

MELISSA GIANNETTA

JEAN BODIN, INTERPRETE STORICO E POLITICO
DELLA PROFEZIA DI DANIELE*

Tra tutte le configurazioni possibili del binomio profezia e politica quella che emerge dall'analisi della valenza politica della profezia delle quattro monarchie è per Jean Bodin (1530-1596) l'occasione per la confutazione di un inveterato errore (*inveteratus error de quatuor imperiis*). Il lavoro sul capitolo secondo e sul capitolo settimo del libro di Daniele – luoghi dell'immaginario storico scottanti all'epoca delle controversie religiose tra Cinque e Seicento – fornisce un caso di studio sul tema dell'uso e dell'abuso politico di una profezia che permette allo storico-giurista angevino di porre il problema della relazione tra l'orizzonte di attesa della profezia e lo spazio di esperienza della politica a partire da una nuova idea di storia come politica sperimentale dopo la lezione dei *Discorsi* di Machiavelli e delle *Storie* di Guicciardini¹.

Nel capitolo VII della *Methodus ad facilem cognitionem historiarum*, che è stato giustamente ritenuto «punto di arrivo di tutta l'opera» (Cotroneo 1966: 196)², il giovane Bodin fa cadere la scure mediante la parola 'errore' sull'inclusione del presente nel tempo di cui parla la profezia di Daniele e mette al bando l'uso politico del contenuto profetico con un obiettivo polemico molto preciso: la storiografia universalistica protestante, che aveva

* Questo lavoro, presentato mesi fa alla Rivista in una versione iniziale, è stato rielaborato grazie alle indicazioni dei referees e ad altre sollecitazioni emerse durante il seminario "Profezia e politica: Savonarola, Machiavelli, Campanella", organizzato dai proff. Gennaro Maria Barbuto e Fabio Seller presso l'Università Federico II di Napoli (13 ottobre 2022).

¹ Sul rapporto tra storia e politica nella prima modernità e in particolare sul concetto di «politica storica» o «tacticismo» come parola d'autore si rimanda a Toffanin 1972 [1921].

² Sulla struttura e sui contenuti dell'opera e sulla controversa coerenza del blocco dei capitoli VII-IX rispetto ai capitoli precedenti, dedicati rispettivamente alla didattica della tecnica storica (I-IV) e alle questioni di metodo (V-VI), si rimanda all'introduzione all'edizione italiana a cura di Sara Miglietti (2013: 11-18).

invece recuperato quel motivo dalla tradizione e ne aveva fatto un paradigma storiografico a sostegno della necessità dell'Impero (Stanford Reid 1981; Lotito 2019: 34-83). Per quanto interprete di quella contraddizione che lo rende, come ha scritto George H. Sabine, «non più medievale, non ancora moderno» (Sabine 1986 [1937]: 305)³, Bodin con la storicizzazione della profezia di Daniele impone alla storia delle interpretazioni del sogno del re di Babilonia una demistificazione e mentre toglie al suo contenuto – vale a dire al tema del destino mondano della politica – l'immediata spendibilità a servizio di una ideologia (quella imperiale), imbastisce un più ampio discorso che ha al centro un nuovo protagonista: lo Stato.

Una volta chiusa nell'angusto spazio cronologico e geografico della sua storicità, la parola del profeta parla – come avrà a dire quasi un secolo dopo Thomas Hobbes – della sovranità politica di Dio *over a peculiar people* (Hobbes 1998 [1651]: 272) e quindi è storia della costituzione di 'uno' Stato tra gli altri (*the kingdom of God*)⁴. Del resto, l'argomento principale della *Methodus*, che si propone in chiave comparativistica la raccolta delle costituzioni, è «ricavare i costumi dei popoli e la fondazione (*initia*) degli Stati, il loro sviluppo (*incrementa*), i loro ordinamenti (*status*), le loro vicissitudini (*conversiones*) e la loro scomparsa (*exitus*)», perché «nella storia si cela la parte migliore del diritto universale» (Bodin 2013: 79)⁵. È proprio nella *Methodus* quindi che prende forma il significato politico della ricerca storica, che non soltanto impone di non dedurre la forma del diritto in modo esclusivo dal «capriccio» (*arbitrium*) di un popolo (per quanto

³ Sulle contraddizioni che gli derivano, sospeso tra medioevo e modernità, dal voler consolidare i poteri della corona da «costituzionalista convinto» e quindi sulla sovranità «limitata», benché assoluta e perpetua, si veda l'insuperato Quagioni 1992, ma anche Di Bello 2014: 108-180. Più in generale sul rapporto con il pensiero politico medievale: Giesey 1973, Franklin 1973.

⁴ Sull'importanza e la necessità della storia alla luce dei suoi ricorsi ciclici (*in orbem sui similes aliquando recurunt*), Bodin 2013: 99. Sulla sua prossimità al pensiero di Giambattista Vico (1668-1774), di cui la *Methodus* può essere considerata una fonte, come propone il Cotroneo, rispetto alle ipotesi che vi vengono formulate sull'origine della società umana, sull'età dell'oro, sulla ricerca filologica, sui miti e sull'idea della *Respublica mundana*, si vedano Gianturco 1948 e Cotroneo 1966, 1969.

⁵ Sul tema del rapporto tra giurisprudenza e scienza storica, si vedano anche Brown 1969, Franklin 1977.

questo popolo sia il popolo romano) (Bodin 2013: 71)⁶, ma che testimonia quell'ancoraggio dell'*ordo rerum* all'*ordo idearum* di cui vive l'ideale dell'umanesimo giuridico di Bodin, continuamente impegnato a riscontrare l'«inserimento delle norme del diritto in un piano universale di valore metafisico o genericamente filosofico» (Isnardi Parente 1964: 21).

1. *Una profezia sul destino della politica* (Dn 2 e 7)

Nel capitolo secondo del libro del profeta Daniele (*Dn* 2, 1-45) e poi nel capitolo settimo (*Dn* 7, 1-28) si trova la visione politica dell'autore del libro di Daniele, che mette in scena la vicenda dell'interpretazione del sogno del re di Babilonia da parte di un esule israelita, il profeta Daniele. Per l'epoca di Bodin quel sogno rappresenta un dibattito incandescente, che si presenta agli interpreti come un appello alla militanza e suscita per questo l'invocazione di un «nuovo Daniele» capace di «interpretare la rivelazione» per i principi e di «mettersi alla testa, come insegna Mosé» (Müntzer 2003 [1524]: 83)⁷. La comprensione del senso di questo appello passa, innanzitutto, per la ricostruzione rispettivamente narrativa e politica del contesto in cui si dà l'azione del profeta e dell'operazione in cui è impegnato il narratore. Daniele è il profeta protagonista della storia narrata nel libro omonimo, cioè è un deportato giudeo alla corte dell'imperatore neobabilonense Nebukadnezar (ca. 605/604-562), che compie per merito di quella profezia sullo svolgimento della storia politica del mondo che (il suo) Dio gli ispira la scalata dalla cattività al potere (come già Giuseppe in Egitto secondo *Gn* 41)⁸. Il profeta Daniele è quindi il protagonista e non

⁶ Sul tema del complesso rapporto con Machiavelli, che aveva invece attribuito alla costituzione romana un valore esemplare e che viene ritenuto «incoerente e poco perspicace» proprio per il suo elogio del *populare imperium*, si veda Battista (1960), Lazzarino Del Grosso (2004: 41) e in generale Quagliani (2014).

⁷ L'attenzione che Bodin riserva al tema è una funzione della sua idea di intellettuale; infatti, nella sua classificazione degli storici, sono gli storici-giuristi dotati di una formazione filosofica quelli che ricevono maggior credito (Bodin 2013: 73-4); sul modello di intellettuale che è possibile ricavare dall'opera giovanile di Bodin si sofferma anche la Isnardi-Parente (1964: 21).

