

## Tra non-violenza e disobbedienza: La Boétie, Thoreau e King

Michele Gimondo

### 1. La violenza come protagonista invisibile

Forse non esiste segreto più grande di quello che riesce a passare inosservato pur essendo palesemente sotto gli occhi di tutti. Sembrerebbe questo il messaggio affidato da Edgar Allan Poe alla sua *Lettera rubata*<sup>1</sup>. Minuziosamente ricercato negli angoli più nascosti dell'appartamento del ladro, il documento sottratto al legittimo destinatario si trova in realtà esposto in bella vista sul tavolo, dove a nessuno verrebbe in mente di cercarlo.

Un destino per certi versi analogo caratterizza l'oggetto da cui questa breve trattazione intende prendere le mosse, e cioè il tema della violenza. Riflettere sulla storia e sulla politica, ha scritto Hannah Arendt in un suo celebre saggio<sup>2</sup>, comporta inevitabilmente una presa di coscienza circa l'enorme ruolo che la violenza ha sempre giocato nelle vicende umane. Grande protagonista delle pagine della storia, essa viene però raramente tematizzata<sup>3</sup>. Vista da tutti, è però *notata* soltanto da pochi: un po' come accade alla già ricordata lettera di Poe. L'apparente cecità della ricerca storica, e più in generale delle scienze sociali, dinanzi al fenomeno della violenza merita un nostro approfondimento<sup>4</sup>. In altre parole, la rimozione della violenza come oggetto specifico di riflessione teorica non consiste semplicemente in un problema di ordine storiografico per soli addetti ai lavori. Al contrario, possiamo ravvisare in tale rimozione un indizio capace di gettar luce su un aspetto controverso

---

<sup>1</sup> E.A. Poe, *La lettera rubata* in Id., *Tutti i racconti del mistero, dell'incubo e del terrore*, Newton & Compton, Ariccia (Roma) 2004.

<sup>2</sup> H. Arendt, *Sulla violenza* (1970), tr. it. di S. D'Amico, Ugo Guanda Editore, Parma 2013.

<sup>3</sup> Ivi, p. 11: «[...] ed è a prima vista piuttosto sorprendente constatare come la violenza sia stata scelta così di rado per essere oggetto di particolare attenzione».

<sup>4</sup> Come l'autrice precisa in una nota, infatti, a fronte di numerose ricerche sui mezzi della violenza, accade di rado che quest'ultima venga assunta in quanto tale a oggetto specifico di indagine (Ivi, p. 98). L'osservazione di Arendt, certamente datata e da contestualizzare, si rivela però significativa, dal momento che descrive una tendenza rilevante nel mondo degli studi, e pertanto merita ancora di essere meditata.

della cultura occidentale. Quest'ultima, seguendo il suggerimento della Arendt, avrebbe sempre trascurato la violenza, riconoscendo nella sua arbitrarietà un fatto scontato e ovvio, come tale non meritevole di essere approfondito<sup>5</sup>. Per quale motivo, d'altra parte, sottoporre a verifica ciò che rappresenta lo sfondo naturale delle cose?

## 2. *La non-violenza: storia di una rimozione*

La violenza finisce così con il passare inosservata, assunta irriflessamente come una delle componenti strutturali della storia. Ma la stessa sorte tocca anche al suo opposto, ossia alla non-violenza, per ragioni inverse e complementari a un tempo. Potremmo dire che laddove la prima non viene problematizzata in quanto onnipresente e sotto gli occhi di tutti, la seconda non viene neppure presa in considerazione per il fatto che sembra mancare all'appuntamento con la storia.

Come Mark Kurlansky ha efficacemente messo in mostra nel suo libro *Un'idea pericolosa. Storia della nonviolenza*, i primi sintomi della rimozione si manifestano già a livello linguistico: nonostante la non-violenza sia stata elogiata da tutte le grandi religioni dell'umanità e messa in pratica in numerose occasioni, ancora oggi non esiste una parola adeguata per definirla<sup>6</sup>. E così, non potendo designare positivamente il concetto di non-violenza per mancanza di un termine appropriato, le lingue principali procedono negativamente, esprimendo cioè l'idea di non-violenza attraverso la semplice negazione della violenza. Questo espediente linguistico, tuttavia, ci lascia nella più assoluta ignoranza circa l'azione realmente espressa dal termine *non-violenza*. Che cosa intendiamo, infatti, quando ci riferiamo ad un atto genericamente *non-violento*? Ma soprattutto, ed è questa la domanda fondamentale: come spiegare l'assenza di un termine positivo per indicare la non-violenza?

Secondo Kurlansky, una delle ragioni è da individuare nelle élites politiche e intellettuali di ogni tempo, che l'avrebbero sempre considerata alla stregua di una posizione marginale, come il rifiuto fantasioso di una delle componenti inemendabili della società, la violenza<sup>7</sup>. Perché elevarla al rango di un concetto autonomo, quando consiste semplicemente nella negazione di qualcos'altro?

Questa, però, non può essere l'unica spiegazione. La non-violenza, argomenta ancora l'autore, verrebbe accantonata non soltanto per la sua natura marginale, come la tesi precedente intende suggerire, quanto perché intrinsecamente rivoluzionaria. Apparentemente innocua, la non-violenza si rivela in realtà

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> M. Kurlansky, *Un'idea pericolosa. Storia della nonviolenza* (2006), tr. it. di M. Valsecchi, Mondadori, Milano 2007, p. 7: «Eppure, sebbene tutte le lingue principali abbiano un vocabolo per la nozione di violenza, non esiste alcun termine che esprima l'idea di nonviolenza se non attraverso una negazione, ovvero dichiarando che non è violenza».

<sup>7</sup> *Ibid.*

pericolosa, poiché persegue l'obiettivo di trasformare dalle fondamenta la società<sup>8</sup>. Rappresenta una minaccia all'ordine costituito: meglio non prenderla troppo sul serio, squalificandola in partenza come un concetto privo di intrinseca pregnanza.

