

## Etica ed economia: spunti di riflessione dal dibattito medievale in materia monetaria

Stefano Figuera \*

**Abstract:** Nella riflessione sul rapporto tra etica ed economia i temi della moneta e del credito hanno assunto una rilevanza via via crescente. Valutazioni di carattere morale su alcuni importanti profili connessi a tali istituzioni economiche si registrarono in particolar modo allorché, nel basso Medioevo, esse si evolvettero, contribuendo allo sviluppo in senso capitalistico del sistema economico. Dalle analisi di studiosi del mondo islamico come di quello cristiano occidentale è emerso come, dall'evoluzione della moneta e del credito, potessero derivare pregiudizi per il rispetto di regole eticamente fondate, poste a base del funzionamento dell'economia e della stessa società.

L'affrancamento della scienza economica dall'etica e l'avvento di nuovi strumenti monetari e creditizi che caratterizzarono l'ambito cristiano, differenziandolo da quello islamico, non si tradussero in un sostanziale mutamento, rispetto al passato, nella valutazione in termini morali degli aspetti economici. Se nei due ambiti furono differenti gli esiti dell'evoluzione del sistema economico in ordine al ruolo attribuito alla moneta e al credito e allo statuto della scienza economica, ciò non significò un cambiamento nel modo d'intendere i rapporti tra etica ed economia.

Le riflessioni sulle istituzioni monetarie e creditizie di epoca tardomedievale mettono in luce punti di contatto tra i codici etici cristiano e islamico che si rivelano ancora oggi di grande interesse, specie in vista dell'individuazione di un'etica condivisa che vada oltre l'etica degli affari.

**Classificazione JEL:** B11, B31, E42.

**Parole chiave:** Pensiero economico cristiano, Pensiero economico islamico, Moneta, Credito.

### 1. Introduzione

Nel dibattito sul rapporto tra etica ed economia, i temi monetari e creditizi hanno registrato nel tempo un crescente interesse. Via via che la moneta e il credito assumevano una posizione più rilevante, di essi venivano percepite alcune criticità, non solo dal punto economico. Valutazioni di carattere etico su importanti profili connessi a tali istituzioni economiche si registrarono, infatti, allorché, nel tardo Medio Evo, esse vennero ad assumere un ruolo sempre maggiore.

In queste pagine, faremo dapprima cenno all'evoluzione dei mezzi di pagamento che fu fondamentale in quella rivoluzione commerciale che segnò un punto di svolta nel mondo economico medievale occidentale. La centralità del credito e delle banche nella vita economica e il contemporaneo affermarsi del capitale monetario stimolarono, nell'occidente cristiano, una

---

\* Università di Catania, Dipartimento di Giurisprudenza, via Gallo, 24, 95124, Catania, e-mail: sfiguera@lex.unict.it. Sono grato a Marcello Di Tora, Guglielmo Forges Davanzati, Andrea Pacella e Rosario Patalano per i loro commenti a una precedente versione di questo saggio; ovviamente resto il solo responsabile di eventuali errori in esso contenuti.

riflessione che rappresentò un importante passaggio nel processo di laicizzazione della scienza economica (par. 2). Anche nel mondo islamico mediterraneo, seppur in un contesto differente, si sviluppò una riflessione critica sulla moneta e sul credito. Essa scaturiva sia dalla consapevolezza del ruolo centrale che tali istituzioni giocavano nella società sia dalla necessità di regolamentare la sfera economica secondo criteri eticamente fondati (par. 3). Le difformi conclusioni raggiunte nei due contesti, circa il ruolo delle istituzioni monetarie e finanziarie, come per ciò che riguarda la riflessione teorica sulla moneta e sul tasso d'interesse, più che a un diverso rapporto tra economia e religione, appaiono, in una lettura istituzionalista, riconducibili a una differente evoluzione del sistema socio-economico (par. 4).

Il confronto tra i codici etici cristiano e islamico da un lato e quello del sistema economico che si andava affermando dall'altro si rivela ricco d'interessanti implicazioni. Da esso derivano elementi preziosi in vista dell'individuazione di un'etica condivisa che vada oltre quella degli affari (par. 5).

## **2. L'Occidente cristiano di fronte agli sviluppi in ambito monetario e creditizio**

Nell'Europa occidentale il periodo medievale è stato caratterizzato, in ordine al ruolo della moneta, da alterne vicende. Dell'alto Medioevo si è parlato come di un periodo contrassegnato da un regresso nell'utilizzo del mezzo monetario (legato all'involuzione del sistema economico), cui si accompagnò un limitato interesse sotto il profilo analitico<sup>1</sup>. Seguì una fase nella quale, grazie alla rivoluzione commerciale, la moneta tornò a diffondersi, assumendo un ruolo centrale (cfr. Spufford, 1988; Le Goff, 2012). Con riferimento alla seconda metà del X secolo, Cipolla (1957, 24) ha al riguardo significativamente affermato: “la splendida ripresa economica dell'Europa Occidentale che ebbe inizio in quest'epoca, segnò una direttiva: quella del trionfo della moneta”.

È grazie a Spufford (1988) che l'evoluzione dei mezzi di pagamento nel Medioevo è apparsa in tutta la sua rilevanza. Egli ha parlato di un lungo secolo tredicesimo (1160-1330<sup>2</sup>), caratterizzato da determinanti mutamenti nel mondo degli affari legati alla rivoluzione commerciale.

“The whole period from this commercial revolution to the industrial revolution of the eighteenth and nineteenth centuries possessed an economic unity, the basis of which was established by these radical transformations arising from the new uses of money in the long thirteenth century” (Spufford 1988, 263).

In tale contesto la politica monetaria assunse rilevanza via via crescente; al sovrano furono riconosciuti nuovi compiti in ambito monetario, in vista della tutela dell'interesse comune.

---

<sup>1</sup>“Dal punto di vista del denaro il Medioevo si può considerare, nella lunga durata della storia, una fase di regressione. Il denaro è meno importante e meno presente di quanto non lo fosse nell'Impero romano, e, soprattutto, assai meno centrale di quanto non sia destinato a diventare dal Cinquecento, e ancor più dal Settecento. Il denaro è una realtà con la quale la società medievale impara a fare progressivamente i conti e che comincia proprio allora ad assumere le caratteristiche che appariranno compiute in epoca moderna; gli uomini del Medioevo, però, compresi i mercanti, gli intellettuali e i teologi, non ne hanno mai una concezione davvero chiara e coerente” (Le Goff 2012, IX).

<sup>2</sup>“Just as Fernand Braudel wrote of a ‘long sixteenth century’, there seems also to have been a ‘long thirteenth century’ stretching from the 1160s to the 1330s. It is within this ‘long thirteenth century’ that fundamental changes took place in the methods of doing business that have been dignified with the title ‘the commercial revolution’” (Spufford 1988, 240).

L'analisi dell'evoluzione della moneta non può essere disgiunta da quella del credito e della nuova funzione che le banche furono chiamate ad adempiere. Il sistema bancario si sviluppò in particolar modo alla fine del tredicesimo secolo; alla moneta metallica si affiancò presto in Europa una moneta bancaria a essa strettamente collegata (cfr. *ibidem*, 21). Fu in quel periodo che le banche cominciarono a svolgere, accanto alla funzione di intermediarie, quella di creatrici di moneta.

“La moneta metallica fu e rimase il mezzo di scambio di gran lunga prevalente in Europa durante tutti i secoli del Medioevo e del Rinascimento (...) A differenza della Cina, l'Europa di quei secoli non conobbe la moneta cartacea. Nei centri e nelle aree di maggior sviluppo però a partire dal secolo XII il sistema di moneta metallica fu integrato in misura crescente da moneta creata dall'attività bancaria (...) Questa moneta è letteralmente creata dai banchieri sulla base della moneta effettiva depositata presso di loro nella misura in cui i banchieri stessi reputano di poter rischiare” (Cipolla 2002, 259).

In tale veste esse posero le premesse affinché il processo produttivo fosse finanziato senza subire i condizionamenti derivanti dalla carenza di metalli preziosi. Il finanziamento della produzione e quello degli investimenti si confermarono così come le attività caratterizzanti del sistema bancario<sup>3</sup>.

Gli accresciuti livelli degli scambi in moneta avviarono mutamenti qualitativi nelle pratiche commerciali, a loro volta all'origine di un aumento dell'offerta di moneta e del volume d'affari. L'aumento dell'offerta di moneta, ha rilevato Spufford (1988, 263), se non rappresentò una causa diretta della rivoluzione commerciale ne fu certamente una necessaria preconditione.

La rivoluzione commerciale ebbe un forte impatto, oltre che sulla struttura finanziaria e monetaria tardomedievale, anche sul modo di spiegare il ruolo della moneta e del credito. Proprio in tale contesto furono approfonditi, ad opera della Scolastica, aspetti ricchi di importanti implicazioni.

