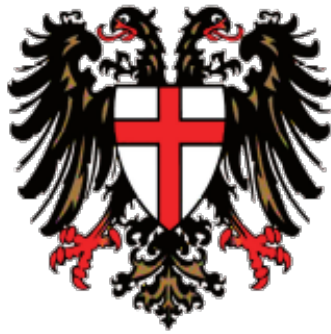


CONFRATERNITA DI SANT'AMBROGIO

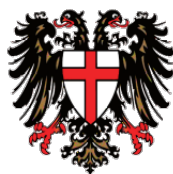


Oriente ed Occidente si incontrano *Culture ed Economie a confronto*

Atti del Convegno Pubblico

COLLEGIO UNIVERSITARIO
"CAIROLI"

Piazza Cairoli - Pavia, Sabato, 18 Ottobre 2025 - ore 9



CONFRATERNITA DI SANT'AMBROGIO

*Convegno Pubblico presso il
COLLEGIO CAIROLI
Piazza Cairoli - Pavia
Sabato, 18 Ottobre 2025 - ore 9*

Oriente ed Occidente si incontrano

Culture ed Economie a confronto

Programma

09:00-09:30 **Greetings** of the Authorities - Saluti delle Autorità

09:30-10:30 **Lectio Magistralis:**

Dr. Ram Vaidya, The role of Vedic Philosophy in Modern Society

10:30-11:30 **Round table** - Panel Moderator - *Prof. Guido P. Broich*

10:30-10:50 - *Don Franco Tassone* - **Il problema del rapporto fra Cristianesimo e pensiero greco**

10:50-11:10 - *Prof. Giulio Maria Chiodi* - **Esiti greco-romani della cultura indeuropea**

11:10-11:30 - *Dr. Rahul Prajapat* - **Vedic Views on Economics and Business**

11:30-12:30 **Discussion** at the round table with Dr. Vaidya

12:30-13:00 **Open discussion** on written questions - Discussione aperta

La Cittadinanza è invitata. Il testo riassunto sarà pubblicato contestualmente al convegno in lingua inglese e italiana sul sito della Confraternita e potrà essere reperito in formato PDF seguendo il QR-Code posto a lato a destra.

<http://www.confraternita-santambrogio.com/convegni/volantino-20250918.pdf>



La conferenza potrà essere inoltre seguita LIVE su TEAMS seguendo il Q-Code a sinistra o il seguente link: <https://teams.live.com/join/9381026554148?p=EYaw0Z48tnUNsvpe5J>

RELATORI

Dr. Ram Vaidya

Nato a Nagpur, Bharat. (India)

Laureato con lode in Sanskrito, Filosofia e Psicologia, con specializzazione in Sanskrito - Università di Nagpur

PhD in Sanskrit Darshan, specializzazione in Umanismo Integrato nel Vedanta e nella Filosofia Jain

Vincitore di tre Medaglie d'Oro accademiche

Docente di Filosofia Vedica

Volontario del Rashtriya Swayamsevak Sang (RSS) dall'infanzia, di cui diventa membro attivo a tempo pieno nel 1998.

Si trasferisce nel Regno Unito come **Responsabile per l'Europa del Hindu Swayamsevak Sangh (HSS)**, il braccio internazionale del **RSS**, nel 1999 e ne diventa **World Joint Coordinator** nel 2011 (Sah Samyojak). In questa funzione viaggia in Europa, USA, Africa e Asia.

Dr. Ram Vaidya è inoltre attivo nella promozione del Sanskrito e della Filosofia Vedica (Santana Dharma) attraverso Workshop internazionali organizzati e disponibili on-line dedicati.

Don Franco Tassone

Direttore **CARITAS** e Responsabile del **Servizio per l'impegno sociale** della **Diocesi di Pavia**

Prof. Giulio Maria Chiodi

Professore Ordinario di **Filosofia del diritto e Filosofia Politica**, Università di Messina, Federico II di Napoli, Insubria a Varese et al. (<https://www.giuliomchiodi.it>)

Dr. Rahul Prajapat

Rahul Prajapat is a quantum researcher and an **IT entrepreneur** based out of Germany who bridges ancient wisdom with modern innovation. His company has served 110 plants and semiconductor fabs across Europe and the USA with a solution focusing on 'Zero Waste Manufacturing'. Having studied Vedic literature early on in his childhood from grade 2 through 12, and during higher education, he developed an early grounding in Vedic philosophy and ethics. Over the years, he has delivered lectures on Vedic views on modern economics at community events across Europe, highlighting themes of sustainability, balanced growth, and environmental responsibility. Today, alongside his deep-tech ventures in Europe, Rahul advocates for applying Vedic principles of economics and business as a guiding framework for modern sustainable development.