Kurlansky afferma qualcosa di grande interesse quando punta il dito sulla effettiva *pericolosità* della non-violenza e sul conseguente timore dei potenti. Ma occorre fare attenzione a non assumere quest'ultima posizione nella sua unilateralità, quasi come se la scarsa considerazione per il tema della non-violenza potesse spiegarsi esclusivamente in tali termini. A nostro avviso, infatti, le ragioni dell'irricevibilità che ha accompagnato la proposta non-violenta nella storia della cultura occidentale non sono tanto da ricercare nella volontà di élites consapevoli della sua pericolosità, e quindi interessate a marginalizzarla persino lessicalmente, quanto in un inveterato *pregiudizio* di fondo, diffuso a tutti i livelli della società, secondo cui dietro l'appello alla non-violenza si nasconderebbe un mero esercizio retorico, per giunta moralistico e idealistico, proprio di chi rifiuta ingenuamente di guardare in faccia la realtà. Per comprendere ciò, è alla prima risposta data da Kurlansky che dobbiamo rivolgere l'attenzione.

### 3. Non-violenza e pacifismo

Il pregiudizio deriva molto spesso da un'indisponibilità al confronto, altre volte da una mancanza di conoscenza: il pregiudizio in questione è invece l'esito di un fraintendimento. Di quel particolare fraintendimento che consiste nell'erronea identificazione tra non-violenza e pacifismo. Apparentemente sinonimi, questi ultimi sono in realtà due termini molto diversi. Tentare di far chiarezza sui rispettivi significati, lungi dall'essere un mero esercizio semantico, potrà forse rivelarsi utile per comprendere le ragioni della marginalizzazione a cui la non-violenza è andata incontro.

L'equiparazione di non-violenza e pacifismo, ricorrente nel senso comune come nella tradizione del pensiero politico occidentale, può essere illustrata a partire dalla riflessione di un grande classico come Max Weber. Nella celebre conferenza del 1917 su *La scienza come professione*, poco dopo aver individuato nel «politeismo di tutti i valori»<sup>9</sup> il tratto caratteristico del nostro tempo, Weber scrive che gli atteggiamenti etici fondamentali, dinanzi ai quali l'uomo è chiamato a pronunciarsi, sono fondamentalmente due. A dividerli un dissidio radicale, tale da non poter essere risolto: è il singolo a dover scegliere, a dover decidere «quale per lui è il dio e quale il demonio»<sup>10</sup>. Il primo atteggiamento, dichiaratamente religioso, si ispira all'etica evangelica espressa nel discorso della montagna, in particolare ai principi del «non opporsi al malvagio» e del «porgere l'altra guancia». Il secondo, invece, oppone

---

<sup>8</sup> *Ibid.* «La nonviolenza è stata sospinta ai margini perché rappresenta una delle poche idee realmente rivoluzionarie, un concetto che cerca di cambiare completamente la natura della società».

<sup>9</sup> M. Weber, *La scienza come professione* (1919), tr. it. di P. Volontè, Bompiani, Milano 2008, p. 109.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 113.

alla dignità religiosa offerta dal primo atteggiamento una «dignità virile, che incita a fare l'opposto»<sup>11</sup>, ossia a combattere risolutamente il male, prevenendo le conseguenze funeste che deriverebbero dal suo straripare.

Max Weber ci pone così di fronte ad un bivio: *tertium non datur*. Di fronte al male e alle sue incarnazioni terrene soltanto due sono gli atteggiamenti possibili: *aut-aut*. L'uomo può subire il male, porgendo l'altra guancia e rifiutando di opporsi al malvagio, oppure può decidere di combatterlo, tentando di debellarlo, e in tal caso ricorrerà alla violenza. Il teorema fondamentale che soggiace al discorso weberiano prevede che non esista altro modo di combattere il male sul terreno della politica se non quello che consiste nell'impiego della violenza, dal momento che quest'ultima – come verrà ribadito a chiare lettere nelle pagine de *La politica come professione* – rappresenta «il mezzo specifico della politica»<sup>12</sup>. Weber ritorna a più riprese nel corso del testo su tale punto. La sua prospettiva risulta esplicita quando afferma che, se

in conseguenza di un'etica acosmica dell'amore si dice: «Non opporti al male con la violenza», per l'uomo politico vale il principio opposto: devi resistere al male con la violenza, altrimenti sarai responsabile della sua affermazione<sup>13</sup>.

Le immagini potranno anche cangiare, ma il messaggio è il medesimo: che si tratti dello straripare del male o del suo affermarsi, posto che lo si voglia seriamente contrastare, l'unico modo realistico per farlo consiste nell'assumere su di sé il peso che inevitabilmente la violenza comporta. Come abbiamo visto, pur senza esprimersi in tali termini, Weber non distingue tra pacifismo e non-violenza. Al contrario, li ricongiunge in un comune atteggiamento religioso contrassegnato da una spiccata passività e da una generale tendenza al non-intervento. Il politico responsabile e lungimirante dovrà guardarsi attentamente dal loro richiamo.

E tuttavia la non-violenza – questa la tesi che intendiamo sostenere, in controtendenza rispetto alla prospettiva weberiana – non può essere ridotta al pacifismo. Essa, infatti, inaugura una modalità nuova di pensare l'azione politica, in grado di mettere in crisi il ferreo bivio tracciato da Weber tra l'irresponsabilità del pacifista, il quale si rifiuta di combattere il male, e l'assunzione di responsabilità dell'uomo politico, che, nel tentativo disperato di arginare il male, è disposto a ricorrere alla violenza.

A differenza del pacifismo, il quale si rivela votato alla passività e alla conseguente irrilevanza politica, la non-violenza è invece intrinsecamente attiva. Da questo punto di vista, la critica che Weber muove all'etica religiosa andrebbe orientata nella direzione del solo pacifismo. Poiché la non-violenza, a ben vedere, è

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> M. Weber, *La politica come professione* (1919), tr. it. di F. Tuccari, Mondadori, Milano 2006, p. 74.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 72.

qualcosa di diverso: la via mediana tra violenza e pacifismo<sup>14</sup>. Questi ultimi, i veri opposti. Come la prima, la non-violenza è determinata ad intervenire attivamente sul piano della realtà e ad assumersi la responsabilità rispetto alle conseguenze dell'agire. Ma come il secondo, la non-violenza rifiuta categoricamente di ricorrere agli strumenti della violenza per realizzare il suo progetto politico.

