, in riferimento cioè alla totalità delle serie. L'intelletto non considera questa totalità, bensì soltanto la connessione, *mediante cui si costituiscono* ovunque – secondo concetti – serie di condizioni. La ragione quindi ha propriamente come oggetto soltanto l'intelletto e l'impiego di questo in conformità di un fine». La funzione della ragione si mostra in quanto facoltà del giudizio teleologico (in conformità di un fine). Tale ordine della «totalità delle serie» si attua tramite le idee intese quali «principi *regolativi*» e non già costitutivi come i concetti dell'intelletto, e pertanto le idee della ragione (anima, mondo, Dio) garantiscono quell'«unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica in generale».

In particolare è l'idea di Dio che si rivela intimamente connessa alla finalità. In effetti, «la suprema unità formale», scrive Kant, «che si fonda soltanto su concetti della ragione è l'unità delle cose, *conforme a un fine*; e l'interesse *speculativo* della ragione rende necessario il considerare ogni ordinamento del mondo, *come se fosse scaturito dal disegno di una suprema ragione*». La condizione analogica (come se) è la condizione di possibilità della conoscenza stessa, poiché tale unità sistematica, ordine e finalità (solamente proiettata e non data) «della costituzione del mondo» deve essere assunta dalla ragione «come principio regolativo della sua indagine sulla natura». Tale principio regolativo implica che l'analogia del «come se» il mondo «fosse scaturito dal disegno di una suprema ragione» (= Dio = principio antropico = teoria del disegno intelligente) non può diventare costitutiva invertendo il senso della relazione fra Dio e la finalità, cioè quest'ultima non è la deduzione dell'esistenza di Dio, semmai – precisa Kant – è la finalità che è funzionale «per conoscere l'esistenza del creatore [...] ossia per conoscere tale esistenza come assolutamente necessaria». Il raggiungimento o meno di tale conoscenza non inficia l'uso della finalità in quanto «principio semplicemente regolativo».⁴

Se la finalità in quanto principio regolativo è espressa dal giudizio teleologico riflettente, Kant nella *Critica del Giudizio* pare operare un salto fino ad ammettere un giudizio teleologico determinante, cioè praticamente una transizione da un principio regolativo ad un principio costitutivo – che giungerà a maturazione nei materiali dell'*Opus postumum* – dove «il concetto di un fine della natura non apparirebbe affatto in modo peculiare alla forza di giudizio [...] ma introdurrebbe, come concetto della ragione, una nuova causalità che però noi attingiamo soltanto da noi stessi e che attribuiamo ad altri esseri, senza tuttavia voler ammettere che sono simili a noi».

Sebbene Kant avverta che «il concetto di una cosa in quanto è in sé fine naturale non dunque un concetto costitutivo dell'intelletto o della ragione, ma può comunque essere un concetto regolativo per la forza riflettente di giudizio», l'i-

⁴ Kant, I. (1976), *Critica della ragion pura*, Parte II, Appendice alla Dialettica Trascendentale, pp. 658-659, 680-700.

dentificazione del fine naturale (*Naturzweck*) in un organismo, cioè un «essere organizzato e che organizza se stesso [*als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen*]», consente di affermare che Kant intende da una parte rendere determinante-costituente il giudizio teleologico localmente, senza per questo farlo valere globalmente (per la natura come tale), poiché a questo livello la finalità rimane un principio regolativo del giudizio riflettente. Senza dilungarsi sulla differenza capitale tra la *macchina*, dotata della sola forza motrice (*bewegende Kraft*), e l'*organismo*, dotato invece della forza formatrice (*bildende Kraft*), quest'ultimo è concepito chiaramente come un «prodotto organizzato della natura» (*ein organisiertes Produkt der Natur*), «in cui tutto è fine e vicendevolmente anche mezzo»: nulla nell'organismo è inutile (*umsonst*) o senza fine (*zwecklos*).⁵

Non è questo lo spazio per sondare i transfert epistemologici tra la nascente economia politica e la matematizzazione della fisica moderna, ma è necessario porre la questione della relazione fra il principio dell'utile e la causa finale, o in altri termini, la relazione tra la finalità in quanto principio regolativo (globale) e il principio (costitutivo) dell'utile in quanto sua determinazione locale. In effetti, sarà la cibernetica di primo ordine – vero sostrato epistemologico del comportamentismo e delle scienze cognitive – a riattivare l'importanza del «purpose» in un'analisi teleologica, tuttavia indipendente da «problems of causality». Il «purpose» è certamente l'obiettivo, lo scopo di un comportamento, ma tale nozione non riduce il fine alla mera legge motivazionale, cioè il fine al semplice motivo? Non sarebbe azzardato affermare che la soluzione cibernetica sia l'iscrizione della finalità all'interno del principio dell'utile.⁶ Ovviamente, ciò impone un confronto con il concetto di «economia».