Presentazione

Da tempo immemorabile i rapporti tra Occidente e Oriente sono stati un elemento cardine nella riflessione filosofica dell'Occidente. Tutta la filosofia greca è permeata di riferimenti e riflessioni nelle quali un occhio attento riconosce facilmente spunti e continuità con la filosofia e la cultura d'Oriente. Un Oriente costituito principalmente tra tre poli: Egitto, India e Cina. Se l'Egitto, anche per la sua vicinanza, è dichiarata fonte di saggezza nei viaggiatori e pensatori greci, l'influenza di India e Cina è meno richiamata, in quanto generalmente mediata dalle popolazioni interposte. In questo quadro l'India, o Bharat, come in realtà andrebbe chiamata, occupa però un posto particolare. Lo studio scientifico diretto della cultura e filosofia indiana acquista reale momento in Europa solo dopo la conquista inglese, che rende disponibile all'erudizione occidentale testi e conoscenze fino ad allora rimaste sporadiche se non aneddotiche e comunque mediate. Ad una più attenta analisi invece emerge che in realtà questa divisione e frattura tra cultura occidentale e indiana era nell'antichità più apparente che reale. Basta guardare a Pitagora che da Samo si stabilì prima a Crotone e poi a Metaponto nell'odierna Italia per rendersi conto delle similitudini profonde tra cultura e filosofia vedica e greco-romana. Alessandro descrive l'India, della quale vede solo i confini occidentali, come terra di grandi saggi. Gli studi linguistici dell'ottocento poi svelano una ancor più significativa realtà: la unità di praticamente tutte le lingue europee come ramo occidentale dello stesso albero dal quale nascono in oriente le lingue indiane ed iraniche. Un unico condiviso idioma indoeuropeo originale diffuso e distribuito dall'Islanda al Gange e oltre da migrazioni di popoli che con se hanno portato in questi ampi territori le loro culture, mitologie, filosofie e visioni del mondo. Camminando sulle terre di Metaponto non è possibile non percepire la viva presenza della scuola pitagoreica con concetti profondi come la ciclicità del tempo e la migrazione delle anime, comuni con la saggezza vedica e studiati in Europa da persone come Benveniste, Mircea Eliade, e molti altri. Una continuità mitologia tra divinità olimpiche e vediche e tra i concetti fondanti della *Comunitas* umana, come la Virtus, l'Etica eroica e la concezione della specificazione funzionale operativa nella società umana in eruditi, guerrieri protettori, produttori di risorse e operatori, tanto bene descritta da Dumezil, che riemerge chiaramente con l'accesso dei nostri studiosi ai testi ed alla *traditio* orale dell'India.

Anche la storia lega nella sostanza Europa e India, seppur con significative differenze procedurali. In Europa l'arrivo del Cristianesimo è inizialmente contrastato, ma dopo la battaglia di Ponte Milvio diventa imponente e infine religione di Stato, tanto da sostituirsi ufficialmente, senza alcuna necessità di conquista militare o guerra, alla antica religiosità e filosofia greco-romana. Questa evoluzione tutto sommato pacifica ha permesso una influenza notevole e compenetrazione durante il periodo di passaggio. Se da una parte ha portato alla distruzione fisica totale dei luoghi di culto "pagani", ha permesso l'arricchimento della riflessione sia dottrinale che filosofica cristiana con elementi greco-romani significativi superando ogni confinamento medio-orientale iniziale con una apertura al mondo generale. L'India invece subisce una aggressione militare esterna, musulmana, che ne conquista ampie parti, ma che non riesce mai a diventare totalitaria. Il dominio britannico favorisce l'ingresso di dottrine europee moderne, ma per sua natura mantiene più una caratteristica più economico-politica che filosofica. Così la filosofia indiana sopravvive in continuità diretta, viva e vitale, fino ai nostri tempi, soprattutto dopo la liberazione dai domini stranieri e la recente significativa presa di coscienza forte rispetto alla sua storia e anima popolare. Questa convergenza tra riscatto indiano e migliore conoscenza europea delle comuni radici indoeuropee, apre la possibilità e opportunità di un dialogo fruttifero e intelligente.

Una Europa in drammatica crisi di identità, immersa in un processo di autofagia dei valori e dei propri punti di forza sia comunitari che filosofici, può trovare nuova linfa direttamente dalle proprie arcaiche radici guardando verso l'India. L'India a sua volta, liberata dal gioco religioso musulmano e politico britannico, può guardare all'Europa non più come dominatore feroce e predatorio, ma come possibile partner di uno sviluppo convergente e fertile. Nell'attuale rimaneggiamento dei

poteri geopolitici ed economici questo suggerisce una fratellanza di fatto e di intenti, basata non solo sul mero utile materiale, ma radicata e nutrita da antiche radici comuni che, credute perse, oggi riemergono potentemente.

La Confraternita di Sant'Ambrogio si propone da sempre come *Luogo di Incontro*, come *Casa del Dialogo*, in cui tutti possono liberamente esprimere le proprie idee con l'unico obbligo di non interferenza con quelle degli altri. In un mondo dove la censura, sia essa morale, politica, strumentale o interessata, è in rapida ascesa, dove la libertà di parola viene aggredita giornalmente in modo diretto con sanzioni e norme o strumentalmente con proclami e minacce, ci promettiamo, nel nostro piccolo, di tenere alto quel sacrosanto il precetto della rivoluzione francese ed americana che pone il Diritto di ogni Uomo di esprimere liberamente le proprie opinioni, in cima a quel contratto sociale che genera e legittima la sovranità dello Stato.

In questa ottica abbiamo voluto creare con questo convegno un confronto equilibrato tra due relatori occidentali e due orientali, due filosofi e due persone del mondo operativo, con la presenza di diritto paritetico di un esponente della cultura cristiana, laica e vedica, affiancati da una persona del mondo imprenditoriale.