Con le parole di Kurlansky, la non-violenza è da pensare nei termini di «un mezzo di persuasione, una tecnica di attivismo politico, una strategia per prevalere»<sup>15</sup>. La sua convinzione fondamentale? Che i mezzi di persuasione non implicanti l'uso della forza fisica siano i più efficaci. Non dobbiamo dimenticare che, sebbene molte argomentazioni in favore della non-violenza siano di ordine morale, la non-violenza ha un forte nucleo politico<sup>16</sup>. Secondo i suoi fautori, infatti, la non-violenza sarebbe più *utile* della violenza come strumento di lotta e trasformazione sociale.

Dopo aver chiarito in termini generali il fraintendimento tra l'approccio pacifista e quello non-violento – fraintendimento responsabile secondo noi della marginalizzazione a cui è andato incontro quest'ultimo –, occorre accennare al suo risvolto pratico. Le tecniche non-violente sono molteplici e, come ha sottolineato Norberto Bobbio, non facilmente etichettabili sotto un'unica categoria: dai boicottaggi ai sit-in, dagli scioperi alle manifestazioni, le espressioni a cui la non-violenza ha dato vita sono in costante evoluzione e presentano caratteristiche di volta in volta peculiari<sup>17</sup>. Ad ogni modo, non è compito del presente saggio soffermarsi su ciascuna di queste. L'obiettivo che ci poniamo nei paragrafi seguenti è molto più umile: riflettere sul tema della resistenza all'oppressione, mettendo in luce le *affinità elettive* tra il discorso non-violento e le teorie della disobbedienza civile, con particolare riferimento ad alcuni scritti di Étienne de La Boétie, Henry David Thoreau e Martin Luther King. Prima di prendere in esame il contributo di questi autori, riteniamo importante fornire un inquadramento minimo al tema della disobbedienza.

---

<sup>14</sup> M. Kurlansky, *Un'idea pericolosa. Storia della nonviolenza*, cit., p. 9: «La nonviolenza non è la stessa cosa che il pacifismo, per indicare il quale esistono numerosi termini. Quest'ultimo viene considerato alla stregua di una condizione psicologica, di una dimensione mentale. Il pacifismo è passivo, mentre la nonviolenza è attiva. Il primo è innocuo, quindi più facile da accettare della seconda, che invece rappresenta un pericolo».

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> N. Bobbio, *La resistenza all'oppressione, oggi*, in Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2014, p. 173: «Infine la giustificazione che oggi si tende a dare della nonviolenza (novella incarnazione delle dottrine tradizionali della resistenza passiva) è non più religiosa o etica, ma politica». Cfr. anche Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna 2009: «Tra queste teorie [...] quelle di ispirazione gandhiana, invece, si contraddistinguono per la fiducia negli effetti politici della nonviolenza, per la convinzione che l'uso delle cosiddette tecniche della nonviolenza non sia solo moralmente buono, ma sia anche politicamente efficace [...]».

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 174.

#### 4. Contro il primato dell'obbedienza

Quello tra Occidente e disobbedienza non è mai stato un rapporto facile. Chiamati a raccontarne le tappe fondamentali, probabilmente parleremmo di una relazione complessa e tormentata. Vissuta all'insegna della «fascinazione e dello sgomento»<sup>18</sup>. Indubbiamente nessuno potrebbe definirlo un incontro passeggero, come traspare dal fatto che nei principali miti fondativi della cultura occidentale la disobbedienza è posta all'origine della civiltà. Adamo ed Eva per la tradizione ebraica e cristiana, Prometeo per quella greca: in un caso come nell'altro la storia dell'umanità trae il suo cominciamento da un rifiuto, da un atto di insubordinazione, dalla capacità di dire no al potere costituito<sup>19</sup>.

Per un altro verso, tuttavia, la cultura occidentale è anche quella che considera l'obbedienza un attributo fondamentale dell'esistenza umana, di più: la virtù per eccellenza, l'architrave dell'organizzazione sociale e politica. Che, qualora dovesse venire meno, lascerebbe il posto al disordine e all'anarchia<sup>20</sup>. Ecco che la disobbedienza, da un punto di vista politico, si configura allora come «un tabù, un'attività proibita e scandalosa»<sup>21</sup>.

Seguendo l'itinerario tracciato da Laudani, ci ritroviamo su un sentiero molto simile a quello dal quale eravamo partiti. In quell'occasione, infatti, si era parlato di una rimozione storiografica, di una difficoltà linguistica nel connotare in termini positivi la non-violenza. Ora lo scenario è mutato: al centro figurano la disobbedienza ed il primato del suo opposto, ma le tinte non sono poi così diverse. Diamo direttamente la parola all'autore:

Questo primato dell'obbedienza [...] si manifesta anche dal punto di vista lessicale nell'incapacità di nominare gli atti normalmente identificati con la disobbedienza se non nella forma della sua negazione e privazione, appunto come dis-obbedienza<sup>22</sup>.

Quella tra le ragioni dell'obbedienza e le ragioni della disobbedienza è una faida che attraversa tutta la storia del pensiero politico<sup>23</sup>, anche se soltanto con la modernità

---

<sup>18</sup> R. Laudani, *Disobbedienza*, il Mulino, Bologna 2011, p. 7.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Cfr., su tutti, Th. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile* (1651), a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 276: «Togliete, in qualsiasi genere di Stato, l'obbedienza (e, conseguentemente, la concordia del popolo) ed esso non soltanto non prospererà, ma anzi, in breve tempo, si dissolverà. Coloro che con la disobbedienza non si prefiggono più che una riforma dello Stato, si accorgeranno che così piuttosto lo distruggono [...]».

<sup>21</sup> R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., p. 8.

<sup>22</sup> *Ibid.* Anche se, come sembra suggerire Norberto Bobbio (*La resistenza all'oppressione, oggi*, cit., p. 158), il contrario di obbedienza potrebbe essere reso semplicemente, e non meno efficacemente, con il termine *resistenza*. Si potrebbe però, a questo proposito, mettere in dubbio che la nozione di resistenza e quella di disobbedienza siano interscambiabili.