Premessa indispensabile per la comprensione della visione dell'Occidente cristiano in ambito monetario e creditizio nel basso Medioevo è la definizione della natura e del ruolo della moneta. Agli occhi degli studiosi medievali essa non è altro che una merce che svolge la funzione di mezzo di scambio, consentendo di superare i limiti di un'economia di baratto. A proposito della spiegazione dell'origine della moneta fornita dalla Scolastica, Schumpeter (1954, 122) ha osservato:

“Seguendo le tracce di Aristotele, i dottori presentarono una teoria metallistica che fundamentalmente non differiva da quella di Adam Smith: troviamo la stessa spiegazione genetica o pseudostorica (secondo cui la moneta sorge dalla necessità di evitare gl'inconvenienti del baratto diretto), la stessa concezione della moneta come la merce più generalmente accettata in pagamento, e così via”.

Man mano che la moneta tornava a diffondersi, assunse rilievo la sua dimensione sociale. Nicolas Oresme (1320-1382) nel *De moneta* (Oresme 1956) pose l'accento sugli effetti negativi dell'alterazione della moneta, osservando come l'emissione monetaria dovesse essere appannaggio

---

<sup>3</sup>“Creando moneta sulla base dei depositi ricevuti, i banchieri aumentavano la liquidità del mercato attenuando la stretta deflazionistica che pesò incessantemente nei secoli del Medioevo sull'economia europea per via dell'inadeguata disponibilità di metallo prezioso. Inoltre, con la loro attività, i banchieri favorirono la trasformazione del risparmio in investimenti” (Cipolla 2002, 262).

della comunità. Il sovrano aveva l'obbligo di assicurare la stabilità della moneta nell'interesse comune<sup>4</sup>.

Alla specificità della moneta come intermediario negli scambi è legato il dibattito sul tasso d'interesse; se la moneta è una merce, la sua quantità non può crescere con il passaggio da un soggetto a un altro senza che sia violato il principio aristotelico dello scambio tra equivalenti.

Va del resto ricordato che, nella tradizione ebraica, il prestito a fronte di interesse veniva condannato alla luce di ben precise valutazioni di carattere morale (cfr. Es 22,24; Lv 25,37; Dt 23,20-21; Ne 5,7; Pr 28,8). Si temeva infatti che potesse instaurarsi un rapporto di soggezione tra creditore e debitore con il rischio che questo, nel caso d'insolvenza, venisse ridotto in schiavitù. La percezione di un interesse era ritenuta moralmente riprovevole, a meno che il debitore non fosse uno straniero.

Se il divieto di percepire un interesse, già affermato dai Padri della Chiesa (cfr. Ambrogio (Santo) 374), venne in più occasioni ribadito dal magistero ecclesiale e dagli Scolastici<sup>5</sup>, fu da esponenti del mondo ecclesiastico che giunsero elementi di riflessione di grande interesse. Dai loro contributi appare evidente come il rapporto tra etica ed economia si ponesse in tutta la sua problematicità.

Accanto a San Bernardino da Siena, è stato citato, per il contributo dato alla teoria del tasso d'interesse, Sant'Antonino da Firenze (1389-1459). È a questo studioso che Schumpeter (1954, 128) attribuisce il merito di aver posto le basi di una teoria del "capitale monetario".

In effetti è stato dimostrato (cfr. De Roover 1967) come, in tale ambito, entrambi questi autori non si siano mossi in una prospettiva nuova, limitandosi a riprendere il contributo di Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298). Né sorprende il fatto che essi non abbiano riconosciuto tale debito teorico, dato che il loro scopo era quello di fornire indicazioni affinché l'attività economica fosse informata da principi morali.

Per Pietro di Giovanni Olivi (1990) fu fondamentale la distinzione tra moneta e capitale monetario. A questo studioso va il merito di aver posto in luce come occorresse distinguere due ipotesi: quella in cui il prestito è volto a soccorrere chi si trova in una situazione d'indigenza e quella in cui esso finanzia un'attività commerciale, in quanto tale suscettibile di generare un profitto. In quest'ultimo caso viene prestato un ammontare di moneta che reca in sé un seme di lucro (assumendo la veste di capitale monetario), circostanza questa che consente di esigere una contropartita (cfr. *ibidem*, 127).

---

<sup>4</sup>“La natura dell'opera è in primo luogo politica: l'autore vi illustra le controindicazioni delle oscillazioni monetarie, sostiene il dovere dei sovrani di garantire una moneta stabile e insiste sul concetto della moneta non come bene personale del re, che pure detiene la prerogativa di regolamentarla, ma come bene comune del popolo che ne fa uso” (Le Goff 2012, 113).

<sup>5</sup>Cfr. Noonan 1957. Di grande rilievo fu quanto sancito dal Concilio di Vienne del 1311.

Tale specificazione potrebbe essere interpretata come un mutamento dottrinale volto a fornire un supporto teologico a uno strumento (quello del prestito a interesse) di grande importanza per il sistema economico. Il mondo cristiano avrebbe operato in modo da conciliare il precetto religioso con le esigenze scaturenti dalla nuova situazione economica.

In quest'ultima prospettiva, un contributo interessante è quello di Nelson (1967). Questi ha posto in rilievo come, con riferimento al problema dell'usura, si sia passati "dalla fraternità tribale" all'"alterità universale", con una conseguente grave perdita in termini valoriali<sup>6</sup>.

A diverse conclusioni giunge Piron (2006), secondo il quale dal dibattito sull'usura in ambito cristiano emergono delle contraddizioni, dei paradossi, importanti per comprendere la visione cristiana. Il divieto di percepire interessi in determinati contesti deriva da un imperativo evangelico, quello della carità, che lo rende categorico (cfr. Lc 6, 35).

"Olivi - osserva Piron (ibidem, 19) - può sembrare innovativo o isolato nella sua interpretazione. In realtà, l'acutezza della sua analisi ci porta al cuore della dottrina cristiana dell'usura. L'usura è un peccato di particolare importanza, perché contraddice una domanda di carità. Questo è il punto centrale per i cristiani. Consentire un prestito caritatevole è un'azione di grazia; chiedere un prezzo per questa grazia è un peccato abominevole".

Quello tardomedievale fu un passaggio teorico, nell'ambito dell'analisi di temi monetari e creditizi, che non implicò un ribaltamento della valutazione morale<sup>7</sup>. Alla riflessione cristiana sul tasso d'interesse può essere infatti riconosciuta una duplice valenza, che non comporta contraddizioni, con riferimento agli ambiti morale ed economico (cfr. Figuera 2017). Da un canto essa costituisce uno snodo essenziale nel processo di emancipazione della scienza economica dall'etica<sup>8</sup>. Dall'altro essa conferma la necessità di una valutazione di carattere etico sul credito e sull'interesse.

### **3. La riflessione islamica medievale su moneta e interesse**

Lo sviluppo economico dei paesi islamici nel periodo medievale ebbe tratti comuni a quello dei paesi europei. Rodinson (2007) ha osservato come, pur non essendo possibile definire il sistema

---

<sup>6</sup>“È una vera e propria tragedia nella storia della morale, il fatto che l'allargamento dell'area della comunità morale si sia generalmente ottenuto attraverso il sacrificio dell'intensità del legame morale, o (...) che tutti gli uomini siano divenuti a poco a poco fratelli col divenire egualmente "altri" fra di loro" (Nelson 1967, 179). Cfr. Piron 2006, 12).

<sup>7</sup>Secondo Cornell (2006, 22): "The progressive erosion of the prohibition on usury in the Judeo-Christian tradition was by no means a simple case of moral weakness or intellectual bankruptcy. Instead, it must be seen as the out-come of successive conflicts between a number of classic religio-ethical oppositions or antitheses: the material world versus the hereafter; the ideal versus the "real"; collective responsibility versus individual conscience; social justice versus public utility; and, in a socioeconomic sense, the values of relatively small-scale, agrarian and trading societies versus the efficiency needs and highly materialistic value system of the modern world economy".

<sup>8</sup>“La questione dell'usura sembrava rappresentare la parte più conservatrice della Chiesa medievale nei confronti dello sviluppo economico dell'Occidente medievale. Al contrario, essa si rivela come un laboratorio fruttuoso. Non è stato soltanto uno stimolo di grande importanza per lo sviluppo di una riflessione morale sui fenomeni economici. È stato, proprio, il nodo problematico a partire del quale la sfera economica ha preso la sua, relativa, autonomia" (Piron 2006, 24).

economico islamico come capitalistico, debba riconoscersi che i mercanti musulmani soddisfacevano pienamente i criteri indicati da Weber per definire un'attività capitalistica (ibidem, 59-60).

Anche in ambito islamico la necessità di un'adeguata offerta di mezzi monetari e finanziari a fronte della crescita del commercio e della produzione si manifestò in tutta la sua impellenza. La reazione da parte del sistema economico di fronte a tale esigenza fu pronta, e si tradusse in istituzioni e strumenti in grado di finanziare il processo produttivo e gli scambi<sup>9</sup>. Ne scaturì un più importante, decisivo ruolo per il credito che andò ben oltre il finanziamento del consumo.

“There is no reason to doubt that similar transactions financing trade and production by means of credit on a larger scale were practised. This example clearly demonstrates that the possibilities outlined in Islamic legal sources for the alliance of credit with trade did find their way into commercial practice, and that any assertion that medieval credit was used for consumption only, and not for production, is quite untenable with reference to the medieval Near East” (Udovitch 1967, 264).