⁸ Su questa scalata e sulla radicalizzazione della sua dipendenza dalla volontà di Dio, si sofferma naturalmente tra gli interpreti soprattutto Lutero 1987

l'autore del libro omonimo, che scrive invece al tempo della resistenza contro Antioco IV di Siria, detto Epifane, e che, nel tentativo di ellenizzazione dei territori del regno seleucide, trovò la resistenza dei Maccabei (168 a.C.) narrata negli omonimi libri tutt'altro che profetici della Bibbia, autore cui è riservato un posto d'onore tra quello degli ispirati scrittori delle Sacre Scritture per la capacità delle sue (pre)visioni di annunciare la venuta del «Figlio dell'uomo» (*Dn* 7, 13; formula con cui Cristo stesso si auto-designerà ad esempio in *Mt* 8, 20). Il narratore delle gesta del profeta Daniele (che scrive nel II sec. a. C. e che può essere utile trattare come uno 'storico') è mosso da un sentimento dell'urgenza che pervaderà come un brivido gli interpreti successivi, un sentimento che lo spinge a costruire un immaginario simbolico direttamente orientato a produrre, nel quadro ideologico della resistenza, un'alternativa alla resistenza armata maccabaica fondata su una speciale «teologia della debolezza» (Settembrini 2019: 11) che non riconosce, di fronte all'evidenza della politica di Dio, alcuna autonomia politica al cristiano⁹.

Ora, la prima formulazione nitida di questa confusione semantica tra il profeta protagonista della storia e lo storico narratore della profezia – con la conseguente riduzione delle profezie del protagonista Daniele alla ricapitolazione storica dell'autore del libro di Daniele – avviene ad opera di Porfirio e sarà poi confermata dall'espulsione del libro di Daniele dai libri profetici secondo il canone ebraico nel V sec. d.C. Infatti, il primo movimento di riduzione della profezia a storia – per cui Daniele non avrebbe raccontato ciò che sarebbe accaduto, ma gli eventi passati, sostanzialmente da Nebukadnezar ad Antioco IV Epifane, annunciando la fede nell'imminente avvento della

[1545]: 60: «Tali prodigi Dio offre a chi crede in lui, e dà molto di più di quel che un uomo può desiderare».

⁹ È su questo radicamento dell'obbedienza passiva nella profezia che si gioca l'esegesi del pastore Calvino, che il Dubois (1977: 478-9) riassume tra i due poli «Dio fa tutto» e «l'uomo è nulla». Su questa interpretazione si registra il parziale disaccordo di Mario Miegge, che legge invece l'intervento del teologo di Ginevra come inteso a produrre una conversione metanoetica del tema e quindi lo spostamento del senso storico della narrazione da una teologia della rassegnazione a un tentativo di agire sull'imprigionamento mentale di un popolo «sommerso nell'abisso della disperante ripetizione» e ora tratto dal torpore e «sospeso nell'attesa e nella speranza» (Miegge 1995: 87-90).

città di Dio – è una mossa politica di delegittimazione della Rivelazione, a cui non a caso la Patristica reagirà. Insistere quindi sulla convergenza di tempo del racconto e tempo degli avvenimenti significa riconoscere al racconto profetico (e con esso al Dio che lo ispira) il suo statuto veritativo e quindi trattarlo come uno sguardo sul futuro dal passato e non uno sguardo sul passato dal futuro. È ancora all'interno di questa 'fede' (per *fic-ta* che possa essere) che Bodin si pone, dal momento che la sua si presenta come una critica della dottrina delle quattro monarchie, cioè della sua ideologizzazione, ma non come una contestazione dello statuto profetico del racconto, come riterrà chi per questo lo dirà «Bodinus machiavellista» (Campanella 1977 [1600]: 233-4)¹⁰.

In realtà, la critica storica ha appurato, con Porfirio e contro Girolamo, che è al genio politico di un narratore onnisciente che si deve la composizione tra mito ed escatologia della cosiddetta apocalisse dell'Antico Testamento che si legge nel capitolo secondo del libro di Daniele, in cui gli interpreti avrebbero trovato una immagine utile a ricapitolare la storia politica del mondo che l'attesa di un'apocalisse tanto imminente quanto ancora di là da venire rendeva ancora il proprio mondo. Questo testo diventa quindi un testo autonomo rispetto alla storia della sua composizione e nella sua profondità finiscono per cadere gli interpreti, che pagano nell'interpretazione l'inevitabile prezzo dello sfondamento dell'orizzonte storico testuale attirati da una enigmatica miscela dell'idea, tipicamente greca, della successione dei regni e di quella, tipicamente ebraica, del loro rovesciamento.

Nel libro di Daniele (*Dn* 2, 1-45) si legge precisamente che Nebukadnezzar, un intransigente despota achemenide – maniacale, come tutti i despoti, nel punire non meno che nel premiare (si veda ad esempio *Est* 1, 19; 4, 11; 9, 14) – cerca nella memoria altrui, sotto minaccia di morte, l'interpretazione di un proprio sogno (Teodoreto di Cirro 2006: 2, 2) in cui gli sarebbe stato mostrato, come scrive Girolamo, in un «colpo d'occhio

¹⁰ Tommaso Campanella legge la confutazione della dottrina delle quattro monarchie di Bodin in continuità con l'interpretazione che ne aveva dato Porfirio e perciò lo ritiene «homo insipiens et impius», «Porphyrio magis quam Christo addictus». Campanella (1977 [1600]: 233-4). Sul tema Cervelli (1977).

universale il mutarsi e il succedersi dei regni» (Girolamo 1966: 2, 21) fino alla rivoluzione politica finale. Di fronte a costui, che domanda ingiustamente (Girolamo 1966: 2, 11), il fallimento di maghi, indovini, incantatori e caldei è l'occasione della glorificazione dell'uomo di Dio, tratto dalla sua fede e dalla sua fiducia nella preghiera a una visione nitida e del sogno e della sua interpretazione. Daniele svela insieme il significante e il significato: la statua composta da quattro differenti metalli¹¹ – la testa d'oro puro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e i fianchi di bronzo, le gambe di ferro, e poi i piedi in parte di ferro e in parte di argilla (Lotito 2019: 318, 321, 322, 324-9) – è figura della successione di quattro regni mondani, e questa successione (che assume la *facies* dell'apparizione di quattro belve in *Dn* 7) viene disintegrata con il ricorso a un motivo tipico del messianismo ebraico: la pietra che si stacca – senza intervento di mano d'uomo – dalla montagna e riempie tutta la terra¹².

Ora, in questa spirale semiotica, in cui sta a suo agio più la poesia che la storia (come Bodin cercherà di mostrare), solo il primo significato è univoco e direttamente connesso al referente: il «re dei re» che il profeta Daniele ha di fronte e di cui riconosce la legittimità e la potenza. Tutti gli altri elementi, quelli relativi alla serie di pregio decrescente dei regni/metalli, e soprattutto all'ultimo regno che, come il ferro, «distrugge e domina tutto» (Teodoreto di Cirro 2006: 7, 7), quindi al suo destino di frammentazione (e separatezza), sono invece tutti soltanto segni, passibili a loro volta di un processo interpretativo ulteriore e potenzialmente infinito. Se è chiaro, infatti, che il rivolgimento finale allude al movimento con cui la città di Dio eclissa la città dell'uomo, resta invece imperscrutabile il significato della composita immagine della statua (che pure reca in compresenza gli elementi di uno sviluppo); tanto più che gli interpreti successivi (che alla confusione semantica tra il profeta e lo storico non sono sensibili) riterranno plausibile almeno una doppia interpretazione e si dia il caso che quella 'falsa' dal punto di

¹¹ L'uso simbolico dei quattro differenti metalli, che non è estraneo nemmeno alla letteratura persiana di epoca medievale (Settembrini 2019: 41), si trova in Esiodo (2009: vv. 109-201, pp. 184-190), in Platone (2009: 415ac, p. 429) e ancora in Ovidio (2013 [8]: I, vv. 89-150, pp. 43-44).

