

---

## EMPATIE RADICALI E DISTALI

*Mauro La Forgia*

---

1. Iniziamo con una definizione: «L'empatia è una modalità conoscitiva adatta specificamente alla percezione di configurazioni psicologiche complesse»<sup>1</sup>.

La definizione appare in *Narcisismo e analisi del sé*, e cioè in quel testo a cui Heinz Kohut affida una prima sistematica trattazione delle novità da lui apportate alla teoria della tecnica psicoanalitica. Vale la pena di reconsiderarla, a trent'anni di distanza dalla sua formulazione, perché due locuzioni che vi compaiono – e cioè la locuzione «modalità conoscitiva» e il riferimento a «configurazioni psicologiche complesse» – tendono indubbiamente a esprimere una prospettiva epistemologica che faticheremmo ad associare ad alcune, correnti, utilizzazioni cliniche dell'empatia. Taluni esiti intuizionistici della psicologia del sé hanno in effetti trasformato l'empatia in qualcosa di simile a una condizione non discriminativa e vagamente compiacente di adesione alla condizione mentale dell'altro, e viene di fatto trascurato il compito di tentare un'indagine più rigorosa e accurata delle condizioni che realizzano una mente empatica.

Non a caso quest'esito si esprime – per esempio in teorici come Robert Stolorow, ma il discorso potrebbe essere esteso alla gran parte di quegli autori contemporanei che dichiarano di ispirarsi alla psicologia del sé – nella forma di una attenzione privilegiata agli aspetti intersoggettivi del *setting* in una prospettiva che tende a trascendere le singole soggettività in gioco e, quindi, a trasformare radicalmente, a volte con indesiderabili esiti metafisici, il tema della conoscibilità di ciò che avviene in terapia. Idee come il costituirsi quasinaturalistico di un "campo" dal quale trarre informazioni immediate sullo stato del pro-

cesso psicoanalitico divengono allora, secondo tali autori, un ampliamento inevitabile della visione kohutiana dell'ascolto empatico.

Appare invece significativo il fatto che sia stato proprio Kohut – e cioè l'autore di riferimento delle teorie della tecnica che restringono la distanza tra azione empatica e atto intuitivo – ad affermare come «l'intuizione, in linea di principio, non è correlata all'empatia»<sup>2</sup>, ne è anzi una sorta di reciproco, sia nel senso che «l'ampliarsi della capacità empatica individuale farà spesso *diminuire* la precedente capacità intuitiva»<sup>3</sup>; sia perché l'empatia va intesa come un processo tutt'altro che istantaneo; essa è, anzi, per Kohut, da raggiungersi attraverso «un processo mentale lento e faticoso», ed è sempre Kohut ad affermare come sia «un contributo specifico della psicoanalisi l'aver trasformato l'empatia intuitiva degli artisti e dei poeti *nello strumento d'osservazione di un ricercatore scientifico addestrato*»<sup>4</sup>.

Come era avvenuto per Freud, Kohut mostra dunque preoccupazione verso quelle metodiche impressionistiche e suggestive che potevano derivare da un uso improprio delle innovazioni da lui introdotte in psicoterapia.

Ma non è mia intenzione svolgere in una direzione scienziata le precisazioni della nascente psicologia del sé. Intendo piuttosto sottolineare gli interrogativi che questa psicologia tendeva a porsi su natura e limiti di un dispositivo non nuovo – l'empatia – che veniva rivitalizzato e reso fondamentale nella tecnica; sugli esiti che potevano derivare – e in effetti sono derivati – da una certa apoditticità nella dimostrazione dell'efficacia terapeutica di tale dispositivo; infine, sulla necessità di mantenere un atteggiamento di ricerca nel nuovo orizzonte che l'uso clinico dell'empatia sembrava aprire.

2. Spostiamoci dalla psicoanalisi alla filosofia della mente, ma rimaniamo nello stesso periodo e nello stesso contesto culturale – quello statunitense degli anni Settanta dello scorso secolo. Ci accorgiamo che studi e riflessioni sull'empatia sono al centro di una discussione assai serrata che sta svolgendosi tra due dei maggiori eredi del positivismo logico, e cioè tra Willard Van Orman Quine e Donald Davidson<sup>5</sup>.