Intorno a tali profili economici si sviluppò una riflessione critica. Anche nel mondo islamico all'evoluzione del tessuto socio-economico si accompagnarono analisi in ambito monetario e creditizio destinate a divenire un punto di riferimento per gli sviluppi successivi<sup>10</sup>.

L'analisi islamica tardomedievale rappresentò un momento di grande interesse, caratterizzandosi per una forte connotazione etico-religiosa. Fu quello un periodo fecondo nel percorso che condusse alla costruzione di un'etica islamica. Tra il X e il XIV secolo viene infatti collocato un “momento questionante” (distinto da un “momento fondante”<sup>11</sup>), snodo cruciale nel cammino verso la formazione di un pensiero etico (cfr. Rizzardi 2009).

Il processo che ha portato alla sua elaborazione si è sviluppato nel basso Medioevo, movendo lungo diverse direttrici. L'indirizzo che prese corpo dalla “scuola” aristotelica raccoglieva quanti, nella riflessione morale, facevano riferimento all'Etica Nicomachea. L'intento di questi studiosi, tra i quali spiccò al-Ghazali (1058–1111)<sup>12</sup>, uno dei più grandi pensatori medievali, fu quello di animare islamicamente la riflessione aristotelica, anziché assumerla “come fondazione filosofica o metafisica della moralità dell'uomo” (ibidem, 36). Dalla riflessione nella prospettiva aristotelica emersero elementi che caratterizzarono la scienza morale: a) la destinazione pratica della filosofia morale, così che la ricerca delle leggi universali dell'etica e l'analisi delle situazioni soggettive

---

<sup>9</sup>“The earliest Muslim legal sources now justify the assertion that already in the late eighth century, and possibly earlier, credit arrangements of various types constituted an important feature of both trade and industry” (Udovitch 1967, 260).

<sup>10</sup>“Islamic economic issues have to be viewed in the context of ethical values, however. This has been essential to the religion since it came in order to improve the system of life as a whole, boost spiritual development of individuals, and rectify the socio-economic imbalances in society by moving it towards social justice” (El-Ashker, Wilson, 2006, 66).

<sup>11</sup>Gli elementi fondanti dell'Islam sono, com'è noto, il Corano e la Sunna; su di essi si impernia la riflessione di carattere etico e ad essi bisogna ovviamente guardare anche per una valutazione etica dei fatti economici.

<sup>12</sup>Cfr. Ghazanfar 2003a, Sarton 1927-1948.

devono essere tra loro strettamente collegate; b) l'interazione tra moralità soggettiva e moralità comunitaria-statale, dalla quale discende la necessità di un intervento statale volto ad assicurare la virtuosità dei cittadini; c) l'interesse per il problema del rapporto tra etica e felicità, il cui raggiungimento è lo scopo ultimo dell'agire umano (cfr. *ibidem*, 37).

È in un sistema etico, in cui s'intrecciano la dimensione individuale e quella collettiva dell'uomo, che s'innesta la riflessione islamica sui fatti economici. Se all'uomo, libero e responsabile, è riconosciuta una posizione centrale nell'universo, a lui, membro di una collettività, spettano precisi compiti.

“In addition to th(e) concept of the “individual man”, there is also in Islam a clearly recognizable “collective man”. As a collectivity, man is related to his environment and should also be seen from that perspective. He must provide for the sustenance of the poor, and is required even to lay down his life for the survival of the *Ummah* (i.e. Muslim Community). Although, according the Islamic teachings, the “individual man” comes before the “collective man”, at least “historically”, there is an essential reciprocity between these two aspects of man” (Naqvi, 1981, 46).

In questo sfondo s'inserisce il contributo sulla moneta e sul credito. L'affermarsi del mezzo monetario nel mondo islamico, va osservato, avvenne gradualmente insieme allo sviluppo del commercio; ad esso si accompagnò una riflessione sul ruolo della moneta e sulle regole cui essa doveva essere sottomessa (cfr. Islahi 2001, 8).

Un fondamento etico è chiaramente sotteso alla riflessione su moneta e credito di al-Ghazali. La moneta, egli osserva (al-Ghazali 1993, IV, 83) è un dono divino fonte di grandi benefici; ha natura di merce ed è coniata utilizzando metalli preziosi. Essa è simile a uno specchio privo di colore proprio, ma in grado di riflettere quello degli altri beni (*ibidem*). Se la moneta ha una funzione sociale così rilevante, essa non deve diventare oggetto di accumulazione, dato che la tesaurizzazione le impedisce di svolgere il suo ruolo sociale.

Anche l'adulterazione della moneta è un atto illegale che impedisce la regolarità degli scambi.

“Use of counterfeit coins: It is an oppression on the public to use counterfeit coins. The first man who uses such coin will get the sins of every person who subsequently transfers it to other persons. This is like introducing a bad custom. A certain sage said: To transfer a counterfeit coin to another is worse than the theft of a hundred coins, as theft is confined to a sin, while the circulation of a counterfeit coin is not limited and it continues years after years unless they are destroyed. God says; I shall write what they sent in advance (during their life time) and what they will, send (after their death). God says: Man will be informed what they sent in advance before and what they latter” (*ibidem*, II, 52).

È questo il contesto nel quale s'inserisce il dibattito sul tasso d'interesse. Al-Ghazali individuò l'origine del divieto di percepire un interesse nel fatto che i metalli preziosi non possono essere sottratti alla loro destinazione, socialmente rilevante, di mezzo di scambio e di misura dei valori. A proposito di tale proibizione, egli distinse tra l'ipotesi di *riba al-fadl* e quella di *riba al-nasi'ah*<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup>A proposito dell'origine e del significato del divieto di *riba*, si vedano i saggi contenuti in Thomas (ed.), 2006.

La riflessione teologica e giuridica dei secoli successivi ribadirà questo divieto, la cui origine rimarrà essenzialmente nei medesimi termini espressi da al-Ghazali.

Va notato come, da diversi contributi del XIII e XIV secolo, emerge come la riflessione islamica avesse colto la natura di rapporto sociale della moneta, la sua rilevanza per il buon funzionamento del sistema socio-economico. Si sviluppò in tale contesto la discussione sull'intervento statale in materia monetaria in vista del perseguimento dell'interesse collettivo.

Fondamentale fu l'apporto di Ibn Taimiyah (1263–1328), il più prestigioso esponente della scuola giuridica hanbalita. Egli teorizzò l'intervento statale in molteplici ambiti, basandolo su un fondamento etico-religioso (cfr. Piccinelli, 2001)<sup>14</sup>. L'azione dei governanti va condotta coerentemente con le prescrizioni della religione islamica; diversamente essa rischierebbe di tradursi in tirannia (cfr. Laoust, 1962, 42). L'intervento statale dà così vita a un solidarismo comunitario volto a garantire la coesione sociale e la tutela dei diritti degli individui. Della rilevanza di tale solidarismo nella sua costruzione teorica è data conferma nelle sue analisi della moneta e del credito.

Sul ruolo della moneta, Ibn Taimiyah assunse posizioni prossime a quelle di al-Ghazali. Egli ne colse la dimensione sociale, scaturente dall'essere il risultato di una convenzione tra soggetti, e sottolineò la possibilità che essa svolga un ruolo centrale anche se priva di valore intrinseco<sup>15</sup>. Il problema dell'usura e quello della natura della moneta s'intrecciano nell'analisi di Ibn Taimiyah (2000) con esiti di grande rilievo. Anch'egli ribadisce categoricamente la proibizione dell'interesse.

Un importante riferimento di carattere etico è presente nella riflessione in materia monetaria di Ibn Khaldun. Sullo sfondo della sua analisi socio economica si staglia il concetto di "moral economy", che è ricco di implicazioni circa i reciproci obblighi tra il popolo e il potere politico (cfr. Darling 2007). È al riguardo significativo l'intreccio tra fattori di tipo diverso (economico, sociale, politico, religioso) che egli evidenzia. Da esso scaturisce una rappresentazione della società in forma circolare (*Circle of Justice*) simile a quella prospettata da Aristotele nel primo libro della *Politica*<sup>16</sup>.

Ibn Khaldun sofferma la sua attenzione sul ruolo dello Stato, del quale esamina il fondamento e

---

<sup>14</sup>Nel *Book of Counsel for Kings* Al Ghazali, (1964, 56) già osservava: "The state and religion are inseparable pillars of an orderly society. Religion is the foundation and the ruler, representing the state, is its promulgator and protector; if either pillar is weak, society will crumble", per poi ribadire: "The quality which kings most need is correct religion, because monarchy and religion are like brothers. (The king) needs it equally whether he be healthy or sick. He must be diligent in matters of religion, performing the duties at the proper times, avoiding eccentricity and (heretical) innovations and shunning unjust and immoral actions" (ibidem, 59).

<sup>15</sup>A questo proposito Chapra (1996, 5) ha sottolineato: "Ibn Taymiyyah (d. 505/1328) felt that the dirhams and the dinars were not desired for their own sake but rather because of their ability to serve as media of exchange. Hence, there were no natural or juristic specifications for them. Their acceptance depends on custom and usage. In modern times also, the jurists have almost unanimously recognized fiduciary money". Si veda anche: Islahi 2008, 77.