¹² Sulla 'glossa' dei Padri si veda Stevenson - Glerup (2010 [2008]: 217-20).

vista della critica storica appaia sicuramente più affascinante e feconda dal punto di vista politico. Infatti, da un certo momento in poi gli interpreti, cristiani prima e protestanti poi, sono stati spinti a sostituire il dispositivo interpretativo ‘corretto’ greco, o la sua variante siriana¹³, con il sistema romano (si pensi a Girolamo, Ippolito, Afraate, ma soprattutto Müntzer, Lutero, Melantone) che allarga le maglie della profezia di Daniele fino a comprendere come l’ultima delle monarchie quella dei romani, con il forte interesse a vedere nell’impero germanico una sua naturale e definitiva *traslatio*¹⁴. L’indubbio magnetismo di questa seconda ipotesi, indipendentemente dal «piuttosto palese» significato storico della profezia, ha configurato, come ha scritto Mario Miegge, «un ‘senso storico’ di secondo tipo» (Miegge 1995: 25), capace di produrre uno schema storiografico in cui l’interprete, da Lutero a Newton, si sente ancora incluso.

Noi raccomandiamo di leggere questo Daniele a tutti i pii cristiani, perché è consolante e utile in questi ultimi tempi di miseria. (...) Infatti, le profezie di Daniele e quelle simili non sono scritte soltanto per far conoscere la storia e le afflizioni future, soddisfacendo così la curiosità con delle notizie, ma anche per consolare e fare felici i pii, e fortificare

¹³ Il sistema greco legge lo schema quadripartito come: 1. Neobabilonesi, 2. Medi, 3. Persiani, 4. Greco-macedoni; la variante siriana vuole invece 2. Medipersiani, 3. Macedoni, 4. Regni ellenistici successivi: Lagidi in Egitto e Seleucidi in Siria.

¹⁴ Come capostipite della ‘scuola’ storiografica protestante, che propone di leggere la successione come 1. Neobabilonesi, 2. Medo-persiani, 3. Greco-macedoni, 4. Romani, si veda per esempio Lutero (1987 [1545]: 60): «In questa interpretazione tutti sono concordi, e i fatti e la storia la confermano potentemente; ma dell’Impero Romano egli parla principalmente e più a lungo, perciò dobbiamo ascoltare attentamente. (...) Così l’Impero Romano è diviso, giacché Spagna, Francia, Inghilterra e molte altre parti si sono staccate. Tuttavia, è cresciuto e trapiantato come una pianta, *translatum* (come dicono) dai greci ai tedeschi, in modo che si è mantenuta la natura del ferro. Infatti, esso ha ancora i suoi ordini, uffici, diritti e leggi, come li aveva prima. Perciò egli dice qui: anche se sarà un impero diviso, tuttavia, in esso si mantiene la radice, la pianta o il tronco del ferro». Lutero recepisce il tema della *traslatio imperii* da una lunga tradizione dipendente paradossalmente dal diritto canonico (X.1.6.34: coll. 79-82), ma per il suo radicamento su una precisa esegesi del testo di Daniele il punto di riferimento è il *Chronicon Carionis* di Melantone, che produce un’interpretazione destinata a diventare «an article of faith» per la ‘scuola’ storiografica protestante (Seifert 1990; Koch 1997; Delgado – Koch – Marsch 2003; Lotito 2019: 4-7).

la loro fede e la loro speranza, nella perseveranza. (...) Chi, dunque, vuole leggerli con frutto, non deve dipendere dal racconto o dalla storia, aderirvi e fermarsi lì, ma dilettere e consolare il suo cuore nella promessa e certa venuta del nostro salvatore Gesù Cristo, ovvero nella felice e beata liberazione da questa valle di miseria e dolore (Lutero 1987: 96).

2. *La confutazione di Bodin*

L'intervento di Bodin nella storia della profezia di Daniele si pone sotto il segno del più vigoroso razionalismo (anche dal punto di vista strettamente logico-argomentativo) pur finendo, come spesso gli capita, nel suo contrario¹⁵. Egli estromette risolutamente il 'mito' delle quattro monarchie dal luogo in cui si formano la volontà politica e le sue decisioni, cioè espelle il tempo della profezia dallo spazio della politica, assumendo nei confronti del nodo politico stretto intorno alla profezia di Daniele l'atteggiamento che avrebbe poi caratterizzato lo Stato assoluto e le sue rivendicazioni sul «controllo del futuro» (Koselleck 1986: 18-9)¹⁶.

Ora, se c'è indubbiamente un'esigenza di ordine che guida Bodin nella costruzione del *methodus* della scienza storica, non è questa esigenza che basta a spiegare e a riscattare la determinazione con cui Bodin avvia con i più giovani (*iuniores*) interpreti politici di Daniele (Lutero, Melantone, Sleidano, Lucido, Funck, Onofrio Panvinio) una serrata negoziazione per stabilire il (non-)senso storico della profezia (Bodin 2013: 608). Che non

¹⁵ Sul pensiero di Bodin come «il documento di una sistematica fallita» che si alimenta del suo fallimento che lo fa «vivo e vario», si è pronunciata in modo pressoché definitivo Margherita Isnardi Parente (1964: 98-100). Duro era stato il giudizio del Sabine (1986: 306), che lo voleva «ricercatore di antichità», ritenendolo dotato più di «facilità di definizione formale che di capacità costruttiva», dimenticando di mitigare il suo giudizio, come invece aveva fatto Charles Howard McIlwain (1959 [1932]: 169), alla luce del suo essere «giurista prima che filosofo» e ciononostante «un grande filosofo politico».

¹⁶ Oltre che per le ragioni politiche di cui si dirà, la profezia deve essere storicizzata anche dal punto di vista strettamente teologico, come mostra la confutazione (per tanti aspetti sovrapponibile a quella di Bodin) di Calvino, che chiarisce che il tempo dei profeti si è compiuto con la venuta di Cristo, lasciando spazio dopo di lui solo a impostori e visionari (Dubois 1977: 477). Per le categorie storiche di «orizzonte di attesa» e di «spazio di esperienza», si rimanda a Koselleck 1986 [1979]: 300-322.

sia questa esigenza, pure presente e pressante, quella capace di spiegare l'intervento bodiniano e che per questo non sia accidentale l'interesse per la smentita della validità politica della dottrina delle quattro monarchie, risulta evidente sin dalla posizione del problema di una definizione della storia (*id est vera narratio*) come storia umana (*actiones hominis in societate vitam agentis explicat*) distinta, come tale, da una storia naturale (*causas in natura positas earumque progressus ab ultimo principio deducit*) e da una storia divina (*praepotentis Dei, animorumque immortalium in se collectam vim ac potestatem intuetur*) (Bodin 2013: 95, 99)¹⁷. Già la sola posizione del tema di una storia soltanto umana produce, infatti, un ridimensionamento di quel «senso storico di secondo tipo» che aveva avuto l'effetto di immettere la profezia danielita in un *continuum* spazio-temporale di fatto extra-cronologico e, data una precisa accezione di storia (la prima), a rigore extra-storico. In questo senso, la confutazione che occupa il settimo capitolo dell'opera giovanile di Bodin si pone come tutt'altro che una divagazione quando, come ha scritto Diego Quagliani, lo storico-giurista trasferisce «di peso» la questione dal terreno della disputa tra gli *infinitos bibliorum interpretes* a quello «della storia e dei fatti politici» (Quagliani 1992: 171)¹⁸. Se infatti, come impone il metodo razionale, occorre accostarsi al *magnum cumulum historicorum* comprendendo quale sia la specifica utilità (*usus*) di ognuno di essi, e in

¹⁷ Sull'ordine scelto da Bodin che, quanto al fine, spingerebbe a cominciare dalla storia sacra, ma quanto alla natura dell'uomo, impone di partire dalla storia delle vicende umane, perché «il primo istinto che il creatore della natura ha instillato negli uomini è quello dell'autoconservazione», si veda Bodin 2013: 95.

