

L'empatia è politica. Intervista a Samah Karaki

di Antonio Francesco Di Lauro, Daniele Molteni

24-04-2026

Nel discorso pubblico contemporaneo, soprattutto di fronte a guerre e catastrofi, il richiamo all'empatia e all'ascolto del dolore altrui è sempre più centrale. Eppure, le reazioni emotive collettive non sono mai uniformi e variano a seconda dell'identità delle vittime e dei carnefici, producendo gradi diversi di indignazione. Cos'è davvero l'empatia? Si tratta di una qualità umana universale o di una risorsa selettiva e limitata? Che tipo di ruolo assumono le emozioni nel guidare le nostre scelte? Ne abbiamo parlato con Samah Karaki, biologa specializzata in neuroscienze, a partire dal suo libro *L'empatia è politica. Regole sociali e biologia dei sentimenti* (add 2026), dove mette in discussione l'idea di empatia come qualità umana universale, esponendone il carattere selettivo e mostrando come le nostre scelte siano condizionate da strutture storiche, politiche e culturali, oltre che dalle narrazioni mediatiche. Di conseguenza, per rispondere alle ingiustizie, fare affidamento solo sulle emozioni non basta.

Samah Karaki è ricercatrice all'Università Pierre e Marie Curie di Parigi, ha insegnato Psicologia all'Università Paris-Descartes e nel 2014 ha fondato il Social Brain Institute, che usa i contributi delle scienze cognitive per promuovere la giustizia sociale e ambientale.

Negli ultimi anni, l'empatia ha assunto un ruolo chiave in politica, nell'educazione e nel discorso pubblico, spesso presentata come soluzione ai conflitti sociali. In *L'empatia è politica* ricostruisce la storia di questo concetto con un'impostazione interdisciplinare. Cosa l'ha spinto ad adottare questo approccio e perché oggi è necessario comprendere cos'è realmente l'empatia, fra emozione e ragione?

Samah Karaki: Inizialmente avevo intenzione di scrivere un libro sulla violenza, anziché sull'empatia. E in particolare volevo esplorare le modalità con cui percepiamo la violenza esercitata dagli altri: quando la condanniamo, quando la legittimiamo e come reagiamo ai crimini. Spesso il comportamento criminale viene attribuito a traumi infantili o a origini etniche e per un certo periodo, in genetica, alcuni studiosi hanno persino cercato un "gene della violenza". Questa impostazione è ricomparsa anche durante le guerre in Iraq e in Afghanistan, quando George W. Bush sostenne l'idea che quelle popolazioni fossero naturalmente predisposte alla violenza. Mi interessava ripartire da qui, ma soprattutto dalla presenza sempre più frequente nei media, negli ultimi anni, della parola "empatia".

Molti studiosi hanno mostrato come l'empatia venga costruita intorno ad alcune vittime, mentre altre vengono ignorate. Il mio lavoro prova quindi a mettere in discussione l'idea che sia universale e che i conflitti esistono per una mancanza di empatia. Credo che questa sia una spiegazione superficiale, che non aiuta a capire realmente ciò che accade. In Francia, ad esempio, Gabriel Attal, quando era Ministro dell'Educazione, ha affrontato il problema del bullismo proponendo dei "corsi di empatia". Tuttavia, questi interventi hanno ignorato alcuni elementi fondamentali come la storia coloniale francese, il sessismo, le gerarchie d'età, o l'abilismo, che incidono sul nostro disinteresse verso le esperienze altrui. Questo approccio fa eco alla retorica dell'amministrazione Bush durante la guerra in Iraq, che mobilitava le emozioni dei cittadini statunitensi indirizzandole verso i propri soldati, mentre migliaia di vite irachene restavano invisibili.

L'empatia è spesso presentata, infatti, come una risorsa universale, ma la psicologia e le neuroscienze dimostrano il suo carattere selettivo e fortemente condizionato dal proprio gruppo di appartenenza. Perché l'empatia sembra sia diventata un ideale morale così rilevante, a dispetto di queste evidenze scientifiche? E quanto è rischioso ritenerla una guida infallibile?