<sup>23</sup> N. Bobbio, *La resistenza all'oppressione, oggi*, cit., p. 157: «Tutta la storia del pensiero politico si può distinguere secondoché si sia messo l'accento, dai primi, sul dovere dell'*obbedienza*, dai secondi, sul diritto alla *resistenza* (o alla rivoluzione)».

vengono a crearsi le condizioni perché la disobbedienza emerga come problema specifico di tale ambito<sup>24</sup>. Nel riflettere su questo argomento non dobbiamo allora mai dimenticare che la disobbedienza non può essere considerata un'idea politica tra le altre, «un'entità con un nucleo teorico permanente che si adatta al corso della storia»<sup>25</sup>: essa è primariamente una *pratica politica*, attraverso la quale diventa possibile affrontare il problema del potere da un'altra angolatura.

Moltissime le ragioni che potrebbero portare ad intraprendere la via della disobbedienza: senza dubbio un posto di primo piano spetta al desiderio di libertà. Sulla base di ciò, comprendiamo come l'obiettivo a cui il disobbediente mira con la sua azione non consista primariamente in un mutamento di sistema o nella creazione di un nuovo assetto istituzionale. Non si tratta, in altre parole, di contrapporre al potere un altro potere, ma di «paralizzare, neutralizzare, mettere in difficoltà l'avversario [...] renderlo inoffensivo»<sup>26</sup>. Al fine di ampliare gli spazi di libertà.

Non è questo un modo inedito di concepire il conflitto politico? Potremmo intenderlo così: una modalità peculiare di intendere la conflittualità politica come processo di sottrazione costante e potenzialmente infinito alle logiche dell'oppressore. Ricorrendo alla terminologia proposta da Laudani, come un vero e proprio esercizio di potere *destituente*<sup>27</sup>.

La disobbedienza, lo abbiamo già accennato, si dice in molti modi, tanti quanti sono coloro disposti a scontarne in prima persona le conseguenze: per quel che concerne il rapporto con la violenza, per esempio, i resistenti non hanno mai avuto una posizione unanime. Quest'ultimo è stato sempre avvertito come un punto fortemente critico, un discrimine tra le diverse modalità di interpretare la pratica della disobbedienza. Coerentemente con le premesse da cui eravamo partiti, nelle pagine seguenti ci intratterremo con autori che hanno elaborato le loro teorie sulla base di un radicale rifiuto della violenza, gettando così le fondamenta degli odierni movimenti di disobbedienza civile.

Il lettore conosce già i loro nomi: Étienne de La Boétie, Henry David Thoreau e Martin Luther King. Non esattamente tre filosofi in senso stretto. E nemmeno tre classici, per così dire, del pensiero politico. I primi due erano infatti degli scrittori poliedrici, mentre il terzo è ricordato soprattutto come un grande attivista politico. E tuttavia, nelle loro parole ritroviamo coordinate preziose per riflettere sui temi emersi nel nostro percorso. Ci faremo guidare da loro.

---

<sup>24</sup> Per approfondire tale questione rimandiamo al già più volte ricordato saggio di Raffaele Laudani, specificatamente al capitolo *Prima della disobbedienza: Antichità e Medioevo*.

<sup>25</sup> R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., p. 9.

<sup>26</sup> N. Bobbio, *La resistenza all'oppressione, oggi*, cit., p. 175.

<sup>27</sup> R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., p. 10.

### 5. La Boétie: alla ricerca della libertà perduta

Possiamo prendere in mano diversi manuali di storia della filosofia e confrontarli tra loro, ma difficilmente troveremo il suo nome al fianco dei grandi del pensiero. Eppure Étienne de La Boétie (1530-1563) non doveva essere stato un personaggio di poco conto, se per Michel de Montaigne il giovane Étienne rappresentava “il più grande uomo del suo tempo”<sup>28</sup>. Chi era La Boétie? Un umanista e poeta francese, ma non solo: giurista di formazione, era stato anche consigliere al Parlamento di Bordeaux ed incaricato di alcune missioni diplomatiche negli anni dei conflitti di religione<sup>29</sup>.

Il suo nome è da sempre legato alle alterne fortune a cui è andata incontro nel corso dei secoli la sua opera più nota, il *Discorso della servitù volontaria*. Scritto in concomitanza con le rivolte dei contadini della Guyenne, il saggio di La Boétie si faceva interprete della «diffusa resistenza popolare che ha accompagnato in Francia l'affermarsi dello Stato»<sup>30</sup>. E successivamente andò a costituire un punto di riferimento irrinunciabile per vari movimenti di contestazione: dall'opposizione calvinista alla monarchia cattolica, alla successiva opposizione cattolica a Enrico IV<sup>31</sup>.

Per un verso la ricchezza delle suggestioni, per un altro la natura non sistematica e poco rigorosa dell'esposizione rendono difficile e necessariamente parziale la presentazione per sommi capi dei contenuti dell'opera. Tuttavia crediamo di non fare un torto eccessivo al suo autore se ci limitiamo a porre l'attenzione su quelli che rappresentano, a nostro avviso, i due punti cruciali: l'accorata denuncia del carattere arbitrario del potere e l'individuazione della causa dell'oppressione nella mancanza di una reale volontà da parte del popolo di riconquistare la libertà naturale.

Iniziamo dal primo. Come è possibile, si chiede incredulo La Boétie, che «tanti uomini, tanti paesi, tante città, tante nazioni, a volte sopportino un solo tiranno, che non ha altra potenza se non quella che essi gli concedono»<sup>32</sup>? Non lasciamoci ingannare dalla semplicità della domanda, poiché, implicando una concezione della politica impensabile<sup>33</sup> in precedenza, è molto più radicale di quanto a prima vista possa sembrare. In un orizzonte entro il quale la figura del sovrano viene ancora concepita in termini religiosi, lo sguardo di La Boétie scorge quello che nessuno sembra o vuole vedere: che il potere, anche quello del tiranno più spietato,

---

<sup>28</sup> Così in E. Donaggio, *Quella sinistra facilità di servire. Introduzione a Étienne de La Boétie, Discorso della servitù volontaria* (1576), tr. it. di E. Donaggio, Feltrinelli, Milano 2014, p. 12.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., p. 40.