E' nostra speranza che questo piccolo contributo possa facilitare contatti tra le persone e riflessioni che perdurino nel tempo. A tal fine abbiamo raccolto in queste pagine, che saranno pubblicate contestualmente alla conferenza, le relazioni della giornata.

Ringraziamo il Dr. Ram Vaidya, esponente apicale del Hindu Svayamsevak Sangh e eminente insegnante di Vedanta, per la Sua Lectio Magistralis, e i relatori della tavola rotonda per il loro significativo apporto.

Pavia, il 18 Ottobre 2025

*Prof. Dr. Guido P. Broich
Presidente Confraternita di Sant'Ambrogio
Cavaliere Grande Ufficiale
Ordine al Merito Repubblica Italiana*

Introduction

From time immemorial, the relationship between East and West has constituted a pivotal element in Western philosophical reflection. Greek philosophy, in its entirety, is imbued with references and meditations wherein a discerning eye may readily discern traces and continuities with Eastern thought and culture. The East, in this context, is primarily delineated by three cultural poles: Egypt, India, and China. Egypt, owing to its geographical proximity, is frequently acknowledged by Greek travellers and thinkers as a source of wisdom. In contrast, the influence of India and China is less overtly cited, typically mediated through intermediary populations. Within this framework, India—or Bharat, as it ought properly to be named—occupies a distinctive position. The direct scholarly engagement with Indian philosophy and culture in Europe gains genuine momentum only following British colonial expansion, which rendered previously sporadic or anecdotal knowledge accessible to Western erudition. Upon closer examination, however, it becomes evident that the perceived rupture between Western and Indian cultures was, in antiquity, more apparent than real. Consider Pythagoras, who journeyed from Samos to settle first in Croton and subsequently in Metapontum, in present-day Italy; his philosophical outlook reveals profound affinities with Vedic thought and Greco-Roman traditions.

Alexander the Great, who glimpsed only the western fringes of India, described it as a land of great sages. Nineteenth-century linguistic studies further unveiled a striking truth: the essential unity of nearly all European languages as the western branch of the same linguistic tree from which Indian and Iranian languages also emerge. This original Indo-European idiom, disseminated from Iceland to the Ganges and beyond, was carried by migratory peoples who brought with them their cultures, mythologies, philosophies, and worldviews.

Walking the lands of Metapontum, one cannot but sense the enduring presence of the Pythagorean school, with its profound concepts such as the cyclicity of time and the transmigration of souls—ideas shared with Vedic wisdom and studied in Europe by scholars such as Benveniste, Mircea Eliade, and many others. A mythological continuity between Olympian and Vedic deities, and between foundational concepts of human community—such as Virtus, heroic ethics, and the functional specification of societal roles into scholars, warrior-protectors, resource producers, and operators—is eloquently described by Dumezil and re-emerges clearly through contemporary scholarly access to Indian texts and oral traditions.

History too binds Europe and India in substance, albeit with notable procedural differences. In Europe, the advent of Christianity was initially met with resistance, but following the Battle of the Milvian Bridge, it gained ascendancy and ultimately became the state religion—supplanting Greco-Roman religiosity and philosophy without the need for military conquest. This relatively peaceful transition allowed for significant influence and interpenetration during the period of transformation. While it led to the physical destruction of "pagan" places of worship, it also enriched Christian doctrinal and philosophical reflection with Greco-Roman elements, transcending its initial Middle Eastern confines and opening itself to the broader world.

India, by contrast, endured external military aggression from Muslim forces, which conquered vast regions but never achieved total domination. British rule facilitated the introduction of modern European doctrines, yet remained primarily economic and political in nature, rather than philosophical. Thus, Indian philosophy has survived in a direct, vibrant, and vital continuity to the present day—especially following liberation from foreign dominion and a recent, significant resurgence of awareness regarding its historical and popular soul. This convergence between India's cultural reclamation and Europe's deepened understanding of shared Indo-European roots opens the door to a fruitful and intelligent dialogue.

Europe, presently in a dramatic crisis of identity—engaged in a process of self-consumption of its communal and philosophical values—may find renewed vitality by turning towards its archaic roots in India. India, in turn, liberated from both Muslim religious imposition and British political control, may now regard Europe not as a predatory dominator, but as a potential partner in convergent and fertile development. Amidst the current reshuffling of geopolitical and economic powers, this suggests a fraternity of fact and intent, grounded not merely in material gain, but nourished by ancient common roots once thought lost, now powerfully re-emerging.

The Confraternity of Sant’Ambrogio has always positioned itself as a Place of Encounter, a House of Dialogue, where all may freely express their ideas, bound only by the obligation not to interfere with those of others. In a world where censorship—be it moral, political, instrumental, or self-serving—is rapidly ascending, and where freedom of speech is daily assailed either directly through sanctions and regulations or indirectly through proclamations and threats, we pledge, in our modest capacity, to uphold that sacred precept of the French and American revolutions: the Right of every Human Being to freely express their opinions, placed at the apex of the social contract that generates and legitimises the sovereignty of the State.