Samah Karaki: Se analizziamo le basi psicologiche e biologiche dell'identificazione con gli altri, notiamo quanto questa dipenda dalle risorse di cui disponiamo. Per identificarci nell'esperienza altrui, sia essa di gioia o sofferenza, dobbiamo prestare attenzione, ma le nostre risorse sono limitate; è quindi naturale indirizzarle verso ciò che ci interessa di più. Questo meccanismo potrebbe aver contribuito alla sopravvivenza della nostra specie, poiché tendiamo a privilegiare il nostro gruppo sociale, creando reciprocità. Tuttavia, questa selettività non è immutabile: il livello di empatia varia da persona a persona e nel corso della giornata. Nel libro mostro come una persona impegnata in un'attività cognitiva, come un calcolo a mente, possa non reagire nemmeno al pianto di un bambino. Non possiamo svolgere troppi compiti contemporaneamente e prestare attenzione alle altre persone richiede energia. Inoltre, proviamo maggiore empatia per chi percepiamo come più vicino, culturalmente o fisicamente. Questo argomento è spesso usato per giustificare l'attenzione verso le catastrofi nei Paesi limitrofi, ma non è una spiegazione esaustiva. Talvolta eventi vicini, ad esempio nei sobborghi di Parigi, suscitano meno empatia rispetto a eventi lontani, come gli incendi in California. In una società patriarcale, un uomo può provare meno empatia per una donna, anche se si tratta di una persona vicina a sé, che per un altro uomo. Un'altra chiave di lettura, oltre alla prossimità, è la prevedibilità: reagiamo più intensamente a eventi rari o inaspettati. Le guerre in Medio Oriente, ad esempio, generano meno empatia perché percepite come costanti, mentre altrove, come in Ucraina, appaiono eccezionali e più scioccanti. Ma nemmeno questa logica è sufficiente a spiegare l'empatia.

Queste spiegazioni da sole non rendono conto della mancanza di empatia in alcuni contesti in cui è presente sia la prossimità che la prevedibilità. In Libano ho osservato che alcune persone mostrano più empatia verso gli europei che verso i propri connazionali. E questo forse perché siamo cresciuti con l'idea che le vite occidentali contino di più, in una gerarchia che può essere interiorizzata anche da chi è considerato "inferiore". Gli studi di neuroscienze dimostrano che alcuni gruppi vengono percepiti come meno umani, e che la risposta neurale del circuito del dolore risulta inferiore di fronte alla loro sofferenza rispetto a quella osservata nei gruppi percepiti come superiori. Questo genere di bias compare anche nei bambini di età inferiore ai tre anni e sarebbe quindi un errore spiegare l'empatia solo in termini di familiarità. L'idea che i conflitti si risolvano facendo incontrare le persone, inoltre, è fuorviante: non possiamo incontrare tutti, ed è possibile convivere con qualcuno pur ritenendolo inferiore.

Nel libro sottolinea come esista una sorta di gerarchia non solo delle vite ma anche delle morti che vengono raccontate: alcune tragedie suscitano enormi reazioni emotive attraverso la narrazione, mentre altre restano numeri, quasi invisibili, come nel caso che ha citato relativo all'Iraq. Qual è la responsabilità dei media e perché tendono a costruire questo tipo di cornice?

Samah Karaki: Prendiamo in considerazione alcune formulazioni di titoli giornalistici. Durante la guerra in Libano, ad esempio, ci sono stati casi in cui le vittime sono state riportate utilizzando termini diversi a seconda del gruppo di appartenenza, o casi di titoli come "un uomo libanese di due anni è stato trovato vivo". In questo caso, l'uso della parola "uomo" è incoerente, perché una persona di due anni viene normalmente definita un bambino. Queste scelte mostrano come il linguaggio modifichi la percezione dei fatti e come una persona possa restare un soggetto oppure essere ridotta a oggetto, persino nella morte. E la modifica della percezione si lega ai meccanismi attraverso cui apprendiamo: tendiamo a ricordare ciò che ci viene riproposto in modo vivido e accessibile, in un processo noto come bias di disponibilità. Il cervello si affida infatti a canali