<sup>31</sup> Le informazioni riportate sono state tratte, oltre che dal saggio di R. Laudani (nel quale troviamo una sezione espressamente dedicata al nostro autore intitolata *Umanesimo disobbediente*), da E. Donaggio, *Quella sinistra facilità di servire*, cit., e dalla voce dedicata a La Boétie nella *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Garzanti, Milano 1991.

<sup>32</sup> É. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, cit., p. 30.

<sup>33</sup> Per approfondire questo punto, si tenga presente R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., pp. 39-40.

lungi dall'essere una dimensione oggettiva e autonoma<sup>34</sup>, esiste sempre e soltanto in forza del consenso umano. Mai come in questo caso ci sembra appropriato dire che...*il re è nudo*. L'obbedienza, prima assunta come necessario tributo alle qualità straordinarie del monarca o al suo ruolo di comando nell'ordine divino, diventa un problema, anzi un vero e proprio mistero. E simmetricamente, la disobbedienza diviene ora la via per riscoprire la libertà perduta.

Il secondo punto è inestricabilmente legato al primo. Se l'obbedienza altro non è che gentile concessione da parte dei sudditi, e l'oppressione si fonda in ultima analisi su quest'ultima, basterà cessare di tributarla al potente di turno per vederlo tracollare al suolo. Ecco il punto fondamentale: qualora il popolo si limitasse anche semplicemente ad un rifiuto passivo del potere, questo finirebbe con lo sgretolarsi. Poiché «se non gli si obbedisce affatto, allora, senza combattere, senza colpire, eccoli nudi e sconfitti: non sono più nulla»<sup>35</sup>. Ma i sottoposti cedono ingenuamente alle lusinghe di coloro che li mantengono in uno stato di asservimento, rimanendo imbrigliati nella rete di favori e di privilegi messa a punto del potere. È proprio a questi ultimi che La Boétie si rivolge, tentando di risvegliare in loro l'amore per il vivere libero. Riconquistare l'indipendenza sarebbe così semplice

se provaste non a liberarvene, ma soltanto a volerlo fare. Decidetevi a non servire più, ed eccovi liberi. Non voglio che lo abbattiate o lo facciate a pezzi: soltanto, non sostenetelo più, e allora, come un grande colosso cui sia stata tolta la base, lo vedrete precipitare sotto il suo peso e andare in frantumi<sup>36</sup>.

Con queste parole Étienne de La Boétie a metà '500 pone alcune premesse importanti per il successivo sviluppo delle teorie della resistenza non-violenta e della disobbedienza civile.

#### 6. *Thoreau: la coscienza ha ragioni che la legge non comprende*

Senza che una reale influenza del primo nei confronti del secondo sia mai stata provata, sono indubbiamente molte le assonanze tra il discorso di Étienne de La Boétie e quello portato avanti da Henry David Thoreau (1817-1862). Amico del filosofo trascendentalista Ralph Waldo Emerson, Thoreau viene ricordato come un pensatore originale e fuori dagli schemi, capace di dare forma a brillanti intuizioni teoriche, ma soprattutto di vivere all'insegna dei suoi principi e della sua visione delle cose. La grande coerenza dell'uomo traspare del resto dalla decisione presa nel 1845 di stabilirsi sulle rive del lago Walden al fine di riscoprire quel rapporto diretto

---

<sup>34</sup> Cfr. C. Schmitt, *Dialogo sul potere e sull'accesso al potente* in Id, *Dialogo sul potere* (1954), a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2012, p. 20: «Dico solo che il potere è una dimensione peculiare e autonoma, anche rispetto al consenso che lo ha creato, e vorrei mostrarle ora che lo è anche rispetto allo stesso potente». L'esatto opposto a quanto sostenuto da La Boétie.

<sup>35</sup> É. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, cit., p. 35.

<sup>36</sup> Ivi, p. 37.

con la natura andato ormai perduto. Le riflessioni maturate nel corso di quell'esperienza troveranno espressione nel 1854, con la pubblicazione della sua opera principale, *Walden, ovvero la vita nei boschi*.

Alla riflessione naturalistica di Thoreau se ne affianca una specificamente politica. A questo proposito il riferimento va al saggio *La disobbedienza civile*: rielaborazione del testo di una conferenza tenuta al Concord Lyceum nel 1848, lo scritto di Thoreau venne originariamente dato alle stampe nel 1849 con il titolo di *Resistance to Civil Government*, per poi assumere quello odierno soltanto dopo la morte del suo autore. Le tesi formulate da Thoreau in quelle pagine non possono essere comprese adeguatamente senza fare riferimento al quadro storico e politico che le ha originate. Tra il 1845 e il 1848, infatti, gli Stati Uniti sono in guerra contro il Messico, un conflitto che li porterà ad annettere ai loro possedimenti il Texas, la California e il Nuovo Messico. In questo contesto si inserisce l'azione di Thoreau, il quale, in polemica con le scelte politiche imperialistiche e schiavistiche adottate in quegli anni dal governo federale statunitense, è deciso a non assecondarle in alcun modo, rifiuta di pagare la tassa elettorale che gli viene richiesta e accetta di passare una notte in prigione. È in primo luogo per spiegare le ragioni del suo comportamento che Thoreau tiene nel 1848 la nota conferenza già menzionata<sup>37</sup>.

Il governo migliore, scrive il nostro nelle prime righe del saggio, è quello che meno governa, anzi quello che non governa affatto. Ma considerato che gli uomini non sono ancora pronti per un simile passo, sarebbe auspicabile anche soltanto un «governo migliore»<sup>38</sup>: un ordine politico, cioè, nel quale fosse impedito alla maggioranza di esprimersi su ogni questione, poiché ciò comporterebbe la suprema ingiustizia. D'altronde

deve sempre il cittadino – seppure per un istante e in minimo grado – abbandonare la propria coscienza nelle mani del legislatore? E allora perché ha una coscienza? Penso che dovremmo essere uomini prima di essere sudditi. Non è da augurarsi che l'uomo coltivi il rispetto per le leggi, ma piuttosto che rispetti ciò che è giusto<sup>39</sup>.