¹⁸ Come ha osservato Cesare Vasoli, la *Methodus* rappresenta il movimento tipico di una «cultura impegnata a dominare il suo tumultuoso arricchimento» (Vasoli 1974: 597-9 e Vasoli 1981: 7-11) ed è quindi l'emblema di quell'istanza di rinnovamento epistemologico che percorre ogni regione del sapere nel secolo che ricordiamo, non a caso, come il «secolo del metodo» – che pure non riesce a raggiungere l'equilibrio di un «discorso» che sia poi effettivamente capace di quel rigore matematico che aprirà alla svolta scientifica della modernità. Sulla contrapposizione almeno a livello simbolico tra Bodin e Descartes, si veda Isnardi Parente (1964: 100). Per avere chiara questa dimensione, basti guardare, come punto di fuga, a quel grande «organizzatore culturale», che fu Leibniz (1646-1716) che, in un frammento datato 1680, metterà in guardia dal pericolo, nonostante e anzi proprio a causa del progresso delle scienze, di un *désordre insurmontable* che getta l'uomo nello smarrimento di fronte a quella *masse du livres* che definisce *horrible* (Leibniz 1940 [1680]: 165).

quale ordine e in che modo ciascuno di essi debba essere letto, è evidente, secondo Bodin, che ciò che importa relativamente alle storie degli Ebrei è il modo in cui fu costituito il loro Stato (*ratio instituenda Reipublicae*) e non la loro religione, che invece cade sotto il terzo genere di storia (Bodin 2013: 106)¹⁹. Oggetto di una *historia humana* in quanto tale sono le azioni umane, quelle che derivano dalla *voluntas* dell'uomo (Bodin 2013: 120), alla quale non possono essere riportate le azioni del profeta, che compie invece in modo eteronomo (*Deus aut furor divinus*), un'*actio non humana sed divina*.

È chiaro allora perché il tempo storico secondo Bodin debba essere compreso alla luce del protagonismo dello Stato, cui appartiene il controllo del futuro, quando questo futuro non può più essere (es)teso fino a comprendere né, da una parte, il tempo del giudizio (che appartiene alla storia divina), né, dall'altra, la fine dei tempi (che appartiene alla storia naturale)²⁰. In questo senso ciò che conta della storia della profezia di Daniele è proprio il suo statuto 'storico' che rappresenta per ciò stesso un problema politico, come non si può dire invece di altri luoghi dello stesso libro che pure pongono allo storico – che, come dice Aristotele, non deve essere né troppo credulone, né totalmente

¹⁹ Per la ricapitolazione della storia ebraica come storia politica, si veda Bodin 2013: 592-93. In questa ricostruzione l'analista prevale sul critico, dal momento che non fa cenno all'esclusivismo della religione degli Ebrei (che è proprio di tutte le religioni monoteistiche) che altrove invece viene approfondito come un elemento peculiare in relazione all'uso civile della religione che invece i Gentili facevano. Bodin non manca, infatti, di riconoscere il rapporto tra religione e conservazione dello Stato alla luce della categoria di «rito patrio», questione su cui si trova l'accordo persino degli atei se Polibio, «il più saggio politico dei suoi tempi», non mancò di raccomandare «sopra ogni altra cosa la religione come fondamento primo di ogni Stato» e che Bodin nella sua ambasceria in Inghilterra (1581) non mancò di ricordare alla regina Elisabetta (Bodin 1988: 578-81; sull'ambasceria presso la corte inglese, Bodin 1988: 582-4). Come nota Gilberto Sacerdoti (2016: 188-201), il rilievo si trova analogo in Hobbes (Hobbes 2011: 71-82). Con questo approfondimento sul destino del tema non si intende certo ignorare il problema dell'evoluzione del pensiero di Bodin e segnatamente del rapporto tra la *Methodus* e la *République*, che è certo complesso e su cui fa luce l'acribia della curatrice dell'edizione italiana che permette allo studioso di accedere al laboratorio bodiniano con l'isolamento di uno stato redazionale tardo della *Methodus* (1572) (Miglietti 2013: 31-47), fondamentale per la comprensione della storia della concettualità politica bodiniana tra l'opera giovanile e quella della maturità. Si veda lo stato dell'arte proposto da Cotroneo (1981).

²⁰ Cfr. anche Koselleck (1986: 18).

incredulo (Bodin 2013: 145) – il problema del loro statuto di ‘realtà’²¹.

A differenza di chi ha trattato come uno scandalo l’onda lunga delle reazioni alla confutazione della dottrina delle quattro monarchie imbastita da Bodin nella sua *Methodus* – perché non commisurata all’attacco (*despite its incoherence and inconsistency*) (Lotito 2019: 288) –, chi scrive ritiene che non basti restringere la mozione avanzata dallo storico-giurista all’ordine di un (altro) rigurgito nazionalistico per comprenderne la portata²². Non basta un restringimento dell’ordine della discussione all’opposizione tra due forme di gestione della successione (ereditarietà francese contro l’elettività tedesca) per comprendere fino in fondo le forme logiche, storiche e politiche della contrapposizione. Certo, la profezia di Daniele viene presentata da Bodin come un problema politico per ragioni estrinseche molto più che intrinseche e questo significa porsi apertamente sul piano di una critica dell’ideologia, ma non è questo movimento che esaurisce l’interesse di Bodin per la legge che regola la storia del mondo.

Il primo movimento argomentativo, che non risparmia al lettore le generalità intellettuali dei cattivi interpreti della profezia di Daniele (Bodin 2013: 608), ruota intorno alla demistificazione di un preciso uso (*usus*) della profezia, arma al servizio di quell’Impero che la nascente coscienza francese di una ragion di Stato doveva piegare per poter affermare la propria sovranità e l’autonomia della propria politica estera²³. Programmatica-

²¹ Così la questione del destino di Nebukadnezar in *Dn* 4, 30, che viene usato come emblema di un racconto incredibile appartenente alla storia divina e direttamente legato a una punizione (Bodin 2013: 211). Sulle fandonie, le sciocchezze, i portentosi e i miracoli che tolgono credito agli storici pagani non meno che agli ecclesiastici Bodin si era pronunciato anche prima (Bodin 2013: 207-9).

²² Sul *truculent nationalism* di Bodin, si rimanda a Brown (1969: 108), Khon (1956: 151). Tra gli argomenti testuali che militano a favore di questo nazionalismo di Bodin non si può non contare il recupero della rivendicazione delle origini ‘galliche’ di Carlo Magno e quindi *a fortiori* (con un movimento argomentativo tipico del suo discorso) della possibilità di trattare come la quarta la ‘monarchia’ francese che fu tale prima ancora che i Germani ne udissero per la prima volta il nome («monarchiae verbum audissent»); Bodin (2013: 615).

²³ Franklin sottolinea la dimensione francese del fenomeno della contestazione dell’approccio delle quattro monarchie, che porta i francesi a opporsi tanto al

mente il giurista francese si propone di disarmare ideologicamente la Germania di Lutero e dei suoi epigoni che in quegli anni, in modo *plus ardente que sage* (Dubois 1977: 394), avevano trovato in Daniele uno strumento per investire il Sacro Romano Impero di un carisma politico eccezionale, direttamente connesso a una sua funzione escatologica.

Di fronte al furore nazionalistico che anima i riformati (tedeschi) e che è la prima ragione di sospetto – perché denuncia *ipso facto* l'impurità dell'interpretazione (Bodin 2013: 609-11) – Bodin pone il blocco di un giuridico *non liquet*, che impone un ampliamento dell'istruttoria con il risultato immediato di impedire che la duttilità (*in varios sensus torquere posse*) dello schema quadripartito della profezia venga giocata a vantaggio della mera traduzione (*non video quemadmodum... traducamus*) delle parti della statua (*Dn 2*) e delle belve (*Dn 7*) negli *imperia* della storia, simbolicamente raccolti in quel *grand livre du monde* che finiva così per assomigliare a un *grimoire médiéval* (Dubois 1977: 391). Un simile blocco incontra una prima resistenza – che lo storico-giurista presenta come una *subtilitas verborum* – perché la decrittazione della profezia secondo il sistema romano incorre nel non lieve problema di trattare Roma come una *monarchia* laddove un'analisi dei connotati politico-istituzionali del regime romano (*de populari Romanorum statu*) ne mostra l'incompatibilità con la forma di governo monarchica, a meno di non intendere Roma (come Melantone impropriamente fa²⁴), come la *summa potentia* di una *Respublica* sotto il profilo della pura potenza militare (nel senso cioè del *merum imperium*)²⁵. Che sia possibile ridurre questa riserva a una «sotti-

legittimismo imperialistico tedesco quanto al classicismo italiano. Questo spiega perché francesi sono le prime riflessioni *on the scheme and periods of universal history from a modern standpoint*. Cfr. Franklin 1977: 117n. Sul pensiero francese che quella «sorta di stato di natura» determinato dalle guerre civili di religione aveva spinto a misurarsi per primo con il «compito di adattare le controversie medievali tra una chiesa universale e un presunto stato universale ai problemi politici e religiosi di uno stato moderno», si veda anche Salmon (1959: 4-5).