La via indiretta, ma illuminante, per affrontare la questione economica, si rivela essere la prospettiva aperta dall'entropia, e segnatamente le implicazioni fisico-biologiche riassunte da Erwin Schrödinger nel suo libro *What is Life?*

⁵ Kant, I. (2004), *Critica del Giudizio*, Parte II. Critica della forza teleologica di giudizio, § 61, pp. 417-421, § 65, pp. 445-453, § 66, p. 453.

⁶ Wiener, N., Rosenblueth, A., & Bigelow, J. (1943), *Behavior, Purpose and Teleology*, p. 23. «Teleology has been interpreted in the past to imply purpose and the vague concept of a “final cause” has been often added. This concept of final causes has led to the opposition of teleology to determinism. A discussion of causality, determinism and final causes is beyond the scope of this essay. It may be pointed out, however, that purposefulness, as defined here, is quite independent of causality, initial or final. Teleology has been discredited chiefly because it was defined to imply a cause subsequent in time to a given effect. When this aspect of teleology was dismissed, however, the associated recognition of the importance of purpose was also unfortunately discarded. Since we consider purposefulness a concept necessary for the understanding of certain modes of behavior we suggest that a teleological study is useful if it avoids problems of causality and concerns itself merely with an investigation of purpose».

In effetti, la tendenza all'entropia, cioè all'equilibrio termodinamico del sistema, implica nell'ambito biologico che la vita è un processo di differimento di tale equilibrio, giacché esso equivarrebbe alla morte dell'organismo. Schrödinger individua nel processo metabolico quello scambio attraverso cui l'organismo estrae «ordine» dal proprio ambiente in modo da stabilizzare – e differire – la tendenza entropica del proprio sistema. Il vivente si rivela quella particolare specie di sistema in cui sono ammessi processi reversibili nella forma della sostituzione, riparazione o morfogenesi di cellule. In questo contesto è tuttavia da segnalare che l'organismo non è semplicemente una macchina di riduzione di entropia locale, come potrebbe suggerire Schrödinger, allorché afferma la necessità da parte dell'organismo «to maintain itself on a stationary and fairly low entropy level». ⁷ La definizione dell'organismo in Schrödinger come luogo di produzione di entropia negativa non consente infatti di pensare la morte stessa dell'organismo, cioè in definitiva il prevalere della tendenza all'entropia. Gli sviluppi più recenti della questione dell'entropia in ambito biologico mostrano quanto inerenti al vivente siano i processi entropici, al punto che propriamente l'organismo è da intendersi non tanto quanto una macchina di riduzione locale di entropia (entropia negativa), quanto piuttosto una organizzazione locale (in vista di un fine?) della tensione tra processi entropici globali e locali. Questa organizzazione è ciò che Giuseppe Longo ⁸ ed altri hanno definito *anti-entropia* per marcare la differenza con l'*entropia negativa* di Schrödinger.

In tal modo, il mantenersi vitale dell'organismo non può altro che accadere attraverso «equilibri metastabili», secondo la definizione di Gilbert Simondon, che implicano l'intimo nesso tra entropia negativa ed energia potenziale: l'aumento dell'una comporta l'aumento dell'altra (Schrödinger poneva l'equivalenza tra entropia negativa ed energia libera). Inoltre l'individuazione potrebbe diventare il paradigma per pensare la questione della finalità al di là dell'equivalenza aristotelica tra fine ed essenza (una conseguenza dello schema ileomorfo), che porta ad identificare il fine con l'attualizzazione di un'essenza posta a priori del processo di individuazione. Infatti, secondo Simondon, l'individuazione implica di «conoscere l'individuo attraverso l'individuazione piuttosto che l'individuazione a partire dall'individuo». L'individuazione si struttura secondo fasi di risoluzione

⁷ Schrödinger, E. (1967), *What is Life? with Mind and Matter & Autobiographical Sketches*, What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell, Chapter 6. Order, Disorder and Entropy, pp. 67-75.