Apparentemente distante dalle tematiche della clinica psicoanalitica è peraltro il tema centrale su cui si articola la discussione, tema

che comporta anch'esso, come conseguenza, la necessità di approfondire natura e limiti dell'empatia. La questione è quella, in certo qual modo classica, dell'incontro di un linguista con un indigeno che parla un idioma sconosciuto e della possibilità che il linguista pervenga a una traduzione sensata del nuovo idioma. Non è però difficile capire come dietro tale questione, apparentemente limitata, ci sia la questione, ben più ampia, del costituirsi e dell'articolarsi del linguaggio come strumento principe della conoscenza intersoggettiva. «È l'interesse epistemologico – afferma con chiarezza Quine – e non un mio incidentale interesse per la linguistica che motiva la mia speculazione sulla traduzione»<sup>6</sup>.

Analizziamo brevemente le posizioni dei protagonisti di questo dibattito.

Per Quine, rigorosamente ancorato a un'impostazione comportamentista, la traduzione non può che prendere le mosse da una situazione stimolo, proveniente dal mondo esterno, che interessa contemporaneamente i recettori sensoriali dei due aspiranti interlocutori e alla quale l'indigeno reagirà con un'emissione verbale che verrà accuratamente annotata dal linguista – per esempio, l'indigeno pronuncerà «gavagai» al passaggio di un coniglio; di fronte al ripetersi della medesima situazione stimolo il linguista pronuncerà in seguito l'espressione precedentemente emessa dall'indigeno – dirà cioè «gavagai» al passaggio di un nuovo o dello stesso coniglio e otterrà l'assenso o il dissenso dell'indigeno, posto che i due si siano preventivamente accordati sulle manovre comportamentali che regolano il sì e il no. La lingua dell'indigeno sarà, per Quine, ricostruibile sulla base di un insieme cospicuo di esperimenti di questo genere<sup>7</sup>.

Per Davidson, invece, è proprio il concetto di situazione stimolo il punto debole della teoria della traduzione di Quine, quello che potrebbe pericolosamente condurre a conclusioni scettiche, come già avvenuto per altre strategie basate sull'induzione e dipendenti da presunte fonti ultime di evidenza<sup>8</sup>. Le stimolazioni sensoriali cui si è sottoposti potrebbero essere le stesse ma corrispondere a mondi esterni del tutto dissimili; se sottoposto ad adeguate stimolazioni, un cervello in una vasca potrebbe "sentire" l'esterno in modo identico a una persona calata in una situazione del tutto ordinaria<sup>9</sup>. Più che condividere condizioni stimolatorie, per Davidson, parlante e inter-

prete dovranno esprimere un consenso su quali siano gli oggetti e gli eventi del mondo esterno da considerare come rilevanti; è sulla base di questo consenso – ovviamente poggiato sull'esperienza ma su di un'esperienza già, per così dire, "ricostruita" su un piano interpretativo – che potranno esser stipulati gli accordi che conducono a una buona traduzione<sup>10</sup>.

È, nelle parole dello stesso Davidson, un approccio "*distale*" alla traduzione e alla conoscenza – poggiato sull'esistenza di concatenazioni causali tra oggetti, eventi e credenze su cui concordano o dissentono parlante e interprete<sup>11</sup>. Un approccio, come si vede, da contrapporre alla "*radicalità* empirica" della posizione di Quine – per il quale assenso e dissenso sono esclusivamente connessi alla stimolazione sensoriale. E proprio in relazione alla dicotomia *radicale/distale* fa il suo ingresso nella controversia la questione dell'empatia.

Non dovrebbe essere difficile capire cosa possa intendere Davidson per empatia: l'ipotesi del costituirsi di una "*comunicazione empatica*" tra parlante ed interprete – ipotesi peraltro inevitabile per giungere a una traduzione corretta – sarà che parlante e interprete "*condividano*" le stesse credenze, e cioè non solo identifichino ciò che è rilevante per entrambi nel mondo esterno ma anche rispondano in modo analogo alle modificazioni di un mondo così condiviso<sup>12</sup>.

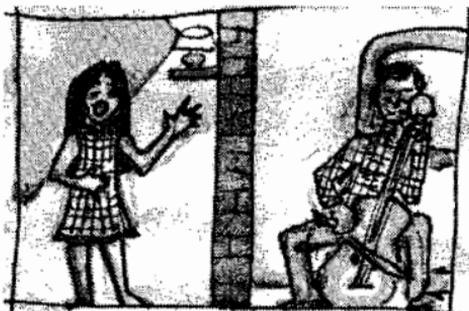
Non sono condizioni da poco: si potrebbe affermare che, per Davidson, parlante ed interprete raggiungono un accordo empatico sulla traduzione perché "*già si trovano*", per ipotesi, d'accordo. Spostando per un istante la prospettiva e tornando alla psicoanalisi, vengono in mente quei clinici che definiscono efficace un'azione terapeutica condotta con empatia e definiscono circolarmente l'empatia come la condizione per condurre un'azione terapeutica efficace... I conti, come si vede, non tornano.