²⁴ Ancora sulla funzione normativa che all'opera di Melantone viene affidata all'interno delle istituzioni educative imperiali, si veda Lotito (2019: 281n), ma anche Dubois (1977: 398-414).

²⁵ Nel contesto della sua analisi delle prerogative del potere sovrano, mentre matura l'abbandono della tesi giurisdizionalista (cui è legato nella versione della

gliezza verbale» (Bodin 2013: 611), come Bodin sembra considerarla, è un indizio non dello statuto dell'argomento, ma del contesto argomentativo, perché a essere debole non è il blocco offerto dalle parole, ma quello offerto dal loro uso all'interno di quella cui la storiografia protestante, rivendicandone il valore, si riferirà come alla «storia profetica» (Franckenberger 1585) e che Bodin denuncia come compromessa più con la poesia che con la scienza. Questa condizione che affligge il contesto (ideo)logico degli interpreti protestanti non spinge Bodin a prendere meno sul serio la sua strategia, che agisce a un primo livello come strategia politica, anti-asburgica e anti-germanica, e a un secondo livello come strategia scientifica ed ermeneutica.

A un primo livello, se anche si superassero le resistenze verbali all'inclusione dell'Impero Romano nel genere delle monarchie e se si concedesse di leggere la successione dei *regna* come il sistema romano propone, non mancherebbero delle riserve sostanziali a bloccare la linearità della *traslatio* dai Romani ai Tedeschi. Né a) la quantità di popolazione (che incoronerebbe la Spagna), né b) l'ampiezza dei territori (che incoronerebbe il Portogallo) sarebbero in grado di giustificare l'arbitrarietà di quell'assegnazione, ma forse solo c) la potenza e la forza, che pure non poco derivano alla Germania dalla prudenza dei Francesi e comunque non al punto da poter competere con la potenza e la forza, quanto ai regni extra-europei (*ad exteros*), dei Turchi. È senza dubbio a Oriente, tra i Turchi, tra gli Etiopi e tra i Tartari, che la forza, intesa come il controllo di territori non paragonabili per estensione a quelli europei e di popoli brutalmen-

Methodus del 1566), che vuole che il principale potere del sovrano stia nella nomina dei magistrati, e si avvia (già a partire dagli interventi redazionali del 1572) verso l'introduzione della centralità dell'attività legislativa, Bodin si sofferma sulla tesi della costituzione popolare (*statum omnino popolare*) del governo di Roma (Bodin 2013: 403-15). Egli si contrappone apertamente alla tesi di Polibio, di Dionigi d'Alicarcanasso e di Cicerone quanto alla natura mista della costituzione dei Romani, che discute e confuta, ma facendo i conti con le fonti liquida anche la tesi machiavelliana, considerata come mera ripetizione di quelle e smentita sulla base della preferibilità, quanto alla ricostruzione della costituzione spartana (analoga secondo Machiavelli a quella romana e a quella veneziana), della testimonianza di Plutarco rispetto a quella di Aristotele, quindi di nuovo a una questione di metodo della ricerca storica (Bodin 2013: 415). Sulla mistione romana e sulla sua transizione nella modernità, tra eccellenza del modello e sua inattualità, si veda Taranto (2006: 34-42, 57-63).

te selvaggi, che sta una dignità imperiale (anche geograficamente sovrapponibile a quella romana²⁶) al cui cospetto quella tedesca appare come una mosca di fronte a un elefante (*muscam elephanto*) (Bodin 2013: 611).

Ora assecondando il ragionamento dei suoi avversari, ora sottoponendo la loro logica a un'operazione di *fact-checking*, lo storico-giurista giunge a un livello di generalizzazione che gli permette di introdurre una gerarchia e con essa il rovesciamento. Dato un certo assenso quanto ai criteri della *traslatio imperii in Germanos* con un argomento *a fortiori*, infatti, Bodin si domanda quanto più allora non debba risultare più esatto (*verius*) un sistema turco di interpretazione della profezia di Daniele (Bodin 2013: 612). È chiaramente una provocazione quella con cui Bodin apre l'ordine della profezia al disordine del materiale empirico e immette nei circuiti di quello schema mitico-teologico una quantità irriducibile di dati che denunciano ogni logica classificatoria come velleitaria e la spingono alla deposizione di ogni pretesa di *reductio ad 'quatuor'*. La storia sacra non regge più il peso dei fatti sotto cui Bodin vede crollare la possibilità stessa di ripercorrerne il corso a partire da quella misteriosa silloge.

Ora, mentre sta rivendicando l'arbitrarietà di ogni criterio di esclusione dei regni mondani dal canone degli imperi a causa dell'eccedenza dei fatti rispetto al catalogo delle idee, Bodin aggiunge una notazione fortemente critica sul criterio di inclusione scelto nel sistema adottato dagli avversari, notazione che se da un lato rende iperbolicamente (e provvisoriamente) irrecuperabile l'*ordo rerum* secondo l'*ordo idearum*, dall'altro mostra la diffidenza che in qualche modo doveva venirgli dall'entusiasmo per le grandi individualità e basta per questo a sancire almeno l'insufficienza della quadripartizione che vorrebbe inchiodare la politica storica alla storia profetica. Infatti, se si considera un altro l'impero persiano per il carisma di Ciro, pure così legato ai *Medi genere ac moribus*, cosa impedisce di considerare ogni in-

²⁶ L'idea che il titolo che i Tedeschi esibiscono come eredi dei Romani possa derivare da una certa sovrapponibilità geografica viene ulteriormente messa in ridicolo, fotografando la configurazione geografica dell'impero come quella della sua massima fioritura sotto Traiano, il cui baricentro cade sicuramente più nell'impero turco che in quello tedesco (Bodin 2013: 611-13).

dividuo dotato di un *imperium tam novum tamque insolens* che è stato un ordinatore come il fondatore di un 'altro' impero? (Bodin 2013: 615). È un risultato soltanto parziale quello in cui si esaurisce il primo livello strategico-argomentativo, perché Bodin sta drammaticamente misurando tra di loro misure infinitamente grandi per mostrare che ogni successione è arbitraria e come tale dice più dello storico che la propone che della storia che ha l'ambizione di presentare. Un obiettivo meramente negativo è così raggiunto, perché certo di imperi più grandi (ma anche – se non si tiene ferma la distinzione tra imperi e imperatori o tra uomini e nazioni – anche di imperatori altrettanto valenti) è evidente che ce ne siano stati *non quatuor, sed prope infinita* (Bodin 2013: 612).

Con il tono niente affatto assertorio di chi sa che alla storia umana si addice una conoscenza sempre e solo probabile (Bodin 2013: 617), Bodin avanza un tentativo di illustrazione del senso storico della profezia del capitolo secondo del libro di Daniele in cui propone di far valere un criterio geografico di decriptazione. Daniele si stava forse riferendo alla storia di Babilonia: *de statu, conversione, exitu*, in cui si sarebbero avvicinati i Medi, i Persiani, i Greci e i Parti in un contesto narrativo escatologico, rivolto all'annuncio della venuta del Cristo, perché, secondo Paolo, «la pietra era Cristo» (*Ef* 2,19-21). Allo stesso modo non c'è ragione di dubitare, a partire da un criterio ermeneutico interno (Daniele stesso interpreta la propria profezia), che nella seconda visione notturna delle quattro grandi fiere che salivano dal mare (un leone con ali d'aquila, un orso, una pantera con quattro ali di uccello sui fianchi e quattro teste, la quarta fiera dai denti di ferro, gli artigli di bronzo e le dieci corna) il profeta si stesse riferendo ai successori di Alessandro Magno e ai regni che sorsero sulle ceneri di quell'impero²⁷.