⁸ Longo, G., Chollat-Nemy, M. (2022), *Entropie, Néguentropie et Anti-Entropie: le jeu des tensions pour penser le vivant*, pp. 4-5, 16: «À noter que la nouvelle organisation n'est pas forcément plus complexe que la précédente dont elle provient, il n'y a pas de finalisme téléologique du vivant vers toujours plus de complexité, toutefois une complexification peut permettre l'invention d'une niche (écosystémique) nouvelle, auquel cas elle a donc plus de chance de survivre».

dell'«incompatibilità fatta di forze di tensione tanto quanto dell'impossibilità di una interazione tra termini estremi delle dimensioni».⁹

Per tale ragione, l'equilibrio del vivente non può che essere metastabile, poiché variabile nelle sue configurazioni dinamiche ed economiche di fase in fase. Questa impostazione teorica risulta perfettamente coerente con la riflessione metapsicologica più matura di Sigmund Freud segnata dai saggi quali *Al di là del principio di piacere* o *Il problema economico del masochismo*. In effetti, si tratta dello scollamento del *Lust* dal principio di costanza o Nirvana: il godimento-piacere non si identifica più con la soddisfazione (*Befriedigung*), cioè con la sola scarica pulsionale, come avveniva paradigmaticamente nell'*Entwurf einer Psychologie*, in cui il dolore si identificava con l'eccitazione stessa e il suo accumulo. Nell'ultimo Freud diventa quindi concepibile «un bisogno che viene soddisfatto dalla punizione e dalla sofferenza [*durch Strafe und Leiden befriedigt*]», fino al punto in cui nel masochismo in quanto introversione della «pulsione distruttiva» (diventata «pulsione di morte») «perfino l'autodistruzione della persona non può compiersi senza soddisfacimento libidico [*libidinöse Befriedigung*]». Il problema economico del masochismo risiede nel fatto che la soddisfazione libidica, quindi la scarica pulsionale, combacia con ulteriori stimolazioni sotto forma di *Leiden*, così il paradosso: la scarica equivale qui con un accumulo di eccitazione. In tal senso la metapsicologia freudiana matura non iscrive più l'equilibrio psichico staticamente, ma appunto – per riprendere Simondon – in un processo di individuazione strutturato da fasi e quindi articolato secondo equilibri metastabili, in cui l'*Affektbetrag* (quanto di eccitazione) minimo per la stabilità del vivente varia non soltanto da caso a caso (da soggetto a soggetto, da individuo a individuo), ma da fase a fase dell'individuazione psichica. Ora, è necessario osservare che mentre il quadro teorico dell'*Entwurf* è analogo all'impostazione kantiana, che spiega il suicidio come esito paradossale di un *Princip der Selbstliebe* (principio dell'amore di sé) mirante ad eliminare «una serie di mali cresciuta sino alla disperazione», il quadro teorico *al di là del principio di piacere* comporta invece una metapsicologia che si pone appunto *al di là* della contraddizione isolata da Kant, poiché il soddisfacimento libidico masochistico (fino al caso limite del suicidio) non deriva da una riduzione dell'eccitazione, ma semmai da un incremento parossistico della stessa.¹⁰

⁹ Simondon, G. (2017), *L'individuazione à la lumière des notions de forme et d'information*. Introduction, pp. 23-36.

¹⁰ Freud, S. (1924), *Il problema economico del masochismo*, pp. 15-16; Freud, S. (1895), *Progetto di una psicologia*. 1. Schema generale, [6.] *Il dolore*, p. 212: «Il dolore può, da una parte, essere determinato da un aumento di quantità; tutti gli eccitamenti sensoriali (anche quello degli organi sensori superiori) tendono al dolore con l'aumento dello stimolo [...]. D'altra parte, si può avere dolore anche quando le quantità esterne sono deboli, e in questi casi esso si collega sempre ad una soluzione

Infine, la questione della finalità si articola nella psicanalisi freudiana attraverso la tensione tra *Lust* e *Befriedigung* strutturata analogamente all'anti-entropia in quanto organizzazione della tensione tra processi entropici globali e locali. In questo senso, va colta la definizione freudiana di pulsione, secondo cui

Una pulsione sarebbe dunque una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale quest'essere vivente ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno; sarebbe dunque una sorta di elasticità organica, o, se si preferisce, la manifestazione dell'inerzia che è propria della vita organica.