semplificati per accedere alle informazioni, perché non possiamo ricordare tutto ciò che vediamo in un giorno, ma conserviamo ciò che viene ripetuto e strutturato. È anche per questo che la crisi climatica fatica a generare una preoccupazione duratura, perché non viene trattata con sufficiente continuità nel dibattito pubblico. Tale dinamica emerge chiaramente anche in casi recenti. Lo dimostra l'attacco a una scuola elementare a Minab, in Iran, in cui oltre 150 persone sono state uccise. Nonostante le vittime fossero in gran parte bambini, l'evento ha ricevuto una copertura mediatica minima in un Paese come la Francia. Inoltre, l'attacco sarebbe stato causato da un errore in un software militare basato sull'intelligenza artificiale: un aspetto che avrebbe potuto aprire un dibattito più ampio sul ruolo della tecnologia in guerra. Al contrario, l'attenzione mediatica si è concentrata su tre soldati statunitensi uccisi negli stessi giorni, le cui vite sono state raccontate nel dettaglio, favorendo l'identificazione e la risposta empatica del pubblico. Questo mostra che l'attenzione mediatica non dipende solo dalla gravità degli eventi, ma anche da come le vittime vengono raccontate e percepite.

Il concetto di innocenza, in particolare, tende a innescare una forte risposta empatica, che si collega a un più ampio bias cognitivo che porta a provare maggiore empatia verso chi percepiamo come più "innocente". Le persone sono generalmente più propense a salvare i gattini piuttosto che gli squali, perché i primi sono percepiti come dotati di un maggiore "capitale di innocenza". Nei conflitti, i bambini sono spesso le prime vittime a essere menzionate, perché suscitano più empatia rispetto alle donne e soprattutto agli uomini, rivelando una problematica gerarchia della vittimizzazione. L'espressione "donne e bambini", frequentemente utilizzata per enfatizzare l'orrore della violenza, presuppone che gli uomini siano meno degni di empatia o meno legittimati a essere vittime. Questo riflette la tendenza a costruire la "vittima perfetta", quella che incarna il massimo grado di innocenza. Più una vittima si avvicina a questi criteri, maggiore sarà la risposta empatica. E i media interagiscono attivamente con questo "capitale di innocenza" selezionando linguaggio, immagini e narrazioni che amplificano la visibilità di alcune vittime rispetto ad altre. Negli ultimi anni, ad esempio, in Occidente è stata riservata una grande attenzione alle donne e alle ragazze iraniane, inserite in un discorso di protezione; al contrario, le vittime dell'attacco alla scuola di Minab sono rimaste numeri, senza nomi né storia. Questa discrepanza riflette una scelta di inquadramento coerente con la volontà mediatica di presentare la guerra come un intervento giustificato, o persino liberatorio, che mira a proteggere i civili. Quando ho sollevato la questione, alcuni giornalisti hanno risposto che l'evento di Minab era stato menzionato, ma menzionare un fatto non significa conferire una visibilità tale da poterlo elaborare, comprendere e ricordare. La disinformazione, infatti, non riguarda solo le informazioni false, perché a volte i fatti sono accurati, ma la loro presentazione è fuorviante. Ed è proprio questa sottile distorsione a plasmare il modo in cui percepiamo la realtà.

Quello che descrive è un problema presente in molti contesti mediatici, dove a volte l'informazione tende a presentare una parte come moralmente superiore a un'altra.

Samah Karaki: Non è necessario presentare qualcuno come superiore per suscitare maggiore empatia nei suoi confronti. Questo è evidente nei film che mostrano la vita di un serial killer, la sua infanzia, la sua quotidianità. Se lo osserviamo ripetutamente in quel contesto, potrebbe perfino diventare familiare e suscitare simpatia. Si tratta di un bias di familiarità: proviamo più empatia per chi ci è familiare, perché vi abbiamo già investito attenzione ed energia. Anche nella vita quotidiana, possiamo non ammirare chi ci è vicino, ma proviamo comunque più empatia che per gli estranei.

Ecco perché si tratta di una trappola: potremmo osservare dei soldati dire e fare cose inaccettabili, ma se siamo esposti ai loro volti e alla loro quotidianità ripetutamente, diventano familiari. E la familiarità produce empatia. Questo vale anche per l'esposizione mediatica. Dare visibilità a chi esprime razzismo o antisemitismo, ad esempio in televisione, contribuisce a normalizzare queste posizioni. Perché la ripetizione riduce la distanza, e ciò che ci è familiare finisce per apparire

accettabile.

Restando sul ruolo dei media, un altro concetto che emerge dai suoi studi è l'usura empatica (o compassion fatigue) descritta come una specie di saturazione causata dall'esposizione ripetuta alla sofferenza. Cosa rivela questa espressione sui limiti dell'empatia come risorsa morale e in che misura questo fenomeno è influenzato dai media e social media?