<sup>16</sup>Cfr Ibn Khaldun (1969, 40-41). Sulla rilevanza del concetto di *Circle of Justice* in Ibn Khaldun, cfr. Darling 2006.

della cui azione non manca di sottolineare le conseguenze e i pericoli. Ogni pubblica autorità poggia su due fondamenti, uno sociale (la *'Asabiyya*) e l'altro economico (la moneta)<sup>17</sup>. Il primo esprime un sentire collettivo, che scaturisce da una forte relazione interpersonale, su cui si basa l'organizzazione sociale<sup>18</sup>. La struttura sociale delle popolazioni nomadi, egli osserva, è caratterizzata da un'elevata coesione sociale, a differenza di quella dei popoli sedentari. La moneta è una merce, indispensabile affinché l'intera struttura statale possa esistere. Essa svolge una fondamentale funzione come strumento di finanziamento; in quanto tale la sua vita va sottoposta a regole.

L'intervento statale attraverso l'immissione monetaria è di fondamentale importanza nel determinare il benessere della collettività. Lo Stato ha l'obbligo di difendere i cittadini dai nemici esterni e di fare sì che non insorgano conflitti interni. Con riferimento alla moneta, esso ha il dovere di vigilare affinché i cittadini dispongano dei necessari mezzi di sostentamento e di impedire che si verifichino frodi monetarie (cfr. Ibn Khaldun 1969, 189).

Com'è noto, la causa della decadenza è indicata da Ibn Khaldun nel passaggio da una società nomade a una urbanizzata. In tale contesto la moneta diventa lo strumento grazie al quale il governante, nella fase finale della parabola politica, persegue i propri obiettivi di politica economica<sup>19</sup>.

Il contributo di al-Maqrizi, allievo di Ibn Khaldun, arricchì la trattazione di carattere monetario attraverso una riflessione sul fenomeno inflazionistico<sup>20</sup>. Egli esaminò il legame tra l'inflazione e l'inosservanza delle regole morali poste a base della società. Si mostrò consapevole dei processi evolutivi, giudicati calamitosi, che potevano interessare il mezzo monetario: l'immissione di moneta deve essere finalizzata al reperimento delle risorse indispensabili per la gestione della cosa pubblica e per il raggiungimento del bene comune. Allorché, come avvenne all'inizio del XV secolo, essa fu finalizzata, attraverso il ricorso alla contraffazione monetaria, al finanziamento del lusso e della corruzione, il meccanismo distributivo si alterò, dando luogo a un sistema ingiusto. Lo squilibrio inflazionistico è dunque da ricondurre a un disordine "morale".

---

<sup>17</sup>“Any royal authority must be built upon two foundations. The first is might and group feeling, which finds its expression in soldiers. The second is money, which supports the soldiers and provides the whole structure needed by royal authority. Disintegration befalls the dynasty at these two foundations” (Ibn Khaldun 1969, 246).

<sup>18</sup>“Group feeling which means (mutual) affection and willingness to fight and die for each other” (ibidem, 123).

<sup>19</sup>“After their prosperity is destroyed, the dynasty goes farther afield and approaches its other wealthy subjects. At this stage, feebleness has already afflicted its (former) might. (The dynasty) has become too weak to retain its power and forceful hold. The policy of the ruler, at this time, is to handle matters diplomatically by spending money. He considers this more advantageous than the sword, which is of little use. His need for money grows beyond what is needed for expenditures and soldiers' salaries. He never gets enough. Senility affects the dynasty more and more. The people of (other) regions grow bold against it” (ibidem, 249-250).

<sup>20</sup>Il suo contemporaneo al-Asadi elaborò un'analisi più accurata dell'inflazione. Per un confronto, cfr. Islahi 2016.

#### 4. Religione ed economia tra nuovo e vecchio istituzionalismo

Il rapporto tra l'evoluzione del sistema economico in ambito monetario e creditizio e la riflessione sul ruolo della moneta e del credito fu stretto, in entrambi i contesti, seppur segnato da una diversità di esiti. Se nell'Occidente cristiano ebbe luogo uno sviluppo del settore creditizio così che il ruolo del sistema bancario fu determinante per la crescita degli scambi, il mondo islamico mediterraneo non fu caratterizzato da tale dinamismo, registrando un più basso tasso di sviluppo. Nel mondo cristiano si avviò altresì il processo che avrebbe condotto alla laicizzazione della scienza economica, mentre nel mondo islamico questa restò soggetta a vincoli etico-religiosi.

Interessanti elementi per la comprensione di come il mondo islamico si pose nei confronti dei temi economici sono venuti da El-Ashker e Wilson (2006) che hanno esaminato il legame tra vicende storiche e riflessione islamica in ambito economico. Essi hanno posto in rilievo che, nell'arco di tempo che va dal 1000 al 1400, un insieme di fattori culturali si intrecciarono ad accadimenti storici di grande rilievo, come il crollo del califfato ad opera dei Mongoli, senza che ciò impedisse il fiorire di una ricca letteratura su temi economici<sup>21</sup>.

La mancanza di un'articolazione della riflessione condotta in ambito islamico analoga a quella che animò l'Occidente cristiano è stata al centro di diverse analisi. Per Nelson (1973) il limite del mondo islamico risiederebbe, più che nell'incapacità di sviluppare una riflessione teorica in linea con quella occidentale, nella presenza di soggetti appartenenti al mondo religioso in grado di condizionare sia il dibattito su temi economici che lo sviluppo dello stesso sistema economico (ibidem, 98)<sup>22</sup>.

Una chiave di lettura non dissimile è stata proposta da studiosi appartenenti al filone neoistituzionalista, in ordine al divieto di percepire l'interesse. Al mondo cristiano, nel quale si sarebbe pervenuto a un mutamento di posizione in tale materia, è contrapposto quello islamico, caratterizzato invece dal mantenimento di un rigido divieto, fonte di gravi conseguenze per lo sviluppo economico. Secondo quest'approccio, il mondo islamico è stato contraddistinto dalla

---

<sup>21</sup>“It might fair to say that Muslim writers on Islamic economics, who were the Ulama" of the day, mostly judges and jurists, were too preoccupied by several factors to give the Islamic economic literature a further impetus during that period. These factors were mainly the consolidation of coherent schools of religious sects and the need to respond to them, the novelty of the Greek philosophy and the curious desire to explore it and react to it Islamically, and the exogenous military aggression of the neighbouring forces. These factors were perhaps more influential than the breakdown of the central government of the caliphate. Despite these limiting factors, some scholars managed to leave for us a fine legacy of writing on the subject” (El-Ashker Wilson 2006, 232).

<sup>22</sup>“The clue to the differences among Muslim, Jewish and Western Christian adaptation of the Greek heritage may be found precisely here. Muslim and Jewish structures were stubbornly communalistic, resting upon the articulation of the Holy Law in every aspect of existence. The enormous authority of the ulama in Islam and the *halacha* in the medieval Hebrew community stood in the way of full rationalization of both of those structures. It was only in Christianity, where the breakthrough to natural theology had occurred early, where the accelerated passage to universalistic structures came with the new logic and the new science of the 12th and 13th centuries, that the way was prepared for the distinctive patternings of Western civilization, the accelerated thrust toward modernization, rationalization and universalization” (Nelson 1973, 99).

presenza di strutture informali, flessibili, non in grado di assicurare l'effettività della sanzione. Per contro, la presenza nel mondo cristiano di strutture istituzionali formali avrebbe favorito rapporti con soggetti al di fuori della comunità, accrescendo il commercio e assicurando una più elevata crescita economica.

Secondo Greif (1994) la differenza tra il mondo islamico e quello cristiano trova spiegazione alla luce di una diversa dinamica istituzionale. Mentre il mondo islamico fu caratterizzato da collettivismo ed elevata coesione sociale, questo non accadde nel mondo medievale cristiano, nel quale prevalse un modello di tipo individualistico. In esso gli individui non collaboravano ma competevano; da ciò l'affermarsi di precise strutture istituzionali e dell'economia di mercato.

In linea con quest'ipotesi interpretativa, Kuran (1997) ha argomentato come il mancato sviluppo islamico sia da ascrivere a un quadro normativo che dava luogo a stringenti condizionamenti. Ponendosi nella medesima prospettiva, Rubin (2010, 224) ha sottolineato come, dall'interazione tra il divieto di percepire l'interesse sancito dalla Chiesa e la struttura istituzionale occidentale sarebbe scaturito un processo innovativo nell'ambito del sistema monetario e finanziario, a seguito del quale esso si diversificò da quello islamico<sup>23</sup>.