Prima di essere cittadini, e quindi sudditi (seguendo il ragionamento implicito di Thoreau), gli uomini hanno una coscienza, ed è questo il tribunale a cui devono sempre appellarsi. La rivoluzione di Thoreau sta tutta in questa semplice massima: non è il potere politico a dover giudicare la coscienza, ma la coscienza a dover giudicare il potere politico. L'individuo morale non ipostatizzerà la legge, non ne farà un feticcio, un valore assoluto da non mettere in discussione. Egli avrà il coraggio di negare il proprio appoggio a ciò che ritiene iniquo, assumendosi in prima

---

<sup>37</sup> Le informazioni concernenti Thoreau e la sua opera, come quelle riguardanti il contesto storico e politico nel quale si inseriscono, sono state tratte da R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., e da D. Antiseri, *Introduzione a H.D. Thoreau, La disobbedienza civile* (1849), tr. it. di P. Sanavio, RCS Libri, Milano 2010.

<sup>38</sup> H.D. Thoreau, *La disobbedienza civile*, cit., p. 17: «[...] io non chiedo l'immediata abolizione del governo bensì, e subito, un governo migliore».

<sup>39</sup> Ivi, p. 18.

persona la responsabilità di disobbedire alle leggi in contraddizione con i dettami del *foro interiore*. Le disposizioni ingiuste, in fondo, sono realtà quotidiana: per quale motivo attendere il tempo necessario a persuadere la maggioranza della necessità di una loro revisione, quando è possibile trasgredirle subito, all'improvviso<sup>40</sup>?

L'interrogativo diventa particolarmente pressante al cospetto di un governo, come quello statunitense, che non soltanto agisce in modo iniquo, ma che intende trasformare tutti i sudditi, a loro volta, in agenti dell'ingiustizia. In quel caso, e su questo punto Thoreau non ammette deroghe, è una sola la cosa da fare: «Si infranga la legge. Che la nostra vita faccia da controattrito e fermi la macchina. Ciò che io devo fare è procurare di non prestarmi all'ingiustizia che condanno»<sup>41</sup>. Come queste ultime parole mettono bene in rilievo, la principale preoccupazione che anima Thoreau è quella per l'integrità della coscienza e la sua salvaguardia. Mettendo l'accento su questo aspetto, alcuni interpreti, tra cui Hannah Arendt e Norberto Bobbio<sup>42</sup>, hanno sottolineato come quella teorizzata e praticata da Thoreau, più che una vera e propria disobbedienza civile, ricordi più propriamente un'obiezione di coscienza. Un caso isolato, quello di Thoreau: l'obiezione di una coscienza inquieta, il grido d'allarme di una sentinella vigile. Che, in ultima analisi, trasgredisce sì alle leggi, ma essenzialmente per ragioni di carattere personale.

Già ad una prima lettura emerge come la variabile individuale sia determinante nella riflessione di Thoreau. Pertanto, se l'obiettivo che ci prefiggiamo è quello di chiarire e distinguere i concetti, ci troviamo d'accordo con il giudizio formulato da Arendt e Bobbio. Non possiamo però tacere che Thoreau non si limita semplicemente a predicare una generica obiezione di coscienza rivolta al singolo individuo isolato. Egli infatti non chiude gli occhi dinanzi al fatto in sé evidente che, nella misura in cui spostiamo il fulcro dell'attenzione dai moventi dell'azione alle conseguenze pratiche che speriamo di produrre attraverso di essa, il cambiamento diviene possibile soltanto a condizione che la massa amorfa dei singoli disobbedienti si organizzi a formare una minoranza organizzata. Giacché «una minoranza che si conformi alla maggioranza è senza forza, [...] ma diventa irresistibile quando si oppone con tutto il suo peso»<sup>43</sup>. Un insegnamento che si rivelerà prezioso, come stiamo per vedere.

### 7. King: un uomo di coraggio crea una maggioranza

Sulle orme di Hannah Arendt, abbiamo dato inizio alla presente trattazione mettendo in evidenza il ruolo di primo piano che la violenza ha sempre svolto nella

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 29.

<sup>41</sup> Ivi, p. 30.

<sup>42</sup> Rispettivamente in H. Arendt, *La disobbedienza civile* in Ead., *Politica e menzogna* (1972) (con un saggio di P. Flores d'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*), tr. it. di S. D'Amico, SugarCo, Como 1985, e nel già ricordato Norberto Bobbio, *La resistenza all'oppressione, oggi*, cit.

<sup>43</sup> H.D. Thoreau, *La disobbedienza civile*, cit., p. 34.

storia. Il Novecento naturalmente non fa eccezione da questo punto di vista, detenendo al contrario un triste primato in termini di crudeltà, annientamento sistematico e degradazione dell'umano. Secolo degli orrori e delle tragedie, il Novecento tuttavia non è stato soltanto questo. Liquidarlo così significherebbe dimenticare non soltanto tutti coloro che hanno resistito alla tentazione di sprofondare, ma anche quanti con la loro vita e il loro coraggio hanno offerto esempi di umanità capaci di ispirare le generazioni a venire.

Martin Luther King (1929-1986) è certamente uno di loro. Nel suo pensiero e nella sua pratica politica trovano confluenza tutti i temi e le riflessioni che abbiamo variamente declinato nel corso delle pagine precedenti: la non-violenza e la disobbedienza civile, il discorso di La Boétie e quello di Thoreau trovano nell'attività di questo predicatore battista una sintesi magistrale. Riteniamo doveroso spendere alcune parole sugli avvenimenti e le circostanze che hanno fatto da sfondo alla sua vita<sup>44</sup>.

Sebbene il regime schiavistico fosse stato abolito da Lincoln nel lontano 1865, la segregazione razziale dei neri nei servizi pubblici continuava di fatto ad essere mantenuta in forza delle leggi "Jim Crow", una serie di provvedimenti legislativi di carattere prevalentemente locale. Nel dicembre del 1955 Rosa Parks, una signora di Montgomery molto rispettata nella comunità nera, rifiuta di cedere il proprio posto sull'autobus ad un bianco, così come le viene intimato di fare, e viene arrestata. Il 5 dicembre, in tutta risposta, ha inizio il boicottaggio pacifico degli autobus che porterà, il 21 dicembre dell'anno successivo, all'abolizione della segregazione sui mezzi pubblici di Montgomery. Nel 1957 Martin Luther King diventa presidente della "Southern Christian Leadership Conference" (SCLC), un'associazione che si propone di coordinare le attività e le iniziative dei vari gruppi attivi sul fronte della lotta alla segregazione razziale.