Appare allora significativo come un empirismo rigoroso, radicato sulla centralità delle afferenze sensoriali, e antimentalistico per definizione come quello di Quine finisca per essere portatore di una visione dell'empatia assai più possibilista e aperta di quella di Davidson.

È ovvio, dice Quine, che l'interprete dovrà ritenere che linguaggio e credenze ontologiche dell'indigeno siano analoghi ai propri, così da potersi "proiettare" nel mondo dell'indigeno e simulare gli as-

sensi e i dissensi più appropriati alle proposte di traduzione<sup>13</sup>; ma tutto ciò è, per Quine, più una condizione euristica dettata da una ovvia *“psicologia pratica”* che una condizione universale di congruenza nomologica consistente nell’idea che nel mondo dell’indigeno e in quello del traduttore debbano esser rilevanti gli stessi eventi e le stesse leggi<sup>14</sup>.

Quine lascia più libero l’indigeno di pensarla come crede; è, anzi, probabile che le credenze dell’indigeno siano radicalmente diverse da quelle del linguista se, presupponendo questa diversità, il suo comportamento, verbale e non verbale, diviene più naturale e plausibile.



3. Sofferamoci a commentare questa diversità di accezioni del concetto di empatia che nasce dal complesso problema della traduzione di una lingua sconosciuta.

Notiamo, intanto, come una posizione come quella di Quine, ancorata a un empirismo intransigente, consenta una maggiore libertà di ipotesi circa la forma di pensiero dell’indigeno. Empirismo radicale si coniuga – e non è certo la prima volta nella storia del pensiero – con apertura empatica alla diversità. In Davidson, lo spostamento di accento sulla condivisione di dati già interpretati rende l’empatia *“canone di adattamento”* più che strumento di ricerca. Tornano in mente le raccomandazioni di Kohut sulla necessità di evitare che l’empatia si riduca a suggestione e ad adesione compiacente, invece di costituire lo strumento di indagine che un clinico evoluto privilegia.

Vorrei però rinviare ancora la discussione delle conseguenze che, nella teoria della tecnica psicoanalitica, derivano dalle accezioni dell'empatia nate sul terreno della filosofia della mente e introdurre un ulteriore elemento di approfondimento, che questa volta scaturisce da alcuni plessi della ricerca nell'ambito delle scienze cognitive.

Possiamo affrontare la questione ripartendo da Quine: una delle obiezioni alla sua teoria della traduzione consiste nell'affermare come non sia assolutamente certo che il sistema delle afferenze sensoriali che conduce l'indigeno a pronunciare la parola 'gavagai' possa essere omologato a quello che conduce il traduttore a dire 'coniglio', e come possa quindi risultare insensato poggiare sulla situazione stimolatoria l'intera teoria della traduzione.

È nota la risposta di Quine a quest'obiezione; come avrebbe fatto il nostro Sciascia, Quine risponde candidamente: «a ciascuno la sua stimolazione»; non ha, cioè, importanza il modo in cui i recettori sensoriali "svolgano", per così dire, all'interno di ogni individuo gli stimoli che provengono dall'esterno; la trasduzione può seguire meccanismi profondamente diversi nei due individui ma questo non significa certo, per Quine, che non si possa empatizzare con la situazione percettiva che ha condotto l'altro a una certa emissione verbale, ancorché ignari dei suoi specifici meccanismi fisiologici o ottici<sup>15</sup>.

La questione è di importanza fondamentale, in quanto riguarda la possibilità di un'intersoggettività radicata sulla diversità. Potrò intendermi empaticamente con chi devo assumere come radicalmente diverso da me – un indigeno, un malato di mente, un animale superiore, l'essere di un altro pianeta?