La tesi di Kuran è stata criticata da Cizakca (2006, 2010, 2012) per il quale non esistono limiti all'accumulazione di capitale e alla formazione di un'economia capitalistica scaturenti dalla religione islamica. Non sarebbe stata la rigidità della legislazione islamica a condizionare lo sviluppo economico ma la dominazione ottomana fonte di obblighi e limitazioni<sup>24</sup>. Avrebbero giocato un ruolo di rilievo le scelte di centralizzazione e crescente militarizzazione del territorio volte a far fronte agli attacchi provenienti dai Crociati e dai Mongoli<sup>25</sup>. Da ciò un condizionamento del sistema economico da parte di quello politico che avrebbe dato vita a un "proto-pseudo Ottoman socialism", destinato a soccombere nella competizione con l'Occidente capitalistico (Cizakca 2012, 14).

Non possiamo in questa sede approfondire il complesso tema delle cause del declino del mondo

---

<sup>23</sup>“The interactions between the relevant players pushed the institutional paths of the Islamic world and Western Christendom in vastly different, self-enforcing directions. On the one hand, the interaction between the rise of secular authority and European trade networks supported further economic developments, such as complex financial instruments, impersonal exchange and the corporate form (...). On the other hand, the constraints faced in the Islamic world discouraged such a path – or at least, a greater shock was necessary to undermine the political and religious relationship than in Christendom. Instead, less economically beneficial institutions and smaller, personal exchange networks persisted for centuries in the Islamic world” (Rubin 2011, 1334-1335).

<sup>24</sup>“The problem was not the rigidity of the Islamic law but a lack of need for the corporate form. But this lack of need was not caused, as Kuran has argued, by the rigidity of the Shari'a and the Islamic law of inheritance but because of the restricted property rights, price/profit controls and confiscations observed in all Islamic empires, policies which culminated in the Ottoman command economy. Indeed, it was not the Shari'a but the Ottoman economic doctrine, which remained constant” (Cizakca 2010, 39).

<sup>25</sup>“It was the peculiar characteristics of the Ottoman command economy rather than the alleged rigidity of Shari'a which was responsible for the lack of the corporate form, the short life span and lack of capital accumulation in the Islamic world” (ibidem, 38). Cfr. Cizakca 2012, 15-16.

islamico mediterraneo nel basso Medioevo, limitandoci a osservare che, come rilevato da Goitein (2002, 35), mentre l'Europa cristiana ampliava i propri orizzonti culturali e tecnologici, il mondo musulmano “cominciava a ripiegarsi su se stesso e a utilizzare solo limitatamente il suo vasto retaggio spirituale”.

Riteniamo altresì che non vada trascurata il fatto, evidenziato da Abulafia (1987), che i mercanti musulmani, dato che operavano in un contesto più ricco, finirono per mostrare nel tempo uno spirito di intraprendenza minore di quello dei loro colleghi occidentali. Da ciò la conclusione che furono decisivi i condizionamenti derivanti dall'evoluzione della struttura socio-economica, piuttosto che quelli scaturiti dall'influsso delle istituzioni religiose.

“It would be as well to dismiss any notion that the capacity for commercial expansion of the Islamic lands was deliberately limited as a result of sheer piety — that is, of obedience to the Islamic laws against usury. Similar restrictions were in fact applied to merchants in the West by the Roman Church and to Jewish traders of East and West by eminent rabbis; equally, merchants of all three confessions knew there existed loopholes which made a variety of credit transactions possible” (ibidem, 406-407).

Va osservato al riguardo come, interrogandosi sulle ragioni per le quali nel mondo islamico medievale sia stato possibile riscontrare gli elementi specifici dell'attività bancaria ma non le banche, Udovitch (1975) abbia individuato nelle caratteristiche del contesto socio economico le ragioni di questo mancato sviluppo<sup>26</sup>.

Questi cenni inducono a guardare con cautela alle interpretazioni neoistituzionaliste prima citate. L'approccio neoistituzionalista è caratterizzato da precise opzioni che offrono una chiave di lettura che può rivelarsi limitata<sup>27</sup>. Più particolarmente, il ricondurre l'evoluzione del sistema monetario e creditizio a comportamenti massimizzanti di agenti razionali non consente di dar conto dei mutamenti di un contesto socio-economico complesso come quello del basso Medioevo (cfr. Figuera, 2017). Da ciò la necessità di un approccio che soffermi l'attenzione su profili che il neoistituzionalismo trascura.

Una prospettiva di analisi più feconda è, a nostro avviso, quella dell'istituzionalismo “vebleniano” che si caratterizza per il superamento dell'approccio metodologico individualistico e per l'adozione di una visione olistica in cui le istituzioni sono il risultato di un processo complesso e non l'esito di comportamenti massimizzanti di individui razionali. L'approccio proposto da Veblen (1898, 1899a, 1899b, 1908, 1910) spiega l'evoluzione istituzionale come esito delle sollecitazioni provenienti da un contesto economico in cui operano gruppi di soggetti portatori di interessi contrapposti.

---

<sup>26</sup>“I believe (...) that neither the Near Eastern concept of deposit, nor other similar factors offer a sufficiently comprehensive explanation for the inertia of banking and credit institutions in the Islamic middle ages. This, I think is to be sought and found in the social context of economic life in the medieval Near East” Udovitch (1975, 21).

<sup>27</sup>Cfr. Ekelund, Hébert 2010, 478. Per una critica al neoistituzionalismo, cfr. Hodgson 2007.

In questa prospettiva è possibile spiegare, in un modo differente da quello neoistituzionalista, le vicende che caratterizzarono la struttura monetaria e finanziaria medievale.

L'approccio olistico vebleniano permette di "leggere" in modo diverso dal neoistituzionalismo le dinamiche istituzionali cui è legata l'evoluzione della struttura monetaria e finanziaria medievale, consentendo di cogliere l'eziologia delle differenti evoluzioni dei sistemi monetario e creditizio. Esso si rivela prezioso con riferimento al dibattito sul tasso d'interesse. Alla luce dell'istituzionalismo vebleniano, appare plausibile l'ipotesi che sia stata la diversa evoluzione economico-sociale del mondo islamico mediterraneo a svolgere la funzione di freno del dibattito teorico su tale tema oltre che dello sviluppo delle istituzioni monetarie e finanziarie.

In tale ottica assume rilievo l'emergere nell'Occidente cristiano di quel ceto commerciale che fu importante per l'evoluzione del sistema in senso capitalistico e che contribuì al processo di laicizzazione della scienza economica. Fu il progressivo affermarsi del capitale monetario, il suo divenire centrale nel sistema economico, a stimolare un approfondimento che contribuì ad accrescere le conoscenze dei meccanismi di finanziamento e al progresso della riflessione teorica.

## 5. Elementi per un'etica condivisa

Il fondamento etico-religioso sotteso alle visioni cristiana e islamica in materia monetaria e creditizia induce a stabilire un confronto tra esse e la logica che caratterizza il sistema economico che, nel basso Medioevo, andava prendendo forma (cfr. Dobb 1970).

Stimolanti indicazioni vengono da un saggio di Veblen (1910) sul rapporto tra morale cristiana e sistema capitalistico, in cui sono messi a confronto i rispettivi codici etici<sup>28</sup>. Essi, egli osservò, sono il risultato di due differenti situazioni culturali: il codice cristiano scaturisce dalla condizione servile nella quale versava il popolo, mentre il secondo ("the morals of pecuniary competition") è frutto di una struttura di pensiero derivante dalle esigenze di un'economia che si sviluppava in senso capitalistico<sup>29</sup>.

La contrapposizione tra le due visioni del mondo si rivela irriducibile: il codice etico cristiano può affermarsi solo se regrediscono gli atteggiamenti emulativi tipici dell'economia capitalistica.

"Except for a possible reversion to a cultural situation strongly characterized by ideals of emulation and status, the ancient racial bias embodied in the Christian principle of brotherhood should logically continue to gain ground at the expense of the pecuniary morals of competitive business" (Veblen 1910, 185).

<sup>28</sup>A proposito della natura e della genesi dei codici etici, si veda: Veblen 1910, 170. Cfr. anche Veblen 1908, 112-113.

<sup>29</sup>"These two codes of conduct, Christian morals and business principles, are the institutional by-products of two different cultural situations. The former, in so far as they are typically Christian, arose out of the abjectly and precariously servile relations in which the populace stood to their masters in late Roman times, as also, in a great, though perhaps less, degree, during the 'dark' and the middle ages. The latter, the morals of pecuniary competition, on the other hand, are habits of thought induced by the exigencies of vulgar life under the rule of handicraft and petty trade, out of which has come the peculiar system of rights and duties characteristic of modern Christendom" (Veblen 1910, 181).

L'approccio vebleniano è stato ripreso da Clark (2006) che ha osservato come, per una corretta comprensione dei due "codes of ideal behavior" e del loro reciproco modo di porsi, occorra procedere ulteriormente<sup>30</sup>. Si rivelano preziosi a questo riguardo, a suo avviso, alcuni elementi di riflessione offerti dallo studioso statunitense in altri contributi. Occorrerebbe, in linea con quanto argomentato dallo stesso Veblen (1899b), muovere dall'idea che la comprensione dello sviluppo della teoria economica presupponga quella dello sviluppo dei fondamenti filosofici ad essa sottesi.

Da un confronto dei codici etici condotto in siffatti termini appare quanto ampia sia la distanza, anche in ambito monetario e creditizio, tra la visione del sistema economico che si andava definendo e l'universo valoriale cristiano.