L'eliminazione delle attese escatologiche che deformavano lo spazio di esperienza della politica contemporanea dipende secondo Bodin dalla restituzione di Daniele al suo tempo storico,

²⁷ Per misurare la portata eversiva di questo approccio, basta confrontarlo con l'interpretazione che Lutero propone del capitolo settimo del libro di Daniele, interamente giocata sul silenzio dell'autore sui significati reconditi del simbolismo profetico (Lutero 1989 [1521]).

tempo che non conosce i Romani, come meglio di ogni altri ha compreso l'ebreo Giuseppe Flavio (Bodin 2013: 616)²⁸. Ecco allora che il giurista, che pure non è disposto a trattare il profeta autore del libro di Daniele come uno storico (togliendo cioè ogni valore alla profezia: *Christo magis quam Porphyrio addictus*²⁹), passa sotto silenzio gli elementi virtualmente monarcomachi del testo profetico e ne «censura» il messaggio (Miegge 1995: 97) proprio mentre denuncia il vizio di ogni ideologia, trascurando del tutto il contenuto di quel messaggio. L'intenzionalità politica viene così ricondotta alla storia della profezia che si legge nel libro di Daniele, ma non al profeta né all'autore del libro profetico: «Sed hinc error manavit, quod Danielis sacras sortes ad suam quisque opinionem, non ad historiae fidem retulit» (Bodin 2013: 616). Bodin aveva altrove spiegato l'interferenza della storicità del giudizio con il giudizio storico, quando aveva ritenuto che tale fosse la *vis* e la *natura* della verità da non venire alla luce «nisi longo ac diuturno tempore», solo quando possono considerarsi appartenenti più alla storia che alla politica *vulgi errores, adulationes et odia* (Bodin 2013: 156) e in questo senso nel proporre come metodo la liberazione dalle passioni (*ab omni perturbatione liberare possint*, Bodin 2013: 146) andava rispon-

²⁸ Sul fondamentale rapporto con la fonte ebraica Giuseppe Flavio anche Miegge (1995: 96).

²⁹ Sull'«enigma sconcertante» o sul «nicodemismo» di Bodin, convinto che il culto religioso fosse «un problema concernente la politica», mentre le «credenze religiose individuali» fossero «al di là della portata dello stato», e che in generale «la tolleranza fosse l'unica politica sensata quando uno stato è tanto profondamente diviso quanto lo fu la Francia durante l'arco della sua vita», si veda McRae 1962: A12-A13. In generale, sul peso di questa concezione della religione come fondamento dello stato «e solo e soltanto come tale» (Sacerdoti 2016 [2002]: 200) e sulla condanna di Bodin (su cui fa luce un intervento di Luigi Firpo che la mette direttamente in relazione con il suo ingresso nella sfera del dibattito pubblico italiano e con il grande demone di quest'epoca, Niccolò Machiavelli), si vedano: Gambino (1991: 136-7), Firpo (1950, 1951, 1981); Baldini (2000). Per una analisi dei problemi legati sia al ruolo della vicinanza ai *Politiques* nella condanna di Bodin, sia dell'evoluzione del rapporto con Machiavelli, sia infine ai limiti dell'utilizzo della categoria del «nicodemismo», si rimanda a Di Bello (2014: 46, 71-80, 146-148).

dendo a un'istanza deontologica per l'*historien* non meno che per il *politique*³⁰.

L'esperienza del furore dei «santi» gli aveva insegnato che il giudizio storico può maturare solo nell'equidistanza dall'animosità delle parti e gli aveva perciò mostrato l'urgenza di una ricerca storica capace di interrogare le fonti con la consapevolezza del loro posizionamento rispetto al merito dei fatti, all'angolazione della narrazione e soprattutto alla destinazione d'uso (*utrum historicus de seipso an se aliis: de civibus an de peregrinis: de hostibus an amicis: de re militari an urbana: denique utrum suae aetatis an superioris*, Bodin 2013: 142-6), perché è possibile comprendere per chi suoni la campana solo a condizione di non sentirsi da essa chiamati. Infatti, l'errore delle quattro monarchie e l'errore a esso direttamente connesso dell'età dell'oro (Bodin 2013: 616-26) – ed è assolutamente indifferente che il paradiso sia collocato all'inizio della storia e spinga verso la tesi della decadenza del genere umano o che sia collocato alla fine e spinga verso la tesi di un progressivo miglioramento etico dell'umanità – sono possibili in una storia che conosce un'esigenza di ordinamento della cronologia (a cui Bodin non è disposto certo a rinunciare), ma che non ha raggiunto la maturità di cedere il criterio di questa suddivisione alla storia stessa secondo la categoria della *Verzeitlichung* (temporalizzazione) (Koselleck 1986).

3. La politica come superamento della profezia

Ora, l'esito di questo processo elenctico è, in effetti, più che la sostituzione di un dispositivo argomentativo con un altro, la denuncia di una ricerca storica che, solo perché inquinata dalla retorica e dalla poesia, è incapace di accedere a una valutazione della «prolissità del reale», della sua complessità e della sua varietà che prescindano dalla nostalgia di un passato o di un futuro mitico. Dentro questo prosaico rifiuto, Bodin trova che la *conversio rerum omnium* segua una indefettibile legge di natura (*aeterna quaedam lex naturae*) circolare (*velut in orbem*) in cui il vi-

³⁰ Non a caso si è parlato del *French prelude to modern historiography*, mettendo in luce i limiti che a questo genuino movimento storico venivano dalle sollecitazioni politiche: Pocock (1987 [1957]: 1-29), Huppert (1970: passim).

zio segue la virtù, l'ignoranza la scienza, il turpe l'onesto, le tenebre la luce (Bodin 2013: 626) in una competizione che finisce per rispettare una progressione geometrica, perché secondo quella legge (*tam certa conversio*) vale per gli ingegni come per i campi, per i quali il riposo (*quies*) è premiato con *maior ubertas* (Bodin 2013: 624). Il Dubois si è riferito a questa ipotesi come a una sorprendente *théorie du «progrès discontinu»* (Dubois 1977: 494), che appare a chi scrive un tributo politico alla visione profetica, perché dopo aver blindato l'esperienza politica e averla messa al riparo dalle interferenze di quelli che ormai erano i molti orizzonti di attesa, Bodin fa entrare nella sua storia umana un tema, il progresso³¹, che è a suo modo una 'profezia', perché eccede il mero calcolo politico, cioè quello che Koselleck chiamerebbe il quadro prognostico funzionale alla ragion di Stato a partire dalla divaricazione tra prognosi razionale e filosofia della storia (Koselleck 1986: 21-9).

In questo senso la scoperta di un progresso della storia, per quanto non lineare, impone di rifiutare l'ipotesi di un perduto «stato di innocenza», che dovrebbe essere collocato quando viveva soltanto uno stato di natura in cui gli uomini erano piuttosto *fusi per agros*. Eppure, questo rifiuto rappresenta la riattivazione di una certa contiguità di 'profezia' e politica che impedisce di addebitare a Bodin quel deficit di aspettative che gli interpreti hanno considerato come l'eredità più significativa di questo processo di riconfigurazione del tempo storico che appartiene alla sua epoca. Proprio perché deve combattere una filosofia della storia, Bodin ne produce un'altra in anticipo su quella illuministica, e in una visione che tiene insieme l'innovazione giuridica, il progresso scientifico e il mutamento tecnologico, ma li fa interagire con la fissità della natura umana (secondo la sapienza di Qoelet), riesce a spalancare alla sua politica un certo orizzonte di attesa, anche se questo orizzonte

³¹ John Bury riconosce che Bodin come nessun altro si è avvicinato all'idea di progresso, che solo lambisce (anche Brown 1969, che parla di *incomplete statement of the theory of progress*), a partire dalla formulazione di una teoria della storia universale fondata su tre elementi essenziali per gli sviluppi successivi: il rifiuto della teoria della degenerazione; il rapporto con la statura degli antichi («mantiene gli antichi sul loro piedistallo, ma ne crea un altro per i moderni, e più alto»); l'assunzione della prospettiva cosmopolita di una «repubblica mondiale» (Bury 2018 [1920]: 47-57).

non spinge nella stessa direzione in cui andava quella «miscela di prognosi razionale dell'avvenire e di certezza della futura salvezza» (Koselleck 1986: 25) che infervorava i Riformati e che avrebbe infervorato i Rivoluzionari.