La soluzione tentata da Quine si avvicina all'ipotesi funzionalista detta del "*materialismo*" o "*fisicalismo delle occorrenze*". In breve, pur ammessa la specificità di ogni contesto mentale individuale – e cioè del modo particolare in cui in quel contesto alcune occorrenze linguistiche, comportamentali, esperienziali realizzano un'identità con specifici stati neurofisiologici – non ne segue certamente l'impossibilità di empatizzare con l'esperienza dell'altro e di dividerne il senso. Si è soliti giustapporre quest'ipotesi a un'altra, detta dell'"*identità del tipo*", che postula la necessità che individui distinti condividano stati neurofisiologici e forme di raccordo tra essi e modalità espressive, perché possa esservi effettiva condivisione dell'esperienza dell'altro.

Vorrei tentare un'esemplificazione di queste due posizioni teoriche, partendo da un fenomeno rinvenibile nell'esperienza di ognuno di noi: è la situazione in cui, nei nostri sogni, si determina una sorta di scissione tra un "io osservante", probabilmente residuo dell'io della veglia, e un "io onirico", che compie le azioni del sogno. L'esempio è un po' paradossale, perché tratta di una tematica intersoggettiva da un punto di vista intrasoggettivo, ma mi sembra allo stesso tempo istruttivo, in quanto mostra bene come ogni forma di comprensione dell'altro si radichi in una comprensione di noi stessi.

Ragioniamo sulla situazione in cui si trova l'io osservante del sogno; non può intervenire nell'azione dell'io onirico che peraltro si svolge, per così dire, sotto i suoi occhi; è però in grado di patire insieme all'io onirico affetti ed emozioni vissuti nel sogno anche se, a ben vedere, non è detto che questo avvenga perché le condizioni neurofisiologiche attivate dall'azione dell'io onirico siano le stesse che determinano il vissuto emotivo dell'io osservante; in teoria, ciascuna di queste istanze egoiche potrebbe innervarsi diversamente, perché differenti potrebbero essere le parti della mente ad essa interessate.

Ma come empatizza l'io osservante con le azioni e i vissuti dell'io onirico? È, infatti, indubbio che l'io osservante – pur non potendo intervenire sull'attore onirico – inizia, nel sogno, una decodifica del significato di ciò di cui è spettatore, ponendo le basi di un'elaborazione che, probabilmente, continuerà nella veglia. Si aprono possibilità inaspettate se ragioniamo su questa decodifica tenendo conto delle prospettive aperte dal dibattito tra Quine e Davidson.

Ragionando *à la* Quine, potremmo dire che siamo in una condizione ottimale per comprendere, a partire da un empirismo rigorosamente fattuale, cosa l'io onirico pensi di veramente "diverso" dall'io osservante, perché i due io condividono uno stesso orizzonte stimolatorio, pur essendo radicati in parti differenti della mente.

Ragionando *à la* Davidson, potremmo notare come l'io osservante è necessariamente portatore, nel sogno, di credenze che non possono non intervenire nella decodifica dell'azione dell'io onirico, a sua volta non certamente privo di sue peculiari aspettative; i due io sono pertanto portatori di teorie del significato che presentano ampie zone di sovrapposizione, perché troppe volte, nei sogni di uno stesso individuo, sono venuti a contatto ed è quindi impensabile che tra loro

non sia avvenuta una negoziazione semantica; è allora anche probabile che siano parimenti sovrapponibili le parti della mente interessate dalle due istanze egoiche, e finisce così per riemergere l'ipotesi che un'identità tipologica sia alla base di ogni comunicazione.

Più si ragiona su questo esempio e più emergono potenziali articolazioni e suggestioni paradossali; ci fermiamo qui, dopo aver notato ancora una volta quanto il sogno abbia da dirci, in filosofia della mente come in psicoanalisi...

4. Le considerazioni svolte sul sogno ci rinviano alla clinica, sulla quale è, a questo punto, opportuno attestarsi, ricavando però quanto possibile dal lungo *excursus* in filosofia della mente e in psicologia cognitiva.

Notiamo, intanto, quale vasta e complessa problematica sia stata aperta dall'indagine svolta sul modo in cui l'empatia è trattata in campi diversi dalla psicoanalisi. È emersa una connessione col problema generale della natura della conoscenza e delle condizioni dell'intersoggettività; si è parlato del modo in cui conoscenza e intersoggettività si correlino a elementi fattuali e a dati sensoriali; si è discusso sia dei rapporti tra stimolazione e apparati recettivi, sia di ciò che è necessario ammettere perché esista una realtà condivisibile; infine, si è posto il problema di quanto un'identità di stimolazione necessiti anche di un'identità di ricezione perché si possa parlare di conoscenza condivisa.