Il contributo cristiano sul tasso d'interesse, quale emerge dal dibattito medievale, si rivela al riguardo particolarmente significativo. Esso, come abbiamo visto, è emblematico di un ben preciso modo di intendere le relazioni interpersonali. A proposito della visione cristiana sottesa alla riflessione sul tasso d'interesse, Vismara (2004, 415) ha osservato che essa "propone un'antropologia fondata non esclusivamente sull'interesse personale, che tende a fare dell'altro un mero strumento, ma piuttosto su una forma di relazione con l'altro che superi il paradigma strettamente utilitaristico"<sup>31</sup>.

I principi di solidarietà, del bene comune, della dignità della persona umana, della destinazione universale dei beni e del dono (posti a base della dottrina sociale della Chiesa cattolica (cfr. Clark 2006) sono parte essenziale della riflessione medievale in materia monetaria e creditizia e confermano la distanza della prospettiva cristiana da quella capitalistica (cfr. Bruni 2015).

Dalla riflessione in ambito economico e, più particolarmente, sulla moneta e sul credito emerge come, per il mondo islamico, sia possibile un confronto dei codici etici che conduca a conclusioni non difformi. Le vicende di entrambe queste importanti istituzioni economiche non possono prescindere dalle prescrizioni fondamentali della religione islamica.

Com'è noto, i principi basilari della fede islamica (cfr. Chapra, 1992), tra loro strettamente connessi e posti a base della società, sono l'unicità e l'unità di Dio (*Tawhid*), la viceregganza dell'uomo sulla terra (*Khilafah*) e la giustizia (*Adalah*). Senza la giustizia socio-economica, la

---

<sup>30</sup> A proposito dei termini in base ai quali operare il confronto tra dei due codici etici, Clark (2006, 261) ha osservato: "I do not think either can be explained by, or reduced to, the environments from which they sprang, even if environmental factors do play an important role in how specific societies attempt to live according to either system of ethics. It is as systems of thought, that is, perspectives with which to view the world, and as codes of ideal behavior that each gets its staying power".

<sup>31</sup> L'essenza del pensiero cristiano in materia può essere colta se si considera che l'economia cristiana è un'economia del dono, perciò antitetica all'economia capitalistica. "La "economia" cristiana, in senso lato, è una economia del dono: apparentemente inutile sotto il profilo degli interessi e delle relazioni economiche, estraneo alle forme dominanti della circolazione dei beni, esso costituisce la struttura di fondo della relazione cristiana" (Vismara 2004, 415-416).

fratellanza - che dell'unità e della viceregganza è parte integrante - non avrebbe modo di essere<sup>32</sup>. Accanto a questi fondamenti teologici, tre principi (della moderazione, dell'efficienza economica e della giustizia sociale) concorrono a costituire il fondamento filosofico del pensiero economico islamico (cfr. El-Ashker, Wilson 2006, 40-43).

L'Islam non ammette separazione tra l'ambito religioso, quello politico e quello economico così che il primo informa e condiziona in modo determinante gli altri due.

“Islamic economic issues have to be viewed in the context of ethical values (...) This has been essential to the religion since it came in order to improve the system of life as a whole, boost spiritual development of individuals, and rectify the socio-economic imbalances in society by moving it towards social justice” (ibidem, 66).

Anche il mondo islamico medievale, come quello cristiano, ha guardato all'economia del dono, imperniata sulla carità fraterna, come a un imprescindibile modello di riferimento<sup>33</sup>. In tale prospettiva si colloca l'obbligo della *zakat* (l'elemosina rituale), uno dei cinque pilastri dell'Islam, che testimonia l'opzione preferenziale per i poveri da parte dell'Islam (cfr. Ventura, 1999).

“Of such great significance is the institution of *zakat* in Islam that whenever the Qur'an speaks of the obligation to establish prayers it also simultaneously stresses the obligation of Muslims to pay *zakat*. The Prophet went so far as to declare that “whoever offers prayers but does not pay *zakat*, his prayers are in vain” (Chapra, 1979, 19).

Ora, l'atto di esigere un interesse è, per sua natura, antitetico alla *zakat*. Se questa ha una funzione redistributiva a vantaggio dell'indigente, la percezione dell'interesse avvantaggia il ricco a scapito del povero<sup>34</sup>. Il solo prestito che può essere ammesso è quello che non prevede la corresponsione di un interesse: il prestito caritatevole (El-Ashker, Wilson 2006, 53). Per l'Islam non c'è differenza tra interesse e usura: qualsiasi interesse è usurario.

Se da un canto il divieto di percepire interesse ha una radice economica che scaturisce dal principio di giustizia, dalla volontà di indurre coloro che dispongono di capitali a dare un contributo all'attività economica e dalla necessità di porre un limite alla concentrazione di capitale, dall'altro esso ha al contempo, e soprattutto, una motivazione di carattere etico, mostrando significativi punti di contatto con la visione cristiana.

---

<sup>32</sup>“Brotherhood, which is an integral part of the concepts of *tawhid* and *khilafah* would remain a hollow concept having no substance if it were not accompanied by socioeconomic justice. *Adalah* (Justice) has been held by the jurists to be an absolutely indispensable ingredient of the *maqasid al-Shari'ah*, so far so that it is impossible to conceive of an ideal Muslim society where justice has not been established. Islam is absolutely unambiguous in its objective of eradicating from human society all traces of *zulm*, which is a comprehensive Islamic term referring to all forms of inequity, injustice, exploitation, oppression and wrongdoing, whereby a person deprives others of their rights or does not fulfil his obligations towards them” (Chapra 1992, 209).

<sup>33</sup>“L'economia del dono diviene una caratteristica del sistema di pensiero e dell'ordine sociale dell'islam medievale e delinea anche il rapporto tra il potere e la grazia: i potenti si fanno benefattori dei poveri attraverso la distribuzione delle elemosine e le fondazioni *pie*, che offrono alloggio, cibo, istruzione ai diseredati, e così facendo acquisiscono meriti dinanzi a Dio” (Francesca, 2013, 63-64).

<sup>34</sup>“Ciò che concedete in usura, affinché aumenti a detrimento dei beni altrui, non li aumenta affatto presso Allah. Quello che invece date in elemosina bramando il volto di Allah, ecco quel che raddoppierà” (Corano, XXX, 39).

“The moral motive revolves on the principle of not exploiting the poor and the needy through charging them interest on borrowed money” (ibidem, 55).

La condanna dell'interesse rappresenta così un passaggio nodale, che contraddistingue nettamente sin dai suoi primi passi l'ordine economico islamico, e che ne segna la distanza dal sistema economico che si andava affermando nell'Occidente cristiano.

Naqvi (1981, 111) ha precisato che il divieto di *riba* implica, nel suo significato più profondo, il rifiuto dell'intero sistema capitalistico, anche se l'abolizione dell'interesse non è sufficiente per garantire il passaggio a un sistema economico scevro da forme di sfruttamento (ibidem, 153).

Una lettura del ruolo della moneta in una prospettiva islamica è stata proposta da Choudhury (1997) che ha imperniato la sua analisi sul paradigma del *tawhid*. Alla luce del carattere unificante e onnicomprensivo di Dio tutte le grandezze - dunque anche quelle economiche e tra esse la moneta - sono endogenamente determinate. Si tratta di un'endogeneità che assume rilevanza sia a livello microeconomico che macroeconomico (ibidem, xvi-xvii)<sup>35</sup>.

“Islamic endogenous money activates not simply real economic activity but also makes money an ethically sensitive instrument that addresses microeconomic issues within economy-wide perspectives. On the other hand, the macroeconomic distributional neutrality of money in quantity theory and of exogenous money is totally unacceptable in Islamic political economy according to Shari'ah rules” (ibidem, 53).

Alla luce di questa chiave interpretativa, Choudhury ha proposto una rilettura dei contributi in materia monetaria di alcuni studiosi islamici medievali evidenziando la ricchezza del loro apporto.

Diversa l'ottica di quanti hanno sviluppato un'analisi volta a cogliere punti di contatto e differenze tra la visione cristiana e quella islamica. Ghazanfar e Islahi (2003a) hanno confrontato il contributo della Scolastica e quello islamico, individuando diversi elementi in comune tra il pensiero di San Tommaso d'Aquino e degli Scolastici e quello di Al-Ghazali, che appare come un precursore.

Secondo Islahi (2011) gli Scolastici e gli studiosi islamici di epoca medievale perseguivano obiettivi simili con riferimento alla sfera economica, avendo come comune riferimento il carattere morale della persona umana e delle sue azioni<sup>36</sup>. A proposito della riflessione sviluppata in materia monetaria da Oresme, egli (ibidem) ha rilevato come i temi che furono al centro della sua attenzione erano stati presi in esame da un'ampia schiera di studiosi islamici, per ragioni ben precise.

“This similarity was partly because both sides benefitted from Greek ideas and faced similar problems, and partly because of their common concern for commutative justice, facilitation of transactions, and check on cheating and deception in money matters”.