In this spirit, we have convened this conference to foster a balanced exchange between two Western and two Eastern speakers—two philosophers and two individuals from the operational sphere—with equal representation from Christian, secular, and Vedic cultural traditions, accompanied by a figure from the entrepreneurial world.

It is our hope that this modest contribution may facilitate enduring connections and reflections among individuals. To this end, we have compiled in these pages—published concurrently with the conference—the proceedings of the day.

We extend our sincere gratitude to Dr Ram Vaidya, senior representative of the Hindu Svayamsevak Sangh and eminent teacher of Vedanta, for his *Lectio Magistralis*, and to the roundtable speakers for their meaningful contributions.

Pavia, 18 October 2025

Prof. Dr Guido P. Broich
President, Confraternity of Sant’Ambrogio
Knight Grand Officer
Order of Merit of the Italian Republic



Relazioni

(Il testo originale del relatore è la prima versione nella lingua della presentazione. Traduzione con l'uso di IA.

The original speaker's text is the first one in the language of the presentation. Translation by AI.)

The Role of Vedic Philosophy in Modern Times

Dr. Ram Vaidya

Abstract

Vedic times belong to the ancient era — possibly over 10,000 years ago. Modern times, on the other hand, refer to our present age, or at most, the last century. So, how can thoughts from such an ancient past be compatible with the modern world?

This question will be addressed through this speech.

The word Vedic comes from Veda. The Vedas are among the most ancient sources of knowledge, revealed or composed by many seers, saints, and scholars. The following are the key tenets of Vedic philosophy:

-Vedic philosophy suggests mutual harmony between humans and nature, reverence for creation and the Creator, and a deeper understanding of human nature.

-Every entity is complete in itself

-There is a constant, common principle woven through all creation — manifested or unmanifested.

-All ecosystems are interconnected. Human beings are not the center of the universe; rather, we share this planet with equal importance alongside other forms of existence.

-The manifested world is ever-changing; the universe we see is but an appearance of a deeper reality.

Vedic philosophy rests on these foundational principles. Today, the modern world faces unprecedented challenges such as global warming, terrorism, apathy toward social systems, over-urbanization, excessive individualism, and religious intolerance.

The root cause of many of these issues lies in how we perceive the universe. Our present political and social frameworks often fail to grasp the complete picture.

Although Vedic philosophy originated in India in ancient times, it does not belong only to India or the past. One must recognize the universality of Vedic wisdom.

Philosophy is meant to be practiced — both by individuals and by society at large. The principles of Vedic philosophy are fully compatible with modern lifestyles.

By understanding the core of Vedic philosophy, we can cultivate more sustainable practices, create harmonious surroundings, and move toward a balanced and peaceful world.

Il Ruolo della Filosofia Vedica nei Tempi Moderni

Dr. Ram Vaidya

Abstract

L'epoca vedica appartiene all'era antica — forse oltre 10.000 anni fa. I tempi moderni, invece, si riferiscono alla nostra epoca attuale, o al massimo all'ultimo secolo. Dunque, come possono pensieri provenienti da un passato così remoto essere compatibili con il mondo moderno?

Questa domanda sarà affrontata attraverso questo intervento.

La parola “vedico” deriva da “Veda”. I Veda sono tra le fonti di conoscenza più antiche, rivelate o composte da molti veggenti, santi e studiosi. I seguenti sono i principi fondamentali della filosofia vedica:

- La filosofia vedica propone un'armonia reciproca tra esseri umani e natura, una riverenza per la creazione e il Creatore, e una comprensione più profonda della natura umana.
- Ogni entità è completa in sé stessa.
- Esiste un principio costante e universale che attraversa tutta la creazione — manifestata o non manifestata.
- Tutti gli ecosistemi sono interconnessi. Gli esseri umani non sono il centro dell'universo; piuttosto, condividiamo questo pianeta con pari importanza insieme ad altre forme di esistenza.
- Il mondo manifesto è in continuo cambiamento; l'universo che vediamo è solo un'apparenza di una realtà più profonda.

La filosofia vedica si fonda su questi principi essenziali. Oggi, il mondo moderno affronta sfide senza precedenti come il riscaldamento globale, il terrorismo, l'indifferenza verso i sistemi sociali, l'urbanizzazione eccessiva, l'individualismo estremo e l'intolleranza religiosa.

La causa principale di molti di questi problemi risiede nel modo in cui percepiamo l'universo. I nostri attuali modelli politici e sociali spesso non riescono a cogliere il quadro completo.

Sebbene la filosofia vedica abbia avuto origine in India in tempi antichi, non appartiene solo all'India o al passato. È necessario riconoscere l'universalità della saggezza vedica.

La filosofia è destinata a essere praticata — sia dagli individui che dalla società nel suo insieme. I principi della filosofia vedica sono pienamente compatibili con gli stili di vita moderni.

Comprendendo il nucleo della filosofia vedica, possiamo coltivare pratiche più sostenibili, creare ambienti armoniosi e muoverci verso un mondo equilibrato e pacifico.