Negli anni successivi, l'impegno politico di King e il suo coinvolgimento nelle battaglie del movimento per i diritti civili crescono sempre di più. Tra il marzo e l'aprile del 1963 si organizzano alcuni sit-in di protesta contro la segregazione nelle tavole calde e nei ristoranti di Birmingham: durante una dimostrazione King viene arrestato per aver disobbedito ad un'ordinanza del tribunale di stato. Recluso in carcere, King non perde tempo e scrive la celebre *Lettera dalla prigione di Birmingham*, nella quale difende la disobbedienza civile e la protesta non-violenta come strumenti per ottenere un cambiamento sociale. Nel frattempo quasi mille città vengono attraversate da proteste contro le discriminazioni razziali. Non è tutto: il 28 agosto viene organizzata a Washington una marcia per sottolineare la necessità di una nuova legislazione federale che stabilisca una completa integrazione dei neri nella società americana. Di fronte alle circa 250.000 persone radunate per l'occasione, King pronuncia il celebre discorso *I have a dream*.

---

<sup>44</sup> Tutte le informazioni che seguono sono state tratte da C. Scott King, *Introduzione*, in M.L. King Jr., C. Scott King (a cura di), *Il sogno della non violenza*, tr. it. di S. Valenti, Feltrinelli, Milano 2006.

Ma è il 1965 a rivelarsi fondamentale, poiché in quell'anno il presidente degli Stati Uniti Lyndon Johnson fa approvare al Congresso il "Civil Rights Act" e il "Voting Rights Act", le leggi tanto attese sui diritti civili e sul diritto di voto. La pacifica convivenza tra bianchi e neri, come la piena integrazione di questi ultimi nel tessuto sociale ed economico statunitense, sembravano ancora obiettivi lontani, ma i risultati raggiunti da King e dai suoi collaboratori in anni e anni di impegno politico diretto erano finalmente sotto gli occhi di tutti.

Uno dei tratti caratteristici del profilo di Martin Luther King consiste nel suo rifiuto di accettare l'ingiustizia in tutte le sue forme. Come abbiamo visto, questo temperamento si traduce in una volontà di intervento diretto al fianco degli oppressi e degli emarginati che rompe con gli indugi e le formalità del politicamente corretto<sup>45</sup>.

Ma quella di King, a differenza di quella praticata da Thoreau, non è semplicemente l'obiezione di coscienza del singolo individuo che disobbedisce ad una legge ritenuta iniqua: la sua è una disobbedienza civile in senso pieno, poiché arriva a coinvolgere attivamente «un numero consistente di cittadini»<sup>46</sup>, legati da un comune intento politico e seriamente determinati ad ottenere un cambiamento reale. Coloro che danno il proprio contributo alle azioni di protesta organizzate si attengono scrupolosamente ai principi ed alle tecniche della non-violenza che King aveva scoperto negli insegnamenti di quello che sarebbe poi diventato il suo maestro spirituale, il Mahatma Gandhi<sup>47</sup>. Ritorna a questo punto un tema che era già affiorato in precedenza. Per King l'azione non-violenta riconcilia i due opposti della violenza e dell'acquiescenza, evitando l'estremismo e l'immoralità di entrambi. Infatti

il resistente non violento è d'accordo con l'acquiescente sul fatto che non si debba aggredire fisicamente il proprio oppositore; ma bilancia l'equazione quando si dichiara altresì d'accordo con il violento sul fatto che è necessario opporre resistenza al male<sup>48</sup>.

L'azione diretta non-violenta (attraverso i sit-in, i cortei, i boicottaggi) ha come fine principale la drammatizzazione di una condizione avvertita come intollerabile ed ingiustificabile: essa si propone di dare vita ad uno stato di crisi e di tensione

---

<sup>45</sup> M.L. King Jr., *Il sogno della non violenza*, cit., p. 46: «Questo non è il momento di impegnarsi nel lusso dello stare calmi e del prendere la tranquillizzante medicina del gradualismo».

<sup>46</sup> H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., p. 141.

<sup>47</sup> M.L. King Jr., *Il sogno della non violenza*, p. 17: «Noi abbiamo un potere, è un potere che non si trova nelle bottiglie Molotov, ma noi abbiamo un potere. È un potere antico come il senno di Gesù di Nazareth e moderno come le tecniche di Mahatma Gandhi. Se l'umanità deve progredire, la figura di Gandhi è imprescindibile. [...] Possiamo ignorarlo, ma a nostro rischio».

<sup>48</sup> Ivi, p. 79. Cfr. anche M.L. King, *La forza di amare*, S.E.I., Torino 1967, p. 25: «Una terza via si apre nella nostra ricerca della libertà, cioè la resistenza non violenta, che unisce l'acutezza di mente e la tenerezza di cuore ed evita la compiacente ignavia degli ottusi di mente e l'amara violenza dei duri di cuore [...] Per mezzo della resistenza non violenta noi potremo opporci al sistema ingiusto e, al tempo stesso, amare coloro che applicano tale sistema»

sociale<sup>49</sup> tale da costringere i rappresentanti delle istituzioni a prendere atto della gravità della situazione e ad intraprendere, in un secondo momento, la via del negoziato e della riforma. Dalla necessità di coinvolgere attivamente l'opinione pubblica scaturisce il corollario fondamentale del principio della non-violenza: a differenza del criminale o del cospiratore, che agiscono nell'ombra muovendosi nel segreto più assoluto<sup>50</sup>, il disobbediente civile trasgredisce apertamente le leggi, alla luce del sole, mostrandosi «disposto ad accettare la pena del carcere per risvegliare la coscienza della comunità»<sup>51</sup>.

### 8. Una valida alternativa?

La violazione sistematica delle leggi considerate ingiuste e la conseguente messa in congedo del primato della legalità a favore di quello della moralità, come lo stesso Thoreau predicava, costituiscono un cruccio di ordine teorico che non potrà forse mai venire risolto una volta per tutte, e che sempre di nuovo tornerà a presentarsi. In conclusione, pertanto, più che insistere ulteriormente sulla giustificazione di tale pratica, preferiamo domandarci: la disobbedienza civile di Martin Luther King – caratterizzata da collegialità, non-violenza e pubblicità – può rappresentare un efficace strumento di lotta politica, una valida alternativa alla violenza? Può, in altre parole, incidere in modo significativo sulle dinamiche di potere?