---

<sup>35</sup>Al riguardo, cfr.: Farooq 2013.

<sup>36</sup>“A comparative study would show that both scholastics and Muslim scholars had similar objectives with regard to economic activities. The moral character of the human person and of his actions was a constant concern of both Muslim scholars and scholastic philosophers. Scholastics stressed economic justice, giving priority to the common good, earning a living in order to achieve self-reliance and to help the poor, and the elimination of exploitation and hardship from economic life” (Islahi 2011, 316).

Da tale approccio si distingue, per la sua particolarità, quello di Cizakca (2006) che individua molteplici punti di contatto tra Occidente cristiano e mondo islamico, così da parlare di una simbiosi di civiltà. Egli osserva che già Al-Ghazali aveva proposto un modello di economia basata sul commercio, in cui la presenza statale è minima. Il sistema economico islamico, è la sua conclusione, presentava caratteristiche che consentivano di qualificarlo come capitalistico (ibidem, 3-4).

Riteniamo di dover osservare al riguardo che, se è vero che nel sistema economico islamico medievale sono riscontrabili elementi tipici del sistema capitalistico, ciò non giustifica le citate conclusioni. Il riferimento è alla funzione ricoperta dal credito che è ben diversa da quella che si riscontra nell'economia dell'Europa cristiana (cfr. Udovitch, 1975). Nel contesto islamico mancò infatti il ruolo centrale della moneta di credito e delle banche come creatrici di moneta (cfr. Schumpeter 1939).

Ciò che merita di essere posto in rilievo, e che rappresenta un importante elemento comune anche alla riflessione sviluppata in ambito cristiano, è la posizione di preminenza riconosciuta alla persona, sia singolarmente considerata che in quanto parte di una collettività. El-Ashker e Wilson (2006, 64) hanno ribadito che l'obiettivo dello sviluppo economico nel mondo islamico non è quello della massimizzazione della produzione o del profitto ma quello del massimo ampliamento dei vantaggi derivanti dallo sviluppo economico all'individuo e alla società.

Se è vero che al mercato è riconosciuto un ruolo di grande rilievo, non può certamente concludersi che esso sia libero di operare senza limiti. La giustificazione etica dell'intervento statale risiede nella relazione tra moralità soggettiva e moralità comunitaria-statale<sup>37</sup>.

Gli interventi del soggetto pubblico sono giustificati dalla necessità di perseguire l'interesse comune. Illuminante è l'analisi che Ibn Taymiya (1985) propone dell'*hisba* e del *muhtasib*, istituzioni delle quali vengono esaminati i fondamenti teorici e le funzioni socio-economiche<sup>38</sup>.

L'intervento statale è stato prospettato, negli ambiti monetario e creditizio, da quanti hanno colto la rilevanza sociale della moneta e dell'interesse. La riconosciuta centralità della moneta nella società fa sì che gli interventi a tutela della sua integrità e volti a scongiurare spinte inflazionistiche

---

<sup>37</sup>Cfr. Rizzardi 2009, 37.

<sup>38</sup>“Islam, in principle, can be suggested to assume a market-oriented economic circulation. However, in Islam, it is assumed that in the case of the evanescence of ethical constraints, humankind, Muslims or non-Muslims, is prone to committing injustice and behaving nonoptimally. The Islamic state's regulatory role entails establishing organising institutions for inter-individual, inter-family and inter-group actions in cultural, political, economic or international realms. First and foremost, the Islamic state should institutionalise a universal welfare state regime to provide social services to all citizens regardless of their status and class. Specifically, it is the social regulatory body, 'al-hisbah', that executes the inspection function to forestall or hinder imperfect competition, speculation, damping, and hoarding. This task is an ecclesiastical duty rooted in the main Islamic principle of 'to command to do good and forbid to do evil'" (Akan 2015, 13-14). Cfr. Ghazanfar Islahi 2003b, 62-63.

si configurino come a tutela del bene comune.

Anche il mondo islamico, come quello cristiano, si caratterizza dunque per un codice etico che si distingue da quello capitalistico o che, quanto meno, non ne condivide alcuni principi fondamentali. Nonostante alcune rilevanti differenze, la religione islamica, quella cristiana e, prima ancora, quella ebraica, hanno sviluppato la loro riflessione sulla materia economica alla luce di comuni fondamenti etici, così che l'onestà, la giustizia nelle transazioni economiche e una particolare attenzione per la dignità del povero costituiscono dei capisaldi per tutte e tre le religioni (cfr. Wilson 1997, 213).

## **6. Conclusione**

La riflessione sul rapporto tra etica ed economia svolta in queste pagine ha tratto spunto dai contributi basso medievali sulla moneta e sul credito che videro la luce nell'Occidente cristiano e nel contesto islamico mediterraneo.

Nel mondo cristiano, a seguito della rivoluzione commerciale, si registrò una rapida evoluzione del sistema economico dalla quale scaturirono sollecitazioni di vario tipo. Si svilupparono nuove istituzioni e strumenti in ambito monetario e creditizio ed ebbe luogo un progressivo affrancamento della riflessione economica dall'etica e un suo definirsi come scienza autonoma.

In ambito islamico la riflessione sulla moneta e sul credito si evolvette in un contesto diverso. Ciò si riflesse, sul piano istituzionale, sulla sfera monetaria e creditizia oltre che sul rapporto tra scienza economica ed etica. Se le vicende della moneta e del credito furono oggetto di particolare attenzione, ciò avvenne in vista di una valutazione delle loro implicazioni sotto il profilo etico-religioso. Il sistema socio-economico fu caratterizzato da minore dinamismo rispetto a quello cristiano, come conferma la mancanza di uno sviluppo delle istituzioni monetarie e creditizie analogo a quello dell'Occidente cristiano.

Del divario registrato nei due ambiti è stata data, in alternativa alla lettura neoistituzionalista, una interpretazione nell'ottica vebleniana, ricca di interessanti indicazioni. Il contributo di Veblen si è altresì rivelato prezioso ai fini della comprensione del rapporto tra etica ed economia nel basso Medioevo, attraverso una riflessione sui codici etici. È stato così possibile cogliere interessanti punti di convergenza tra la riflessione cristiana occidentale e quella islamica.

Le analisi in materia di moneta e di credito assumono, alla luce della dimensione etica dell'economia propria delle visioni islamica e cristiana, una precisa connotazione, facendo anche intravedere strategie condivise che superino quell'etica degli affari della quale le recenti vicende hanno evidenziato i limiti.

## Bibliografia

- Abulafia D. (1987), "Asia, Africa and the Trade of Medieval Europe", in Postan M. M. e Miller E., eds., con la collaborazione di C. Postan, *The Cambridge Economic History of Europe, 2: Trade and Industry in the Middle Ages*, 2nd ed., New York e Cambridge, Cambridge University Press.
- Akan T. (2015), "The Paradigm of Islamic Political Economy: An Institutionalist Analysis of Myth and Reality", [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2765345](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2765345) (24-5-2017). (1-7-2017).
- Al-Ghazali, A.H. (1993), *The Revival of the Religious Sciences*, 4 voll. (trad. da Fazl-Ul-Karim) Darul-Ishaat, Urdu Bazar, Karachi (titolo originario: *Ihya 'Ulum al Din*), disponibile sul sito: <https://archive.org/details/IhyaUlumAlDinVol1> (9-1-2014).
- Al-Ghazali, A.H. (1964), *Book of Counsel for Kings*, (trad. e curato da F.R. Bagley) Oxford University Press. Oxford, (titolo originario: *al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk*).
- Ambrogio (Santo) (374), *De Tobia*, disponibile sul sito: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/03390397\\_Ambrosius\\_De\\_Tobia\\_Liber\\_Unus\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/03390397_Ambrosius_De_Tobia_Liber_Unus_MLT.pdf) (2-7-2015).
- Bruni L. (2015), *Il mercato e il dono. Gli spiriti del capitalismo*, Milano, Università Bocconi Editore.
- Chapra, M. U. (1979), *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, Leicester, U.K., The Islamic Foundation.
- Chapra, M. U. (1992), *Islam and the Economic Challenge*, Leicester, U.K., The Islamic Foundation.
- Chapra, M. U. (1996), "What Is Islamic Economics?", *IDB Award Lecture Series*, 9.
- Choudhury M. A. (1997), *Money in Islam A study in Islamic political economy*, London and New York: Routledge.
- Cipolla C.M. (1957), *Moneta e civiltà mediterranea*, Venezia, Neri Pozza Editore.
- Cipolla C.M. (2002), *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna, Il Mulino.
- Cizakca M. (2006), "Islam and Christianity: symbiosis of civilizations", MPRA Paper No. 23095, Online at <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/23095/> (1-7-2017).
- Cizakca M. (2010), "Was Shariah Indeed Culprit", Munich Personal RepEc Archive, Paper No: 22865, online at [https://mpra.ub.uni-muenchen.de/22865/1/Was\\_Shariah\\_Indeed\\_the\\_Culprit.pdf](https://mpra.ub.uni-muenchen.de/22865/1/Was_Shariah_Indeed_the_Culprit.pdf) (1-7-2017).
- Cizakca M. (2012), "Finance and economic development in Islam historical perspective", MPRA Paper No. 42046, Online at <http://mpra.ub.uni-muenchen.de/42046/>, posted 18. October 2012
- Clark C. M. A. (2006), "Christian Morals and the Competitive System Revisited", *Journal of Economic Issues*, XL, 2, 261-275.
- Cornell V. J. (2006), "In the Shadow of Deuteronomy. Approaches to interest and usury in Judaism and Christianity", in Thomas (ed.) 2006, 13-24.
- Darling L. T. (2006), "Medieval Egyptian Society and the Concept of the Circle of Justice", *Mam-luk Studies Review*, 10 (2), 1-17.
- Darling L. T. (2007), "Social Cohesion ("Asabiyya") and Justice in the Late Medieval Middle East", *Comparative Studies in Society and History*, 49 (2): 329-357.
- de Roover, R. A. (1967), *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Boston, Baker Library.
- Dobb M. (1970), *Problemi di storia del capitalismo*, Roma, Editori Riuniti.
- Ekelund R.B. Jr., Hébert R.F., (2010) "Interest-group analysis in economic history and the history of economic thought", *Public Choice*, 142, 471-80.
- El-Ashker A. Wilson R. (2006), *Islamic Economics. A Short History*, Leiden, Boston, Brill.
- Farooq M. O. (2013), "Contemporary Islamic Economic Thought" in Hunt-Ahmed, K. (ed.), *Contemporary Islamic Finance: Innovations, Applications, and Best Practices*, John Wiley, 19-37