Il problema del rapporto fra Cristianesimo e pensiero greco

Don Franco Tassone

*“Tutto ciò che è, compresi gli esseri celesti,
ha un solo principio di Vita, un solo Sé: il Sacrificio”
Śatapatha Brāhmaṇa [SB] XIV, 3, 2, 1*

*“Questo Sacrificio è l’ombelico dell’Universo”
Rg Veda [RV] I, 164, 35*

Se dovessimo scegliere un’unica parola per esprimere, ovvero per “spremere”, la quintessenza della rivelazione dei Veda, le Sacre Scritture Hindū, scopriremmo con una certa iniziale sorpresa che essa è la medesima che sia la Bibbia sia i cristiani autentici del passato e del presente ci additano qual suprema sintesi di tutto il *kèrigma*, di tutto l’annuncio del Cristianesimo: questa parola è Sacrificio, यज्ञ, *yajña* in sanscrito, l’antica lingua in cui furono composti i Veda. La sua etimologia è, in entrambe le tradizioni, a dir poco sconvolgente: *sacrum facere*, il fare, il rendere sacro, cioè reale: l’atto di fare la Realtà. In sanscrito deriva da *yaj-*, avanzare, tendere, disporre, distendere, con connotazione ciclica. Venendo teso, muore, ma è proprio perché muore come conseguenza del suo essere teso, che esso deve avanzare, cioè rinascere e far rinascere – così lo spiega con un elegante doppio senso lessicale lo SB III, 9, 4, 23.

In altre parole, il Sacrificio sembra suggerire l’Atto puro (necessità), ma libero (possibilità) che produce ciò che intende, l’unico che effettivamente “crea” per continua auto-immolazione. Un’azione che fa parte dell’agire stesso. Prima di passare agli esempi tangibili di come questi concetti si ritrovino formulati nel Cristianesimo e nei Veda, dobbiamo introdurre quella che chiameremo l’ontologia del Sacrificio, ovvero i principi primi e le conseguenze ultime di esso a livello universale. Naturalmente, il nostro articolo non può e non vuole fornire un compendio enciclopedico del Sacrificio nei Veda, che sarebbe sterminato, né essere una ricerca accademica comparativa, sicuramente insufficiente nel metodo. In questa si vuole soltanto offrire un’introduzione all’approccio deduttivo al Sacrificio, che crediamo essere l’unico possibile per non soggiacere ai rischi di un’analisi scientifica e induttiva dei fenomeni filosofico-religiosi, analisi che possiede, tra i suoi numerosi limiti, quelli legati al proprio campo d’indagine, che è il generale, come affermò Aristotele (Analitici II), e non l’universale, pertinente invece alla cosiddetta “metafisica”, che è pure parte essenziale dell’*homo religious*. Fissati i principi di indagine, entreremo poi, nella seconda parte, nel merito della loro applicazione ai simboli e ai rituali delle due tradizioni. Da sempre l’uomo, volendo comprendere il mistero dell’Essere, ha cercato anche di applicarvi le categorie connaturate alla struttura del suo pensiero razionale. Come risultato di questa operazione, però, emersero sin da subito diverse antinomie, modi inconciliabili e opposti di spiegare la stessa cosa. Ad esempio, dall’applicazione delle categorie di modalità nacquero le antinomie delle origini, sintetizzate dalla domanda: il Mondo viene dall’essere o viene in essere? Per Parmenide, Platone, le Upanishad e vari pensatori cristiani, il Mondo viene dall’essere. In principio era la Pienezza e da questa Pienezza è provenuta ogni cosa, cioè è divenuta, e ad Essa ritornerà.

*In principio era il Verbo,
il Verbo era presso Dio
e il Verbo era Dio.
Egli era in principio presso Dio:
tutto è stato fatto per mezzo di lui,
e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste.
Dalla sua pienezza
noi tutti abbiamo ricevuto*

grazia su grazia.

Giovanni 1:1-3 e 16

*L'Essere né fu una volta, né sarà,
poiché è nel presente tutto insieme,
Uno indivisibile.*

Parmenide, *Sulla Natura*, fr. 8

*In principio è l'Essere,
che è l'Uno senza divisioni o un secondo.*

L'Essere non può nascere dal non-essere.

Chāndogya Upaniṣad VI, 2, 1-2 (sintesi)

La seconda tendenza di pensiero, che accomuna Eraclito, Aristotele, il buddismo e la fisica moderna, ritiene invece che l'Essere è tale in quanto essente, poiché venuto in essere da un Atto primo non causato. Secondo questi pensatori, il nulla non è trattabile come un essere negativo, ma come quella potenza dalla quale è scaturito l'atto. Ora la ragione semplice non può sciogliere l'antinomia, come anche dimostrato da I. Kant; solo l'Intelletto puro, il Nous, può superare la contrapposizione, riunendo all'Uno le due tendenze di pensiero in modo non-duale (*reductio ad unum*). Questo superamento avviene proprio tramite la rivelazione del concetto di Sacrificio, che accomuna le Scritture vediche a quelle cristiane. Se in principio non si può dire che fosse l'Essere o il Non-essere (RV X, 129, 1), giacché né il "dire", né "l'essere" avevano senso, tuttavia il modo meno inappropriato per esprimere l'intuizione sulle origini è proprio parlare in termini di Sacrificio. Ecco perché nei Veda all'inizio della creazione si narra simbolicamente del sacrificio del Signore delle Creature (Prajāpati), dal cui corpo smembrato sorge l'intero universo, la cui vita-missione è ricomporre proprio il corpo del Creatore. Ecco il Sacrificio, che riunisce le opposte tendenze di cui abbiamo parlato; non a caso le Scritture ispirate non si schierano da una parte o da un'altra, ma trascendono le definizioni scolastiche. Il Sacrificio è atto che proviene dall'Essere per fare venire in essere ciò che è e per farlo tornare all'Essere. Riunisce perciò libertà e necessità, permanenza e divenire. Dimostriamo questa affermazione impiegando i quattro momenti vedici del Sacrificio.