Samah Karaki: Proprio come l'attenzione e le risorse rappresentano un limite all'empatia, un'esposizione continua agli stimoli finisce per trasformarsi in semplice rumore di fondo. Il cervello è programmato per adattarsi: in un ambiente nuovo inizialmente elabora ciò che vede, ma poi smette di analizzare attivamente. Questo normale processo fisiologico si applica anche agli stati emotivi: ci abituiamo allo stress, alla tristezza, al dolore e alla perdita, così come al piacere. A livello neurale, le emozioni possono essere viste come errori di previsione, che emergono di fronte a eventi inaspettati, come immagini violente. Ad esempio, la foto di una madre che piange sul corpo del figlio ucciso può provocarmi una forte risposta emotiva; ma se vengo esposta ripetutamente a immagini simili, soprattutto attraverso media e social media, smettono di generare stupore al punto che potrei finire per non provare più nulla. La prevedibilità riduce la risposta emotiva. Ogni persona che subisce una perdita la vive come un'esperienza unica, ma la risposta emotiva generale viene plasmata dalla ripetizione. A un certo punto potrebbe emergere un'assenza di reazione emotiva, che non va necessariamente considerata un problema.

L'impegno politico e la responsabilità sociale non dovrebbero basarsi su risorse emotive fluttuanti e limitate. È noto, ad esempio, che chi lavora nel settore dell'assistenza, quando sottoposto a un carico di lavoro eccessivo, spesso riferisce di non provare più empatia. Un operatore sanitario, però, non si prende cura solo dei pazienti con cui riesce a identificarsi: il punto non è provare empatia, ma svolgere il proprio lavoro. Per agire in modo altruistico non dovremmo avere bisogno dell'empatia. Possiamo comprendere la sofferenza altrui, prenderla sul serio e agire di conseguenza, senza doverla fare nostra. Anzi, mantenere questa distanza può renderci più efficaci. L'empatia non è una condizione necessaria del comportamento morale. Anche se affermassimo di essere capaci di considerare tutte le vite ugualmente preziose, non credo che ciò possa fondarsi solo sull'empatia.

Un altro tema, già in parte emerso, riguarda la disumanizzazione e l'infraumanizzazione. Hannah Arendt sosteneva che la violenza estrema non deriva dall'assenza di sentimenti, ma diventa possibile quando alcune vite non appaiono più pienamente umane o rilevanti. Nel libro analizza anche quello che potrebbe essere descritto come un paradosso della vittimizzazione (o vittimismo), in cui gruppi dominanti o Stati con ingenti risorse promuovono, spesso a seguito o in concomitanza con un discorso disumanizzante, una narrazione di minaccia costante al fine di mobilitare empatia e sostegno politico contro un determinato gruppo. Come si insinua oggi questa esclusione dal terreno dell'empatia, ad esempio nei dibattiti sull'immigrazione, la sicurezza o la giustificazione delle guerre? In che modo plasma la narrazione?

Samah Karaki: Tendiamo a classificare le persone secondo una "scala" di umanità e non di semplice appartenenza al genere umano. Ciò che rende una persona pienamente umana include spesso criteri come abilità intellettuale, capacità morale e sensibilità. Nelle gerarchie costruite dagli scienziati razzisti del XIX secolo, la disumanizzazione consisteva nel presentare alcuni gruppi come privi di queste qualità. Venivano descritti come meno intelligenti, moralmente inferiori o corrotti, in opposizione all'ideale nordico considerato allora la forma più elevata di umanità. L'ideologia nazista si basò su queste teorie, presentando alcuni gruppi come inferiori sia intellettualmente sia moralmente. In questo senso, anche in presenza di rapporti di forza sbilanciati a favore del gruppo dominante, la percezione che si crea è quella di essere di fronte a una minaccia da cui difendersi. Questo è ciò che Hannah Arendt ha sottolineato. Tuttavia, è sbagliato pensare che i carnefici

fossero privi di empatia, che era presente ma rivolta al proprio gruppo, percepito come minacciato da un esterno da eliminare. Meccanismi simili si ritrovano ancora oggi, senza bisogno di stabilire equivalenze dirette. Molte ideologie di estrema destra si fondano su narrazioni di superiorità, talvolta declinate come razzismo psicoculturale, più che biologico. L'idea è che alcuni gruppi siano più "evoluti" di altri sul piano culturale. Da qui emergono due narrazioni: la "missione civilizzatrice", tipica del discorso coloniale, e la necessità di proteggere i propri confini da gruppi percepiti come minacciosi per la propria civiltà. Questa dinamica si lega al favoritismo di gruppo combinato con un senso di superiorità, che porta a preferire i propri "simili" e a ritenerli migliori.