Nello scontro che travagliava la coscienza europea, chiamata a scegliere tra una guerra con Dio o una pace senza Dio, «gli 'uomini dabbene' – direbbe Bodin – che vogliono 'vivere in pace' e che nel loro intimo non approvano 'né l'una né l'altra fazione', o giudicano addirittura che 'entrambe sono malvage ed entrambe hanno torto'»³², sono costretti a espellere dallo spazio politico le attese escatologiche, come scrive, ormai maturo, in *Les six livres de la République*:

[...] giacché il suono delle campane è straordinariamente opportuno a mettere in armi un popolo ribelle, se suonato in un certo modo, e anche per spaventare le anime miti e pacifiche e scatenare la furia dei forsennati; e quello che suonò l'allarme con la campana grande per eccitare di più il popolo ebbe la pena che si meritava con l'essere impiccato allo stesso batacchio della campana (Bodin 1988: 589)³³.

La delimitazione della profezia nel recinto della storia libera per Bodin le energie 'profetiche' della politica, perché gli permette in prospettiva di rivendicare per l'istituzione il monopolio del carisma. Infatti, come nulla è più temibile per il potere che un «oratore amato dal popolo», dal momento che l'«eloquenza in bocca a un predicatore sedizioso è un pericolosissimo coltello in mano a un forsennato», così non c'è mezzo migliore per «mantenere i sudditi nell'obbedienza al principe che l'avere alla portata un predicatore saggio e virtuoso» (Bodin 1988: 594-5).

La storia che Bodin passa in rassegna, così come la storia che da statista scriverà, è sì storia umana, ma è nondimeno storia di salvezza per il fatto stesso di essere la storia dello Stato, di uno Stato che è sì al tempo stesso sovrano e giusto, più simile quindi alla *Monarchia* di Dante che al dispositivo leviatano di Hobbes (Sacerdoti 2016: 331-2), ma di uno Stato nuovo, finalmente libero da rivendicazioni confessionali e vincoli extra-

³² La sintesi è di Sacerdoti 2016: 194 con riferimento a Bodin (1988, 586-587).

³³ Il riferimento è ai fatti di Bordeaux (1552) e questo ricordo scomparirà nella redazione del 1586. Su questi temi: Tenenti (1981), Sacerdoti (2016: 188-201).

giuridici, capace per questo di definirsi essenzialmente in nome della sua positività in termini di potere e in termini di diritto. Il senso ultimo dell'espulsione dalla storia dei miti che ne rendono incomprensibile il corso (che pure non è mai libero nella metafisica di Bodin – per non tacere di almeno una e forse della più grande delle contraddizioni con cui il suo pensiero è impastato³⁴) è la demitizzazione dell'Impero e con essa la produzione di un mito nuovo, direttamente legato al nuovo ideario statale (Quagliani 2020:27). In questo senso, la rottura della simmetria tra spazio di esperienza e orizzonte di attesa (che doveva servire all'ideologia tedesca e che non a caso è la ragion di Stato francese che si propone di smantellare) apre a una nuova filosofia politica, che è tale perché è una nuova filosofia della storia, che inaugura un tempo pienamente moderno, 'profezia' di una politica che sia superamento della profezia³⁵.

³⁴ Mentre rimette al centro della storia umana lo Stato e libera la politica dalla profezia finisce poi per riconoscere i condizionamenti nella storia da una parte della natura e dall'altra di Dio, perché la storia è retta dalla provvidenza (Bodin 2013: 183) ed è perciò possibile una deduzione del futuro (Bodin 2013: 501), perché gli imperi seguono un percorso fisso determinato da Dio (Bodin 2013: 505), che è a sua volta l'agente a cui si deve il progresso come passaggio dalla legge della forza (Bodin 2013: 621) alla forza della legge. In questo senso va la lettura di Diego Quagliani, che invita a considerare il profetismo bodiniano accanto alla visione razionalistica del suo pensiero politico, che pone appunto accanto e non contro i motivi contrastanti dell'ideale imperativistico della norma, dell'idea di sovranità e delle istanze profetiche che attraversano la sua opera. La lettura integrale di Bodin dimostra, infatti, che «non tutti i fili che collegano la sua esperienza all'esperienza di un'età morente fossero stati spezzati» (Quagliani 1992: 167-8). Per questo, come scrive Febvre, il suo non fu un secolo scettico, ma «un secolo ispirato, un secolo che su ogni cosa cercava anzitutto un riflesso del divino» (Febvre 1978: 440-1).

³⁵ La Arendt aveva compreso come un tratto essenziale della modernità il rapporto tra filosofia politica e filosofia della storia, se è vero, come è vero, che «ogni volta che l'età moderna aveva motivo di sperare in una nuova filosofia politica, si trovò di fronte ad una filosofia della storia» (Arendt 2021: 426).

Bibliografia

- ARENDRT HANNAH, 2021 [1958], *Vita Activa. La condizione umana*, intr. di A. Dal Lago, tr. di S. Finzi, Milano: Bompiani.
- BALDINI ARTEMIO ENZO, 2000, *Jean Bodin e l'Indice dei Libri proibiti*, in: Cristina Stango (a cura di), *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*. VI Giornata Luigi Firpo (Torino, 5 marzo 1999), Firenze: Olschki, pp. 79-100.
- BATTISTA ANNA MARIA, 1960, "La penetrazione del Machiavelli in Francia nel secolo XVI", *Rassegna di politica e storia*, pp. 18-32.
- BODIN JEAN, 1988 [1576], *I sei libri dello Stato*, a cura di Margherita Isnardi Parente – Diego Quagliani, II, Torino: UTET.
- BROWN JOHN L., 1969, *The "Methodus ad facilem historiarum cognitionem" of Jean Bodin: A Critical Study*, New York: Ams Press, 1969.
- BURY JOHN, 2018 [1920], *Storia dell'idea di progresso. Indagine sulla sua origine e sviluppo*, traduzione e cura di Lara Becatti, Napoli: Eutimia.
- CAMPANELLA TOMMASO, 1977 [1600], *Articoli prophetales*, a cura di G. Ernst, Firenze: La Nuova Italia.
- CERVELLI INNOCENZO, 1997, "Bodin, Daniele e Marco Polo", *Il pensiero politico*, XXX.2, pp. 233-49.
- COTRONEO GIROLAMO, 1966, *Jean Bodin. Teorico della storia*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- COTRONEO GIROLAMO, 1969, *A Renaissance Source of the «Scienza Nuova»*, in: Giorgio Tagliacozzo – V. White Hayden (a cura di) *Giambattista Vico: An International Symposium*, Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- COTRONEO GIROLAMO, 1981, "Ancora sui rapporti fra la «Methodus» e la «République»", *Il pensiero politico*, XIV.1, pp. 18-25.
- Delgado Mariano – Koch Klaus – Marsch Edgar (eds.), 2003, *Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt: Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches*, Stuttgart: Kohlhammer.
- COUZINET MARIE-DOMINIQUE, 1996, *Histoire et Méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, Paris: Vrin.
- DI BELLO ANNA, 2014, *Stato e sovranità nel De republica libri sex di Jean Bodin*, Napoli: Liguori editore.
- DUBOIS CLAUDE-GILBERT, 1977, *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)*, Paris: A. G. Nizet.
- ESIODO DI ASCRA, 2009, *Le opere e i giorni*, in: Cesare Cassanmagnago (a cura di), *Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, Milano: Bompiani, pp. 178-234.
- FEBVRE LUCIEN, 1978, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Torino: Einaudi.