1) *Kriyā*, l'Atto puro e necessario.

Proposizione 1: Essendo un atto puro, esso è pienamente transitivo, determinando una catena successiva di elementi legati tra loro proprio unicamente dall'Atto. Esso è dunque comunicazione. Ritorniamo sul concetto di comunione nella seconda parte.

2) *Karman*, l'Azione: il risultato dell'Atto, ciò che segue all'Atto secondo spazio e tempo.

Proposizione 2: Poiché l'Atto puro è necessità, il suo risultato, cioè l'Azione, è anch'esso necessario. Ciò discende dalla transitività dell'Atto (proposizione 1). Chiamando tale azione necessaria "rettitudine" (ṛta, ordine cosmico, Legge divina, Verità dinamica), ne risulta che il Sacrificio è l'Atto che alimenta la rettitudine per mezzo della rettitudine, ossia che la Legge divina produce tutto ciò che è giusto e retto, sempre in armonia con tale Legge universale. Il ṛta è alimentato dal ṛta, affermano i Veda, ad esempio RV V, 62, 1. Ecco il principio di non-contraddizione: dal male non può venire il bene, dal non-essere non può venire l'Essere (cfr. Romani 3:8).

3) *Karṭṛ*, l'Attore: è l'Atto che agisce, decidendo di agire.

Proposizione 3: poiché il Sacrificio è lasciato alla libera scelta dell'Attore, tale Atto è anche possibile e non strettamente necessario (la grazia). Ecco il principio di identità: una cosa è nella misura in cui partecipa liberamente dell'essenza di tutte le altre.

4) *Kārya*, l'Attuato, cioè quel che l'Attore fa, compiendo l'Azione (l'Atto).

Unendo le tre proposizioni, ne consegue che l'Universo, fondato sul Sacrificio, è sia contingente che necessario, derivato sia dalla natura divina, sia dalla sua assoluta libertà creatrice,

con buona pace di Spinoza e di Leibniz! Solo guardando al Sacrificio possiamo vedere che la Legge della Vita è una Legge di libertà, cioè di libera corrispondenza alla necessità. Tutto esiste come sacrificio continuo che non svuota mai il Pieno. Unendo pure le conseguenze della definizione di *Kārya* con le proposizioni uno e due, ne discende che il Sacrificio è relazionale, quindi compiuto nel Mondo, ma anche per il Mondo, secondo un atto di spontanea e libera conformità alla necessità (*ṛta*): l'Attore potrebbe agire diversamente, ma non lo fa affinché l'Attuato sia sempre l'Azione giusta, retta, quindi necessaria. Il Sacrificio non annulla la Legge, ma la ripristina nella sua perfetta validità, creando nuovi stati di libertà. In sintesi, per dirla con la conclusione della grande preghiera eucaristica, tutto è "per Cristo, con Cristo e in Cristo".