Una prima forma di disumanizzazione è quella animale, che consiste nel paragonare gruppi umani ad animali per spogliarli della loro umanità e attribuire loro caratteristiche specifiche: le persone nere sono state paragonate alle scimmie, gli algerini ai lupi, gli ebrei ai serpenti, e così via. Questi paragoni non sono neutri, ma implicano mancanza di intelligenza, pericolosità o corruzione. E una volta attribuite queste caratteristiche, le forme di violenza nei loro confronti possono apparire giustificate. Un'altra forma è la disumanizzazione meccanica, in cui gli individui sono trattati come strumenti o risorse. Lo si può osservare nell'organizzazione del lavoro, dove diverse nazionalità sono associate a funzioni specifiche, come se certi gruppi fossero naturalmente predisposti a svolgere determinati compiti. Lo stesso accade quando le donne vengono ridotte a oggetti del desiderio e trattate come mezzi per soddisfare il benessere altrui. Una terza forma, infine, è l'infraumanizzazione, che si presenta quando l'altro viene ancora riconosciuto come umano, ma considerato privo di profondità o complessità morale. Questo tipo di argomento si è reso evidente, ad esempio, durante la crisi dell'AIDS negli Stati Uniti, quando alle persone omosessuali veniva spesso negata l'empatia e persino il diritto di essere compiante, perché percepite come moralmente inferiori. Questi meccanismi sono ancora attivi nella nostra società. Degli studi mostrano che, di fronte alla scelta di salvare degli animali o dei migranti da una situazione di crisi, alcune persone sceglierebbero i primi. Anche riconoscendo una considerazione morale agli animali, è evidente come questo genere di risposte riflettano la percezione diffusa che vede nelle persone migranti una minaccia. Il linguaggio svolge un ruolo centrale in questo contesto, perché descrive queste persone come meno meritevoli e meno umane. Quando i migranti sono definiti "invasori", in automatico chi si percepisce come invasore è descritto come vittima bisognosa di protezione. E se si percepisce l'altro come una minaccia, l'esclusione e persino la violenza diventano scelte plausibili e, da questa prospettiva, lasciare morire le persone in mare diventa una forma di autodifesa. Ciò che colpisce è che queste idee possano essere espresse da persone che si considerano moralmente integre.

L'empatia è strettamente legata dunque alla morale, come sottolinea, che a sua volta è plasmata da condizioni storiche e sociali. A suo avviso, è possibile studiare l'empatia senza tenere conto di queste condizioni? E più in generale, crede che il rapporto tra conoscenza scientifica e posizionamento politico o etico possa ridurre questi pregiudizi?

Samah Karaki: Il mio approccio al lavoro si fonda sul rigore scientifico, che considero una risorsa collettiva - e non esclusiva degli studiosi - perché è ciò che ci consente di andare oltre l'esperienza puramente soggettiva. Senza di esso, la versione dominante della realtà sarebbe quella promossa dai soggetti che detengono maggiore potere. Nel mio lavoro a un certo punto ho esplorato anche la possibilità di "riparare" l'empatia, cioè capire se le persone possano rendersi consapevoli dei loro pregiudizi e se le istituzioni possano essere progettate per favorire la cura, preservando l'energia necessaria affinché gli individui possano occuparsi gli uni degli altri. Ma ogni volta, sono giunta alla stessa conclusione: non è una questione individuale, è profondamente politica, cioè sistemica. L'empatia è plasmata dalla rappresentazione mediatica, dalle narrazioni culturali e persino dalle fiabe. Da bambina, ad esempio, sono stata influenzata dalle rappresentazioni dell'esercito americano: guardavo film sulla guerra del Vietnam in cui i vietnamiti erano figure minacciose sullo

sfondo, mentre i soldati statunitensi apparivano eroici. È così che la rappresentazione culturale plasma la nostra percezione del mondo. Per questo motivo, non credo si tratti di "lavorare sulla propria empatia", ma direi che dovremmo lavorare sulla produzione e fruizione della conoscenza. È anche il tema del mio prossimo libro, che si focalizza su una forma crescente di anti-intellettualismo diffuso che sottolinea l'importanza di "sentire" piuttosto che "sapere".