- FIRPO LUIGI, 1950, "La condanna dei «politici»", *Rivista di Filosofia*, XLI, pp. 150-73.
- FIRPO LUIGI, 1951, "La condanna dei «politici»", *Rivista di Filosofia*, XLII, pp. 30-47 (estratto con aggiunte 1951, pp. 7-11)
- FIRPO LUIGI, 1981, "Ancora sulla condanna di Bodin", *Il pensiero politico*, XIV.1, pp. 173-86.
- FRANCKENBERGER ANDREAS, 1585, *De amplitudine et excellenti historiae propheticæ dignitate: De Causis Ad Lectionem Illius non impellentibus: & adminiculis in meditatione...*, Wittenberg, excusum typis Simonis Gronenbergii.
- FRANKLIN JULIAN H., 1973, "Jean Bodin and the End of Medieval Constitutionalism." In: Horst Denzer (ed.), *Jean Bodin: Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, Munich: C.H. Beck: pp. 151-166.
- FRANKLIN JULIAN H., 1977 [1963], *Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History*, Westport: Greenwood.
- FRIEDBERG EMIL, 1959 [1881], *Corpus iuris canonici*, 2 voll., II, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- GAMBINO LUIGI, 1991, *I Politiques e l'idea di sovranità (1573-1593)*, Milano: A. Giuffrè.
- GIANTURCO ELIO, 1948, "Bodin and Vico", *Revue des littératures comparées*, pp. 272-290.
- GIESEY RALPH E., 1973, "Medieval Jurisprudence in Bodin's Concept of Sovereignty." In: Horst Denzer (ed.), *Jean Bodin: Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, Munich: C.H. Beck, pp. 167-186.
- GIROLAMO, 1966, *Commento a Daniele*, ed. Silvano Cola, Roma: Città Nuova.
- HOBBS THOMAS, 1998 [1651], *Leviathan*, edited with an introduction and notes by J. C. A. Gaskin, Oxford – New York: Oxford University Press.
- HUPPERT GEORGE, 1970, *The idea of perfect history. Historical erudition and historical philosophy in Renaissance France*, Urbana – Chicago – London: University of Illinois Press.
- ISNARDI-PARENTE MARGHERITA, 1964, *Introduzione*, in: BODIN JEAN, 1964 (1576), *I sei libri dello Stato*, 3 voll., I, Torino: UTET, pp. 11-107.
- KHON HANS, 1956, *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, Firenze: La Nuova Italia.
- KOCH KLAUS, 1997, *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KOSELECK REINHART, 1986 [1979], *Futuro passato*, Genova: Marietti.

- LAZZARINO DEL GROSSO ANNA MARIA, 2004, *Bodin e la critica della democrazia*, Napoli: Arte Tipografica.
- LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM VON, 1940 [1680], *Preceptes pour avancer les sciences*, in: Joannes Eduardus Erdmann (ed.), *Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia*, Berolini G. Eichleri, I, pp. 165-171.
- LOTITO A. MARK, 2019, *The Reformation of Historical Thought*, Leiden – Boston: Brill.
- LUTERO MARTIN, 1987 [1545], *Prefazione al profeta Daniele* (1545), in: Marco Vannini (a cura di), *Prefazioni alla Bibbia*, Genova: Marietti, pp. 59-96.
- LUTERO MARTIN, 1989 [1521], *L'Anticristo. Replica ad Ambrogio Catarino*, a cura di Laura Ronchi De Michelis, Torino: Claudiana (Opere scelte/3).
- MCILWAIN CHARLES HOWARD, 1959 [1932], *Il pensiero politico occidentale: dai Greci al tardo Medioevo*, a cura di Giovanni Ferrara, Venezia: Neri Pozza.
- MCRAE KENNETH DOUGLAS (ed.), 1962, *The Six Bookes of a Commonweale: a facsimile reprint of the English translation (by Richard Knolles) of 1606, corrected and supplemented in the light of a new comparison with the French and Latin texts*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- MIEGGA MARIO, 1995, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano: Feltrinelli.
- MIGLIETTI SARA, 2013, *Introduzione*, in: BODIN JEAN, 2013 [1566], *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, introduzione, traduzione e commento a cura di Sara Miglietti, Pisa: Edizioni della Normale.
- MÜNTZER THOMAS, 2003, *Scritti politici*, Torino: Claudiana editrice.
- OVIDIO PUBLIO NASONE, 2013 [8], *Metamorfosi*, a cura di Nino Scivoletto, Novara: UTET.
- PLATONE, 2009 *Repubblica*, a cura di Giovanni Reale e Roberto Radice, Milano: Bompiani.
- POCOCK JOHN GREVILLE AGARD, 1987 [1957], *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- QUAGLIONI DIEGO, 1992, *I limiti della sovranità. Il pensiero politico di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova: CEDAM.
- QUAGLIONI DIEGO, 2014, s. v. *Bodin, Jean*, in: *Enciclopedia machiaveliana*, 3 voll., I, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 181-4.
- QUAGLIONI DIEGO, 2020, *Da un immaginario all'altro. Teoriche del potere imperiale e costruzione dell'ideario statale nella prima modernità*, in: Guido Cappelli (a cura di) - Giovanni De Vita (con la collaborazione di),

Al di là del Repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato, Napoli: UniorPress, pp. 15-28.

SABINE GEORGE HOLLAND, 1986 [1937], *Storia delle dottrine politiche*, Milano: Etas Kompass.

SACERDOTI GILBERTO, 2016 [2002], *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Macerata: Quodlibet.

SALMON JOHN HEARSEY, 1959, *The French religious Wars in English Political Thought*, Oxford: Oxford University Press.

SEIFERT ARNO, 1990, *Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte: Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus*, Cologne: Böhlau Verlag.

SETTEMBRINI MARCO, 2019, *Daniele. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.

STANFORD REID WILLIAM, 1981, "The Four Monarchies of Daniel In Reformation Historiography", *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 8.1, pp. 115-123.

STEVENSON KENNETH - GLERUP MICHAEL (a cura di), 2010 [2008], *Ezechiele, Daniele*, Roma: Città Nuova.

TARANTO DOMENICO, 2006, *La mikté politéia tra antico e moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Milano: FrancoAngeli.

TENENTI ALBERTO, 1981, "Teoria della sovranità e ragion di Stato nella «République» di Jean Bodin (1576)", *Il Pensiero Politico*, XIV.1, pp. 34-49.

TEODORETO DI CIRRO, 2006, *Commento a Daniele*, Roma: Città Nuova (Collana Testi Patristici, 188).

TOFFANIN GIUSEPPE, 1972, *Machiavelli e il tacitismo: la politica storica al tempo della Controriforma*, Napoli: Guida editore.

VASOLI CESARE, 1974, *Jean Bodin, il problema cinquecentesco della «Methodus» e la sua applicazione alla conoscenza storica*, in: ID., *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli: Morano editore, pp. 595-647.

VASOLI CESARE, 1981, "Il metodo ne «La République»", *Il pensiero politico*, XIV.1, pp. 3-17.

Abstract

JEAN BODIN, INTERPRETE STORICO E POLITICO DELLA PROFEZIA DI DANIELE

(JEAN BODIN, HISTORICAL AND POLITICAL INTERPRETER OF THE PROPHECY OF DANIEL)

Keywords: Bodin, Prophecy, State, Philosophy of history, The four monarchies, *Traslatio imperii*.

In the second and the seventh chapters of the book of Daniel, there is a prophecy on the fate of politics: it is the prophecy of the four monarchies. According to Christian tradition, it outlines the history of the world from Daniel's time to the end. The Reformation historians of the sixteenth century embedded the theme of translation of empire in this fourfold scheme because they read the Holy Roman Empire as a natural continuation of the fourth monarchy, the Roman Empire. Jean Bodin as a historian refused this "imperial" interpretation of the four monarchies of Daniel. His refutation turns into a view of the State's history that focuses on the concept of progress free from a theological framework.

MELISSA GIANNETTA
Università degli Studi di Salerno
Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale
mgiannetta@unisa.it
ORCID: 0000-0002-3836-5721

EISSN 2037-0520