Per rispondere a questo interrogativo, occorre prima chiarire il significato che intendiamo attribuire nelle righe che seguono a due nozioni chiave del lessico politico: quella di autorità e quella di potere, spesso confuse tra loro o considerate intercambiabili. Ai fini del nostro discorso, limitiamoci a dire in termini generali che, se il potere è propriamente una *relazione*, l'autorità è invece una *posizione*: più precisamente, la posizione di chi, all'interno di tale relazione, riesce a trovare obbedienza, venendo cioè riconosciuto dall'altro come legittimo depositario del potere (alla base dell'autorità troviamo sempre il riconoscimento di una qualche forma di superiorità, non importa di quale tipo)<sup>52</sup>.

Ora, a partire dalla distinzione precedente, potremmo concludere che, venendo meno l'obbedienza, venga anche meno la relazione di potere avente a un

---

<sup>49</sup> M.L. King Jr., *Lettera dal carcere di Birmingham*, liberamente consultabile su [www.antennedipace.org](http://www.antennedipace.org), pp. 2-3: «L'azione diretta nonviolenta cerca di accentuare gli aspetti drammatici del problema in modo tale che non si possa più ignorarlo. [...] Il nostro programma di azione diretta si propone di creare una situazione così satura di crisi da aprire inevitabilmente la strada al negoziato».

<sup>50</sup> H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., p. 141: «C'è una differenza enorme fra il criminale che evita di farsi vedere in pubblico e coloro che praticano la disobbedienza civile, sfidando apertamente la legge. Questa distinzione fra un'aperta violazione della legge, fatta in pubblico, e quella clandestina è così chiaramente ovvia che può essere trascurata soltanto se mossi dal pregiudizio o da cattiva volontà».

<sup>51</sup> M.L. King Jr., *Lettera dal carcere di Birmingham*, cit., p. 5.

<sup>52</sup> Per un approfondimento, cfr. H. Popitz, *Fenomenologia del potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica* (1986), tr. it. di P. Volonté, il Mulino, Bologna 2015.

estremo l'autorità. E tuttavia, a differenza di come la pensava La Boétie, a ciò non segue necessariamente il tracollo dell'autorità, poiché essa potrebbe ancora rivelarsi in grado di ristabilire la relazione di potere preesistente attraverso la violenza.

La sola disobbedienza, sulla base di quanto detto, difficilmente sarà in grado di rovesciare il potere costituito. Qualora ci domandassero: può la non-violenza rappresentare un'alternativa alla violenza come strumento di trasformazione rivoluzionaria della società?, saremmo propensi a rispondere negativamente<sup>53</sup>. Tuttavia, se anche non può distruggere l'autorità, la non-violenza può seriamente comprometterla e indebolirla, in particolare quando sappia farsi corale, arrivando a coinvolgere un numero elevato di persone.

Nel caso in cui invece l'interrogativo dovesse vertere sull'efficacia della non-violenza come strumento atto a ottenere riforme politiche e sociali, tenderemmo a rispondere in termini positivi. Con le opportune precisazioni. Dove infatti le autorità non siano disposte a ricorrere in modo brutale alla violenza, o non ne abbiano la possibilità, la disobbedienza non-violenta potrebbe rivelarsi un grande strumento nelle mani degli attivisti politici, «un'arma della riforma»<sup>54</sup>, concorrenziale o addirittura superiore alla violenza. Ma dove le autorità non abbiano remore nel ricorrere alla violenza più brutale, viene forse più difficile immaginare un suo possibile trionfo<sup>55</sup>. Anche se, diversamente dalla violenza, che è razionale nella misura in cui «persegue obiettivi a breve termine»<sup>56</sup>, la non-violenza dà prova della sua razionalità (rispetto al fine specifico che si propone) sempre e soltanto a lungo termine. Con la conseguenza che quanto a prima vista potrebbe sembrare difficile, o addirittura impossibile, come il successo della non-violenza dinanzi ad autorità disposte a tutto pur di non assecondare le richieste di cambiamento, non è detto che un domani non possa realizzarsi con la perseveranza e lo spirito di sacrificio di

---

<sup>53</sup> Cfr. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., pp. 159-160: «Vi sono alternative alla violenza rivoluzionaria, quando s'intenda esattamente per alternativa un insieme di mezzi che permettano di ottenere lo stesso risultato senza ricorrere alla violenza, neppure come *extrema ratio*? [...] Confesso che l'esperienza storica mi suggerisce una risposta più negativa che positiva. Il risultato che generalmente le varie tecniche della nonviolenza collettiva riescono a raggiungere è quello di paralizzare, di mettere in difficoltà l'avversario; non è già quello di ridurlo totalmente all'impotenza; e tanto meno di distruggerlo. [...] Sembra difficile però considerare queste tecniche nel loro complesso tecniche di azione rivoluzionaria se si intende per rivoluzione il rovesciamento radicale di un sistema economico-sociale e non soltanto politico».

<sup>54</sup> L'espressione viene però usata da Arendt in riferimento alla violenza. Cfr. Ead., *Sulla violenza*, cit., p. 86: «E in effetti la violenza, contrariamente a quanto i suoi profeti tentano di dirci, è più un'arma della riforma che della rivoluzione».

<sup>55</sup> Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., pp. 57-58: «In uno scontro frontale fra violenza e potere, il risultato rimane difficilmente in dubbio. Se il dramma potente e ben riuscito della resistenza non violenta di Gandhi si fosse scontrato con un nemico diverso – la Russia di Stalin, la Germania di Hitler, o magari il Giappone anteguerra, invece che con l'Inghilterra – il risultato non sarebbe stato la decolonizzazione, ma un massacro e la sottomissione».

<sup>56</sup> Ivi, p. 86.

molti. Come avrebbe detto King: «non vorrei dare l'impressione che la non-violenza possa compiere miracoli da oggi a domani»<sup>57</sup>!

---

<sup>57</sup> M.L. King, *La forza di amare*, cit., p. 270.