Per capire il mondo e non ricadere nella disumanizzazione dobbiamo sforzarci di conoscere. Non sapere dove si trova un Paese o ignorare la complessità di milioni di vite, ad esempio, significa già ridurre le persone a categorie astratte, come è stato nel caso degli Stati Uniti nei confronti dell'Iran. Sentiamo parlare di libanesi o iraniani come gruppi indistinti, mentre non tutti condividono le stesse prospettive o esperienze. Questa è già una forma di disumanizzazione, perché le persone sono complesse e plasmate da condizioni sistemiche. Il mio libro non critica l'empatia in sé, ma il suo uso come strumento e l'idea che sia sempre corretto agire sulla base di ciò che proviamo. Le nostre emozioni vanno sempre contestualizzate, perché riflettono la nostra storia, il nostro posizionamento, le nostre esperienze. Abbiamo bisogno di qualcosa che vada oltre l'emozione individuale e che ci permetta di coesistere nonostante le differenze. Oggi è difficile, perché la realtà è spesso guidata dalle emozioni di chi detiene il potere. E quando la percezione di minaccia imminente si combina con il potere, l'azione può essere intrapresa anche in assenza di prove valide di quella minaccia. Lo osserviamo nelle cosiddette guerre preventive, dove le emozioni giustificano le azioni. E qui emerge un paradosso: le società che si presentano come protettrici della civiltà sono spesso le più distruttive, sia nei confronti di altre popolazioni che dell'ambiente. Dovremmo allora chiederci cosa intendiamo per intelligenza, poiché se l'intelligenza stesse nella capacità di sopravvivere e di tutelare il proprio ambiente, allora forse dovremmo rimettere in discussione le nostre categorie di giudizio.

Oltre all'empatia, lei prende in considerazione anche altre emozioni, come la rabbia e la vergogna. Perché è importante tenerne conto?

Samah Karaki: La cultura dello sviluppo personale enfatizza l'amore per sé, l'ascolto e la fiducia nei propri sentimenti. Ma il sé può anche rivelarsi ingannevole, e dubitare di noi stessi non è necessariamente una cosa negativa. Se un uomo comprende di vivere in una società patriarcale strutturata per avvantaggiarlo, non deve crollare sotto il senso di colpa, ma nemmeno ignorare questa realtà. Occorre accettare un certo disagio. È un'idea presente anche in Hannah Arendt, che insiste sull'importanza di accettare il disagio dell'incontro con la diversità. Oggi, invece, noto una tendenza crescente a rifuggirlo e a evitare ciò che mette in discussione le nostre opinioni o il nostro stile di vita. Emozioni come la rabbia o la vergogna possono svolgere un ruolo importante come parte di un percorso collettivo. In alcune correnti della teoria femminista la vergogna è considerata un elemento capace di strutturare il cambiamento sociale.

Da una prospettiva neuroscientifica, si potrebbe parlare di "anticipazione del rimpianto": un bambino impara a non ripetere un'azione perché ne prevede le conseguenze negative. Meccanismi simili si osservano nei gatti, che da piccoli imparano a non farsi del male a vicenda mentre giocano, perché la madre introduce conseguenze negative che regolano il comportamento. In questo senso, la vergogna può essere parte di un processo di apprendimento. Lo stesso accade anche in molti dibattiti sociali. Quando si sostiene che "non si può più dire nulla", spesso significa che alcune affermazioni sono oggi riconosciute come dannose e, di conseguenza, producono delle conseguenze. Si tratta di una forma di negoziazione necessaria alla convivenza e non di censura. Questo mi riporta al punto centrale del libro. Spesso presumiamo di sapere cosa provano o di cosa hanno bisogno gli altri, ma non è così. Me ne sono resa conto pensando a mio figlio. A un certo punto mi sono chiesta: e se non lo conoscessi davvero? E se non sapessi cosa gli passa per la testa? È un pensiero inquietante, ma anche l'inizio della curiosità. Quando smetto di presumere di

L'empatia è politica. Intervista a Samah Karaki

di Antonio Francesco Di Lauro, Daniele Molteni

conoscere l'altra persona, anche se mi è molto cara, inizio a riconoscerne la complessità. Può essere scomodo, ma accettare questo disagio - accettare che l'altro non sono io - è più prezioso che affidarsi esclusivamente all'empatia.