Questa concezione della pulsione ci suona strana, poiché ci siamo abituati a ravvisare in essa un fattore che spinge al cambiamento e allo sviluppo, mentre ora la dobbiamo intendere in un modo precisamente opposto, vale a dire come espressione della natura *conservatrice* degli esseri viventi.¹¹

Tale «natura *conservatrice*» rinvia a ciò che Schrödinger definiva entropia negativa, ma si tratterà di mostrare che l'Io in quanto *organizzazione* delle «relazioni tra le differenti pulsioni parziali e i loro oggetti» è precisamente la funzione di organizzazione misurata dall'anti-entropia. In effetti, l'assoluta simmetria dell'Es è lo specchio dell'ordine assoluto che non equivale affatto all'organizzazione. La «disorganizzazione dell'Es» rinvia appunto all'equipollenza pulsionale, cioè l'assenza di orientamento e quindi di finalità, che non è altro che l'entropia assoluta (come il gas in un sistema chiuso all'equilibrio termico). Pertanto, se l'intelletto (riprendendo la rielaborazione schopenhaueriana) coincide con un'estetica trascendentale, articolata dalle categorie polari (interno/esterno, passivo/attivo, piacere/dispiacere) strutturanti il reperimento dell'oggetto, la questione della finalità in psicanalisi richiede di pensare la funzione regolativa (ma anche *localmente* costitutiva) della ragione, al fine che l'Io possa assurgere ad organizzazione del molteplice pulsionale.¹²

La finalità, si è detto, si situa nella tensione tra *Lust* e *Befriedigung*. Tuttavia, essa non si riduce alla semplice meta pulsionale, cioè all'oggetto della soddisfazione, giacché in tal caso la finalità sarebbe la legge motivazionale intesa secondo la cibernetica. Probabilmente, la finalità in psicanalisi interviene propriamente nella tensione tra libido sessualizzata e desessualizzata, cioè all'altezza di proces-

di continuità; si ha dolore, cioè, quando una Q esterna agisce direttamente sulle terminazioni dei neuroni φ e non tramite gli apparati nervosi terminali. Il dolore è quindi caratterizzato dall'irruzione di Q eccessivamente grandi in φ e in ψ , cioè di Q di ordine ancora superiore agli stimoli φ »; Kant, I. (1997), *Fondazione della metafisica dei costumi*, Sezione Seconda, pp. 75-77; cfr. Baldini, F. (2023, 25 febbraio), *Dal cogito kantiano all'Ich freudiano*.

¹¹ Freud, S. (1920), *Al di là del principio di piacere*, p. 222.

¹² Baldini, F. (2023, 25 febbraio).

si quali la sublimazione o l'idealizzazione, dove l'ideale (inevitabilmente culturalmente determinato) interviene nell'orientamento della pulsione.

In questo senso, la metapsicologia freudiana consente di fornire una genesi (in senso simondoniano) dell'intenzionalità fenomenologica,¹³ che viene presa per una struttura originaria persino nella sua applicazione psichiatrica (es. Binswanger), come se l'oggetto fosse già da sempre dato a priori. In effetti, l'«avere coscienza di» non può essere considerato come il dato primitivo sotto il profilo psicologico, giacché non soltanto l'Io non si riduce alla coscienza, ma soprattutto poiché ogni declinazione esistenzialistica dell'intenzionalità nei termini di «progetto originario» (Sartre) o, come indicano Lévinas o Sartre, nell'identificazione dell'intenzionalità con il soggetto in quanto movimento diretto fuori di sé (*ex-sistente*), implica l'orientamento della pulsione, il che comporta l'esigenza di definire il senso di questo orientamento, quindi chiarire la funzione della finalità. In ogni caso, la finalità in psicanalisi risulta essere localmente costitutiva dell'orientamento pulsionale di un soggetto singolare. La questione è dove si situa in