L'adesione empatica alla realtà mentale dell'altro è dunque questione che andrebbe inserita in questo vasto universo problematico. Vengono in mente le accorte affermazioni di Kohut sulla laboriosità dell'atto empatico, sulla sua distanza dall'atto intuitivo, sulla necessità di considerare il realizzarsi di un atteggiamento empatico come il risultato di un lungo processo di addestramento per uno psicoanalista che dovrà assumere su di sé le responsabilità di un ricercatore.

E, rammentando queste raccomandazioni, appare viepiù deludente il confronto con alcuni autori postkohutiani.

Un esempio può essere istruttivo. Leggiamo cosa Ernest Wolf afferma sul tema dell'empatia nel suo libro *La cura del sé*<sup>16</sup> – per molti versi una sinossi ufficiale dell'approccio kohutiano. Nelle pagine dedicate alla definizione dell'empatia leggiamo che quest'ultima va inte-



sa, *à la* Kohut, come l'arte «di ottenere dati attraverso l'introspezione vicariante»<sup>17</sup>; ma non una definizione, teorica o operativa, dei processi da attivare per giungere a tale tipo di condizione mentale; non un cenno alla difficoltà di capire su quali basi si possa decidere se una condizione empatica è stata raggiunta o non ci si è fallacemente sovrapposti alla diversità dell'altro; è lasciato al lettore afferrare intuitivamente l'idea di empatia equiparandola genericamente a una "immedesimazione" con l'interlocutore; ma noi sappiamo ormai, da Quine e Davidson, quanto possa risultare difficile confrontarsi con l'altro anche solo sul modo di interpretare un singolo dato di fatto...

Vediamo realizzarsi in Wolf, ma il discorso potrebbe senza difficoltà esser esteso ad altri autori, un esito che paventavamo; il termine empatia ha perso quel riferimento critico che manteneva in Kohut e si è autonomizzato al punto di trasformarsi in una formula per segnalare un'appartenenza di scuola e una presunta diversità nella sensibilità clinica; come per termini distintivi di approcci diversi (viene in mente la "O" di Bion o l'"archetipo" junghiano) questa sorta di inco-

ronazione che è allo stesso tempo una reificazione, segna inevitabilmente, in psicoanalisi, il passaggio dalla ricerca all'ideologia.

5. Ma non ho ovviamente intenzione di attestarmi su una sterile dimostrazione della superiorità della filosofia della mente sulla psicoanalisi contemporanea in tema di empatia. Le suggestioni che provengono da tali studi vanno piuttosto utilizzate come stimoli, da declinare poi nel lessico e secondo le strategie della clinica psicoanalitica.

Il tema dell'affettività, per esempio, è trascurato dalle ricerche filosofiche sull'empatia, mentre è opportuno che sia al centro delle indagini psicoanalitiche. Recentemente ho tentato di coniugare l'efficacia dell'azione psicoterapeutica con quelle che, a mio avviso, potevano considerarsi le condizioni ottimali dell'atto empatico, curando di trovare per quest'ultimo un riferimento in una visione della mente che includesse le suggestioni provenienti dai differenti ambiti di ricerca<sup>18</sup>.

In questa prospettiva, è risultato utile indagare sulle condizioni di sviluppo di una mente empatica a partire dal concetto di "intenzionalità" – che è, in breve, la necessità, per l'atto mentale di costituirsi in relazione a un oggetto. Un opportuno uso psicodinamico dell'intenzionalità ha permesso di collegare le basi individuali della capacità empatica a un progressivo e non traumatico approfondimento della relazione intenzionale tra io e mondo. Si poteva inoltre ipotizzare che dalle inevitabili oscillazioni dell'azione intenzionale potesse scaturire tutto e solo l'affetto necessario a una sana costituzione emotiva individuale<sup>19</sup>; diverso il caso di una variazione repentina, in senso regressivo o progressivo, del legame intenzionale – come quando ci si trova di fronte a un evento talmente inaspettato che è difficile avvolgerlo nella trama della pensabilità o anche solo della descrivibilità; in questo caso, si poteva ipotizzare che l'eccesso di affetto prodottosi tendesse a rinchiudersi – in ogni mente individuale – in *cluster* autonomi di significazione analogabili ai "complessi a tonalità affettiva" di Eugen Bleuler e di Carl Gustav Jung<sup>20</sup>. E sarebbe divenuto più difficile, sia per l'io personale, che per un io esterno, empatizzare con queste zone di autonomia ideoaffective.