Ecco le premesse metafisiche del Sacrificio. Il suo sviluppo ha seguito la maturazione della sua comprensione lungo la storia dell'umanità in tre tempi o livelli, applicabili sia ai Veda che alla Bibbia secondo la comprensione cristiana. In un primo tempo, il Sacrificio viene intuito a livello divino e cosmico: è essenzialmente l'atto, l'iniziativa di Dio che mostra per primo come riparare all'infrazione umana della Legge di necessità (*ṛta*). Poiché, come abbiamo visto, il Sacrificio deve preservare la necessità di tale Legge senza alterare la libera scelta, cioè la possibilità, allora non può che essere Dio stesso in prima persona a offrire se stesso per il ripristino della trama dell'universo, come afferma il già citato mito di Prajāpati e la dottrina dell'Universo come Uomo universale, il Puruṣa (RV X, 90): dal sacrificio divino pienamente compiuto, interamente offerto (*sarvāhut*, olocausto), sorgono tutte le parti dell'Universo, simili a membra di un unico Corpo. In parallelo, possiamo notare lo stesso principio nel cristianesimo: dal Sacrificio pienamente compiuto di Cristo sorge la Chiesa, che costituisce il Corpo mistico di Cristo, acquistato dal suo sangue e ora pienamente integrato nella Vita divina (cfr. Romani 12:4-5; Galati 26-28; 1 Corinzi 12:4-27; Efesini 2:11-18). Il Mondo che vediamo altro non è che il Sacrificio perfettamente consumato e compiuto della Vita (cfr. Atharva Veda XI, 7), il cui scopo è far partecipare della Vita immortale tutti in abbondanza (cfr. Atharva Veda VII, 5; Giovanni 10:10). Il bruciare di questa fiamma (Agni) è ciò che a noi appare il divenire universale, la filatura del telaio cosmico che collega Cielo e Terra (cfr. RV X, 130, 1: "Somiglia il Sacrificio a un telaio coi fili tesi da questo e da quell'altro lato") e che permette ai saggi che confidano nell'agire divino di raggiungere l'immortalità, "l'altro lato": cfr. RV V, 15, 1-2 e SB II, 4, 3, 3. Allo stesso modo, nella Bibbia, il Sacrificio è il primo atto divino dopo la caduta dell'uomo, che rompendo la propria innocenza, scopre di essere nudo. Dio deve allora immolare due sue creature, due animali innocenti, per donare alla prima coppia umana due pelli con cui coprirsi e non essere più esposti alle intemperie, salvandoli dal freddo. Il Signore illustra così il principio sostitutivo dell'Attore che rende perfetto e necessario l'Atto: la morte di un innocente ripristina il telaio rotto dai misfatti di un altro, rigenerando ogni cosa. Si vedano SB II, 2, 2, 1, in cui si afferma che la Vittima accetta di immolarsi, e Giovanni 10:17-18, in cui Gesù afferma la sua libera scelta nell'essere immolato per i peccati del Mondo. Ecco perché il sacrificio di Caino in Genesi 4 non viene apprezzato: non comporta la morte di alcun essere vivente innocente, non comporta cioè il dono della vita secondo necessità, ma solo il prodotto fallace di un uomo secondo possibilità, il cui risultato sarà quindi anch'esso fallace. Il sacrificio di Abele è invece giusto, perché guarda e partecipa all'Offerta divina della Vita, al futuro Agnello di Dio (Giovanni 1:29), pertanto è gradito. Non a caso, è ancor oggi ricordato nella preghiera eucaristica I della Messa. Questo piano fu già rivelato nella promessa: «Ed io porrò inimicizia tra te e la donna e fra il tuo seme e il seme di lei; esso ti schiatterà il capo e tu le ferirai il calcagno» (Genesi 3:15). Poiché la Legge divina è santa come Dio stesso, solo Uno uguale a Dio avrebbe potuto espiarne la trasgressione. Pertanto, l'espressione "il seme della donna" non poteva che riferirsi al Signore Gesù Cristo, che è uguale a Dio (Filippesi 2:6-7), ma anche vero uomo, nato cioè da Maria Vergine, la donna. Se Dio avesse mandato una semplice creatura, questo sacrificio non sarebbe stato accettato, perché imperfetto, non-pieno (solo Dio è Pienezza) e intercambiabile. Ecco la dimensione cosmica e divina del Sacrificio, ma anche prettamente inserita nell'uomo, tanto che, dal lato indiano, il libro XIV dello SB afferma che il Sacrificio è l'essenza dei viventi e che è a misura d'uomo, perfetto. Da qui si passa all'approccio rituale, seconda fase del

Sacrificio. Le civiltà antiche erigono il modello raccontato e trasmesso dell'Atto divino "iniziale" come archetipo del Sacrificio, la cui ripetizione umana è sicura garanzia di partecipazione a quell'unico Atto sacrificale senza tempo, rigenerando così il tempo per l'uomo (immortalità). SB XI, 1, 1, 1 affermerà infatti che il Signore delle Creature è il Sacrificio ed è il Tempo (l'Anno). Il Jaiminīya Brāhmaṇa II, 70 afferma: "uno è invero il Sacrificio". Tutti gli atti rituali partecipano di un solo Sacrificio, perché uno solo è l'Atto, come uno solo è l'Essere. Alla nostra prospettiva temporale, ordinata secondo il prima e il poi, ciò che appare come ripetizione altro non è che il medesimo Atto manifestato in diversi stati d'essere. Tutte le nostre azioni veramente sacre partecipano di quell'unico Sacrificio, oltre il tempo e all'inizio di esso. L'uomo diventa così un collaboratore con Dio alla ri-creazione del mondo (cfr. SB I, 3, 2, 1 e SB III, 6, 2, 26). Analoga cosa la ritroviamo nel cristianesimo, per il quale tutti gli antichi sacrifici ebraici erano "figura e ombra delle cose celesti" (Ebrei 8:5), del Sacrificio di Cristo, il solo e vero Agnello pasquale offerto in virtù del quale quei sacrifici potevano essere graditi a Dio (Ebrei 9). Non solo, ma nella dimensione del Nuovo patto, con l'inizio dell'era cristiana, nell'Eucaristia continuiamo a partecipare di quell'unico Sacrificio, attualizzando la realtà escatologica della resurrezione e della ricapitolazione finale. Questa attualizzazione diviene realtà viva allorché l'individuo offre tutto se stesso, tutta la propria mente nell'altare del Sacrificio, ricevendo in cambio tutta la Pienezza divina, la *salus*, la salvezza. Ecco l'*admirabile commercium*, lo scambio ammirevole tra la nostra debolezza e la potenza di Cristo, che compie l'Atto con noi come attuati. In questo modo siamo all'anello di congiunzione tra la seconda e la terza fase: dal rito si passa alla realtà dell'offerta interiore, del sacrificio della mente. Ecco il terzo momento della *perichoresis* divina. Questi tre momenti sono sintetizzati dalla grande mistica di San Paolo in Romani 12:1-5, fondamento del sacrificio interiore cristiano: *Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto. Per la grazia che mi è stata data, io dico a ciascuno di voi: non valutatevi più di quanto conviene, ma valutatevi in modo saggio e giusto, ciascuno secondo la misura di fede che Dio gli ha dato. Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e, ciascuno per la sua parte, siamo membra gli uni degli altri.*

Si noti come il Sacrificio interiore sia sempre accompagnato dal concetto più generale di rinuncia, esattamente come in famosi passaggi della Bhagavad Gita (III, 10-26; IV, 24) o di certe Upanishad (Maitrī Upaniṣad VI, 34), e di come esso scaturisca sempre dall'applicazione a livello personale della ricostruzione cosmica del Corpo dell'Uomo universale, che deve essere riflesso nell'individuo pienamente: questo è il compimento del Sacrificio.