- Figuera S. (2017), “A margin note on medieval thought about money and the interest rate”, *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, 1, 43-65.
- Francesca E. (2013), *Economia, religione e morale nell'islam*, Roma, Carocci editore.
- Ghazanfar, S.M. Islahi A.A. (2003a), “Economic Thought of an Arab Scholastic: Abu Hamid al-Ghazali (A.H. 450-505/A.D. 1058-1111)”, in Ghazanfar, S. M. (ed.). *Medieval Islamic Economic Thought: Filling The “Great Gap” in European Economics*, Islamic Studies Series. Curzon, London, New York, Routledge.
- Ghazanfar, S.M. Islahi A.A. (2003b), “Explorations in Medieval Arab-Islamic Economic Thought: Some aspects of Ibn Taimiyah’s economics”, in Ghazanfar, S. M. (ed.). *Medieval Islamic Economic Thought: Filling The “Great Gap” in European Economics*, Islamic Studies Series. Curzon, London, New York, Routledge.
- Goitein S. D. (2002), *Una società mediterranea*, compendio a cura di J. Lassner, Milano, Bompiani.
- Greif, A. (1994), “Cultural beliefs and the organization of society: a historical and theoretical reflection on collectivist and individualist societies”, *Journal of Political Economy*, 102, 912–950.
- Hodgson G. (2007), ‘Evolutionary and Institutional Economics as the New Mainstream?’, *Evolutionary and Institutional Economics Review*, 4(1), 7-25.
- Ibn Khaldun, A.R. (1969), *The Muqaddimah: An Introduction to History*, tradotto da Franz Rosenthal, edizione ridotta a cura di N.J. Dawood, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Ibn Taymiya, (1985), *Public Duties in Islam*, (ed. Muhtar Holland), Leicester, Islamic Foundation.
- Islahi, A. A. (2001), “An analytical study of al-Ghazali's thought on money and interest”, MPRA Paper No. 41438.
- Islahi, A. A. (2005), *Contributions of Muslim Scholars to the History of Economic Thought and Analysis (11-905 A.H./632-1500 A.D.)*, Scientific Publishing Center, King Abdulaziz University, Jeddah.
- Islahi, A. A. (2008), “The myth of Bryson and economic thought in Islam”, MPRA Paper, No. 18174.
- Islahi, A. A. (2011), “The Economic Ideas of Muslim Scholars and Christian Scholastics: Linkages and Parallels”, relazione presentata al First Scientific Seminar organizzato dalla King Abdulaziz University di Jeddah e l'Università di Parigi 1 Panthéon Sorbonne, tenutosi il 4-5-2011, disponibile sul sito: <http://iei.kau.edu.sa/Pages-Hiwar-ESorbon21.aspx>.
- Islahi A. A. (2016), “Al-Asadī and his Work al-Taysīr: A study of his socio-economic ideas”, Islamic Economics Institute, King Abdulaziz University, Jeddah, KSA. Disponibile sul sito: [http://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/152672\\_Islahi-2017.pdf](http://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/152672_Islahi-2017.pdf)
- Jarrett, B. (1914), *San Antonino and Mediaeval Economics*, London, The Manresa Press, Roehampton.
- Kuran T. (1997), “Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited”, *Journal of Institutional and Theoretical Economics (JITE)*, 41-71.
- Laoust H. (1962), “Le réformisme d'Ibn Taymiya”, *Islamic Studies*, 1 (3), 27-47.
- Le Goff J. (2012), *Lo sterco del diavolo*, Roma, Bari, Laterza.
- Naqvi S.N.H. (1981), *Ethics and Economics. An Islamic Synthesis*, Leicester, UK, The Islamic Foundation.
- Nelson B., (1967), *Usura e cristianesimo*, Firenze, Sansoni (ed. orig. *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton, Princeton University Press).
- Nelson B. (1973), “Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters”, *Sociological Analysis*, 34, 2, 79-105.
- Noonan J. T. (1957), *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

- Olivi Pietro di Giovanni (1990), *Usure, compere e vendite. La scienza economica del XIII secolo*, (a cura di Spicciati A., Vian P., Andenna G.), Milano, Europa.
- Oresme N. (1956), *The De Moneta and English Mint Documents*, (C. Johnson ed.), Oxford, London Edinburgh Paris Melbourne Toronto and New York, Thomas Nelson and Sons Ltd, disponibile sul sito: <http://mises.org/library/de-moneta-nicholas-oresme-and-english-mint-documents> (21-11-2014).
- Piccinelli G. M. (2001), "Introduzione", in Ibn Taimiyah, al-Shaykh al-Imam. *Il buon governo dell'Islam*, (a cura di G.M. Piccinelli), Fondazione Ferni Noja Nosedà: Lesa (NO) (titolo originale: *al-Siyāsa al-šar'īyya fī islāh al-rā'ī wa al-ra'īyya*).
- Piron, S. (2006), "I paradossi della teoria dell'usura nel Medioevo", *Quaderni dell'associazione per lo sviluppo degli studi di banca e borsa*, 30.
- Rizzardi G. (2009), "Il linguaggio della morale islamica: Corano e tradizione", in Bellia G., Crociata M. (edd.) *La sapienza sulla bocca, la legge nel cuore*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe.
- Rodinson M. (2007), *Islam and Capitalism*, London, Saqui Books.
- Rubin, J. (2010), "Bills of Exchange, Interest Bans, and Impersonal Exchange in Islam and Christianity," *Explorations in Economic History*, 47, 2, 213-227.
- Rubin, J. (2011), "Institutions, the Rise of Commerce and the Persistence of Laws: Interest Restrictions in Islam and Christianity", *Economic Journal*, 121, 557, 1310-39.
- Sarton, G. (1927-1948), *Introduction to the History of Science*, Volume III, *Science and Learning in the Fourteenth Century*, 3 voll., Baltimore, Williams and Wilkins Company for Carnegie Institution of Washington.
- Schumpeter, J.A. (1939), *Business Cycles: a Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalistic Process*, Mc Graw-Hill (trad. it. *Il processo capitalistico Cicli economici*, Boringhieri, 1977).
- Schumpeter, J.A. (1954), *History of Economic Analysis*, New York, Oxford University Press (trad. it. *Storia dell'analisi economica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990).
- Spufford P. (1988), *Money and its use in medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Thomas, A. (2006) (ed.), *Interest in Islamic Economics. Understanding riba*, London and New York, Routledge.
- Udovitch, A. (1967), "Credit as a Means of Investment in Medieval Islam", *Journal of American Oriental Studies*, 87, 3, 260-264.
- Udovitch, A. (1975), "Reflections on the Institutions of Credits and Banking in the Medieval Islamic", *Studia Islamica*, 41, 5-21.
- Veblen, T. (1898), "Why is Economics not an Evolutionary Science?", *The Quarterly Journal of Economics*, 12, 4, 373-397.
- Veblen, T. (1899a), *The Theory of the Leisure Class*, New York, M. Kelly.
- Veblen, T. (1899b), "The Preconceptions of Economic Science", *The Quarterly Journal of Economics*, 13, 4, 396-426.
- Veblen, T. (1908), "On the nature of Capital: Investment, Intangible assets, and the Pecuniary Magnate", *The Quarterly Journal of Economics*, 23 (1), 104-136.
- Veblen, T. (1910), "Christian Morals and the Competitive System", *International Journal of Ethics*, 20, 2, 168-185.
- Ventura, A. (1999), *L'islām sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*, in G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Roma-Bari, 77-202.
- Vismara P. (2004), *Oltre l'usura*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore.
- Wilson R. (1997), *Economic, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*, Basingstoke, London, Macmillan.