Partendo, dunque, da un concetto come quello di intenzionalità – di vasto impatto in filosofia analitica come in psicologia generale –

si potevano ricostruire le fondamenta di una mente "sensibile" anche a un approccio psicoanalitico, aprendo possibilità di intreccio analogico tra punti di vista diversi ma interessati a uno stesso oggetto.

Vorrei portare un esempio della fecondità di questo incontro, mostrandone l'utilità proprio sul terreno dell'empatia.

Si è detto come da un uso psicodinamico del concetto di intenzionalità si possa giungere ai complessi, e cioè al costituirsi di "inclusioni" mentali dotate di affetti, di cognizioni e di sensorialità divergenti; per accedervi in una forma non fallace e produrre una comprensione non distorta può risultare allora efficace l'uso di una versione opportuna del punto di vista di Quine. Si può supporre che quella stessa affettività che ha determinato il costituirsi autonomo di un complesso divenga la giusta chiave per riaccedervi; la liberazione di affetto - unito a parole, a ricordi, a semplici immagini - segnalerà a una parte della nostra mente di aver effettivamente realizzato un contatto con un'inclusione complessuale; di trovarsi in quell'identità di registro - o di situazione stimolo, se si preferisce - che permette a due parti della mente resesi opache l'una all'altra di comunicare per una maggiore integrità dell'io - e, quindi, per una più efficace competenza empatica su noi stessi e sugli altri.

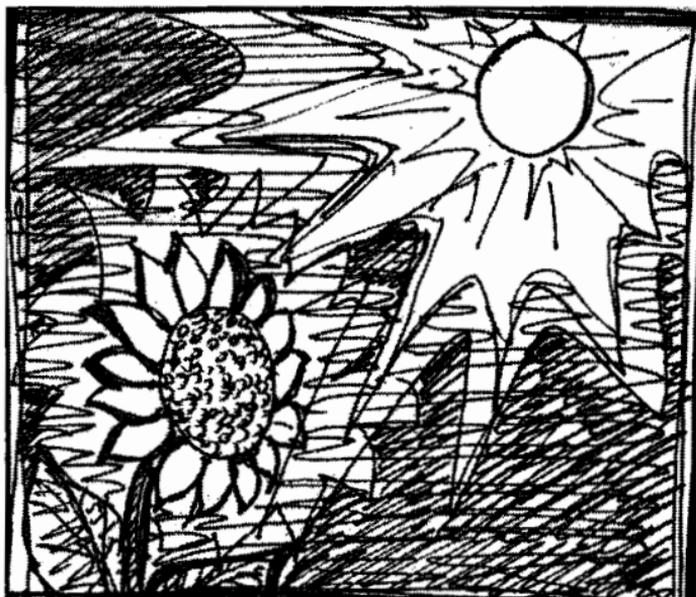
L'affetto che, sotto forma di rabbia o di mania, ci ha segnalato un allentamento o un eccesso della relazione intenzionale con il mondo - che ha condotto alla costituzione di zone dissociate di intenzionalità per decostruire e rendere più gestibile l'impatto con l'ambiente - diviene allora l'artefice dell'attivazione di forme sensoriali di contatto con la diversità che si è costituita nella nostra stessa mente, l'operatore che raccoglie forme ideative escluse ma che potrebbero risultare di nuovo utili.

Direi allora che un radicalismo empirico *à la* Quine - rispettoso della diversità ma allo stesso tempo attento alle identità di codice affettivo - e una ricostruzione distale via via più raffinata della semantica degli affetti - che ci avvicina alla condizione d'intersoggettività richiesta da Davidson - costituiscono l'equipaggiamento essenziale di uno psicoanalista empatico.

Da questa prospettiva, comprendiamo bene perché l'empatia sia in primo luogo una condizione da raggiungere intrapsichicamente, come sensibilità alla grammatica ideoaffettiva nella quale si declina la

nostra esistenza, e perché solo a partire dal livello raggiunto in questa forma di autoconsapevolezza sia possibile valutare la nostra competenza di traduttori della mente altrui. Quella sensibilità che acquisiamo se si produce qualcosa di distorto, o di eccessivo, nella qualità di ogni relazione, che può rendere efficace la nostra azione psicoterapeutica ma anche più profondi i nostri legami d'amicizia, costituisce il precipitato metaindividuale dell'esperienza immediata e continua della molteplicità che è in noi, e della pluralità dei lessici attraverso cui essa si esprime. È la radicalità di questa esperienza che ci consente di entrare nella pari radicalità dell'esperienza altrui, rispettandone la diversità, e che d'altra parte ci dota di dispositivi essenziali per tentarne una decodifica.