¹³ Binswanger, L. (1994), *Melanconia e Mania. Studi fenomenologici*. «Introduzione», pp. 20-23: dopo avere fatto riferimento alle due direzioni della fenomenologia, cioè l'*intenzionalità* (Brentano-Husserl) e l'*essere-nel-mondo* (Heidegger), Binswanger scrive: «Ne risulta che l'indagine fenomenologica si sviluppa sempre in entrambe le direzioni. L'approfondimento di quest'indagine conduce al rinvio di ogni "oggettualità" costituita a una correlativa struttura essenziale dell'intenzionalità che è per essa costitutiva, dunque al rapporto fra il mondo inteso come "universo di trascendenze costituite" e i momenti "strutturanti" o costitutivi di quest'universo, al rapporto tra *noema* intenzionale e *noesis* intenzionale, tra prodotto trascendentale e produrre trascendentale, tra vita vissuta e vita vivente o agente [...]. Si tratta dunque del già menzionato *rinvio* della costituzione del mondo di volta in volta considerato ai momenti che ne costituiscono la struttura, ovvero del *rinvio* di ogni "oggettualità" costituita a una struttura essenziale correlativa dell'*intenzionalità* che la costituisce. Questo rinvio concerne in primo luogo gli oggetti temporali, passato, presente, futuro, e inoltre *tutti* gli "oggetti" psichici intenzionali, gioia, dolore, giudizio, sentimento e desiderio, e i fenomeni che li costituiscono, a essi correlati "nella coscienza interna"; Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, § 36. Vissuto intenzionale. Vissuto in generale, pp. 84-86 e § 75. La fenomenologia come scienza eidetica descrittiva dei puri vissuti, pp. 177-180; Lévinas, E. (2002), *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*. III, p. 55: «Ora, l'intenzionalità non è la via attraverso la quale un soggetto cerca di prendere contatto con un oggetto che esisterebbe accanto ad esso. *L'intenzionalità costituisce la soggettività del soggetto*. La sua stessa sostanzialità consiste nel trascendersi»; Sartre, J.-P. (2012), *La transcendance de l'Ego*, Appendices. V. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité, pp. 109-113; Sartre, J.-P. (1943), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Partie IV, Chapitre II, I. La psychanalyse existentielle, pp. 602-620.

psicanalisi tale finalità: pertiene ad ogni singola pulsione parziale? Oppure, interviene al livello di organizzazione dell'Io (quindi globalmente per l'organismo)? Quale la relazione tra la meta pulsionale, l'oggetto e la finalità? O ancora tra soddisfazione, piacere e finalità?

Bibliografia

- Arcidiacono, G., Arcidiacono, S. (2006). *Sintropia, Entropia, Informazione. Una nuova teoria unitaria della fisica, chimica e biologia*. Di Renzo Editore.
- Baldini, F. (2023, 25 febbraio). Dal *cogito* kantiano all'*Ich* freudiano. *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*. (Seminario della SPF 2022/2023). https://www.youtube.com/watch?v=7gDZvoei_t4
- Barrow, J. D., Tipler, F. J. (2002). *Il principio antropico* (F. Nicodemi, Trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1986)
- Binswanger, L. (1994). *Melanconia e Mania. Studi fenomenologici*. E. Borgna (Cur.). (M. Marzotto, Trad.). Bollati Boringhieri. (Originariamente pubblicato nel 1960)
- Freud, S. (1895). *Progetto di una psicologia*, OSF II.
- Freud, S. (1920). *Al di là del principio di piacere*, OSF IX.
- Freud, S. (1924). *Il problema economico del masochismo*, OSF X.
- Hawking, S. (1988). *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo* (L. Sosio, Trad.). Rizzoli. (Originariamente pubblicato nel 1988)
- Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. V. Costa, E. Franzini (Cur.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1913-1931)
- Lévinas, E. (2002). *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*. S. Petrosino (Cur.). (V. Perego, Trad.). JacaBook. (Originariamente pubblicato nel 1930)
- Kant, I. (2004). *Critica del Giudizio*. M. Marassi (Cur. e Trad.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 1790)
- Kant, I. (1976). *Critica della ragion pura*. G. Colli (Cur. e Trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1781)
- Kant, I. (1997). *Fondazione della metafisica dei costumi*. F. Gonnelli (Cur. e Trad.). Editori Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1785)
- Longo, G., Chollat-Namy, M. (2023). Entropie, Néguentropie et Anti-Entropie: le jeu des tensions pour penser le vivant. *ISTE OpenScience*, 1-20. <https://doi.org/10.21494/ISTE.OP.2023.0983>
- Schopenhauer, A. (2006). *Il mondo come volontà e rappresentazione*. S. Giametta (Cur.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 1818)
- Schrödinger, E. (1967). *What is Life? with Mind and Matter & Autobiographical Sketches*. Cambridge University Press.

- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Sartre, J.-P. (2012). *La transcendance de l'Ego*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Simondon, G. (2017). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Éditions Gérard Millon.
- Wiener, N., Rosenblueth, A., & Bigelow, J. (1943). Behavior, Purpose and Teleology. *Philosophy of Science*, 10(1), 18-24. <https://doi.org/10.1086/286788>