Possiamo allora tentare di ridefinire l'empatia: essa è in primo luogo approfondimento della grammatica ideoaffective nella quale si esprime la nostra esistenza; poi, è attenzione alle consonanze e dissonanze con la grammatica altrui, a patto di considerarla di un'inafferabilità e complessità analoghe alla nostra; ancora, è rimodellamento costante della sensibilità, in quell'incessante riverbero tra ciò che è interno e ciò che è esterno, che è difficile districare da quanto per convenzione chiamiamo "mente".



- <sup>1</sup> H. KOUTH, *Narcisismo e analisi del sé* (1971), trad. it. Boringhieri, Torino 1976, p. 288.
- <sup>2</sup> Ivi, p. 290.
- <sup>3</sup> Ivi, p. 292, corsivo mio.
- <sup>4</sup> Ivi, p. 291, corsivo mio.
- <sup>5</sup> Devo alle frequenti discussioni intrattenute con A. Rainone lo stimolo a occuparmi delle accezioni assunte dall'empatia nel dibattito tra Quine e Davidson; in particolare, le considerazioni espresse in questo e nel successivo paragrafo sono ampiamente debitorie nei confronti del bel saggio di A. RAINONE, *Traduzione radicale, naturalismo e principio di carità in W.V. Quine*, in «Epistemologia», XIII, 1995, pp. 269-298.
- <sup>6</sup> W.V. QUINE, *Three indeterminacies*, in R.B. BARRET, R.F. GIBSON (a cura di), *Perspectives on Quine*, Blackwell, Oxford 1990, pp. 1-16; p. 3.
- <sup>7</sup> W.V. QUINE, *Word an Object*, M.I.T. Press, Cambridge (Mass.) 1960 (trad. it. *Parola e oggetto*, Il Saggiatore, Milano 1970, pp. 89 e ss.).
- <sup>8</sup> D. DAVIDSON, *Meaning, truth and evidence*, in R.B. BARRET, R.F. GIBSON (a cura di), *Perspectives on Quine*, cit., pp. 68-79.
- <sup>9</sup> D. DAVIDSON, *A coherence theory of truth and knowledge*, in E. LEPORE (a cura di), *Truth and interpretation. Perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford 1986, pp. 307-319; pp. 314-315.
- <sup>10</sup> D. DAVIDSON, *Meaning, truth and evidence*, cit., p. 72.
- <sup>11</sup> Ivi, p. 73.
- <sup>12</sup> Ivi, p. 76. È il cosiddetto *principio di carità* di Davidson che, in questo contesto interpretativo, implica il fatto di considerare parlante e interprete non solo come identicamente reagenti alle stesse sollecitazioni dell'ambiente, ma anche come portatori di identiche credenze sulla natura di tali sollecitazioni.
- <sup>13</sup> W.V. QUINE, *Speaking of objects*, in ID., *Ontological relativity and other essays*, Columbia Univ. Press, New York and London 1969 (trad. it. *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986; pp. 37-57, p. 38).
- <sup>14</sup> W.V. QUINE, *La relatività ontologica e altri saggi*, cit., p. 66.
- <sup>15</sup> W.V. QUINE, *Three indeterminacies*, cit., p. 4.
- <sup>16</sup> E. WOLF, *Treating the self. Elements of clinical self psychology*, The Guilford Press, New York 1988 (trad. it. Astrolabio, Roma 1993).
- <sup>17</sup> Ivi (nella traduzione italiana), p. 45.
- <sup>18</sup> Mi permetto di rinviare a M. LA FORGIA, *Rifugi intenzionali. La ricerca dell'altro*, in M. LA FORGIA, M.I. MAROZZA, *L'altro e la sua mente*, Fioriti, Roma 2000; v., in particolare, il par. 4.2 "Occorrenze e tipi della declinazione empatica", pp. 31-34.
- <sup>19</sup> Ivi; si veda in particolare il capitolo "Un incidente chiamato affetto", pp. 19-27.
- <sup>20</sup> Ivi, pp. 24-27.