La forza del Sacrificio esplicitasi nella storia di entrambe le tradizioni non le ha però rese esenti dagli attacchi distruttivi di chi non vive secondo questo sacrificio. Ciò ha provocato degenerazioni osservabili in entrambi gli emisferi:

- 1) dal sacrificio sostitutivo personale a un atto intellettuale e impersonale
- 2) dall'atto intellettuale alla tecnica, perdita dell'orizzonte celeste
- 3) degenerazione magica e secolare, vuota forma per ottenere i propri scopi

Come antidoto a questa reificazione del sacrificio dovuta alla perdita dell'orizzonte archetipale nel rituale, sorge sin da subito un simbolo molto importante, quello dell'Offerta di Cibo, scambio supremo e centrale del Sacrificio, sia eucaristico che yajñico. Ma questa è una nuova e sempre antica storia, che ci riserviamo di arricchire nel dibattito.

The problem of the relationship between Christianity and Greek thought

Don Franco Tassone

“All what exists, including the celestial beings, has one only life principle, one Self: the Sacrifice”

Śatapatha Brāhmaṇa [SB] XIV, 3, 2, 1

“This Sacrifice is the center of the Universe”

Ṛg Veda [RV] I, 164, 35

If we had to choose a single word to express, or rather to "squeeze out," the quintessence of the revelation of the Vedas, the Hindu Holy Scriptures, we would discover with some initial surprise that it is the same word that both the Bible and authentic Christians of the past and present point to as the supreme synthesis of the entire *kèrigma*, of the entire message of Christianity: this word is Sacrifice, यज्ञ, *yajña* in Sanskrit, the ancient language in which the Vedas were composed. Its etymology is, in both traditions, nothing short of shocking: *sacrum facere*, to do, to make sacred, that is, real: the act of making Reality. In Sanskrit, it derives from *yaj-*, to advance, to tend, to dispose, to extend, with a cyclical connotation. Coming tense, it dies, but it is precisely because it dies as a consequence of its being tense, that it must advance, that is, be reborn and bring about rebirth – this is explained with an elegant double meaning in SB III, 9, 4, 23.

In other words, Sacrifice seems to suggest the pure (necessity) but free (possibility) Act that produces what it intends, the only one that actually "creates" through continuous self-immolation. An action that is part of the act itself. Before moving on to tangible examples of how these concepts are formulated in Christianity and the Vedas, we must introduce what we will call the ontology of Sacrifice, that is, its first principles and ultimate consequences at the universal level. Of course, our article cannot and does not aim to provide an encyclopedic compendium of Sacrifice in the Vedas, which would be endless, nor to be a comparative academic study, which would certainly be insufficient in its method. This article merely aims to offer an introduction to the deductive approach to Sacrifice, which we believe to be the only possible approach that does not run the risk of a scientific and inductive analysis of philosophical-religious phenomena, an analysis which, among its many limitations, has those related to its field of investigation, which is the general, as Aristotle stated (Analytics II), and not the universal, which is instead relevant to so-called 'metaphysics', which is also an essential part of the *homo religiosus*. Having established the principles of investigation, we will then, in the second part, examine their application to the symbols and rituals of the two traditions. Since time immemorial, man, in his desire to understand the mystery of Being, has also sought to apply the categories inherent in the structure of his rational thought. As a result of this operation, however, several antinomies emerged immediately, irreconcilable and opposing ways of explaining the same thing. For example, the application of the categories of modality gave rise to the antinomies of origins, summarized by the question: does the world come from being or does it come into being? For Parmenides, Plato, the Upanishads, and various Christian thinkers, the world comes from being. In the beginning was Fullness, and from this Fullness everything came into being, that is, it became, and to it it will return.

In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was in the beginning with God. All things were made through him, and nothing that was made was made without him.

Of his fullness we have all received, even grace upon grace.

Giovanni 1:1-3 and 16

Being neither was once, nor will be, for it is all together in the present, One, indivisible.

Parmenide, Sulla Natura, fr. 8

In the beginning is Being, which is the One without divisions or a second. Being cannot arise from non-being.

Chāndogya Upaniṣad VI, 2, 1-2 (sintesi)

The second school of thought, shared by Heraclitus, Aristotle, Buddhism, and modern physics, believes instead that Being is such because it exists, having come into being from an uncaused First Act. According to these thinkers, nothingness cannot be treated as a negative being, but as the power from which the act sprang. Now, simple reason cannot resolve the antinomy, as I. Kant also demonstrated; only pure Intellect, the *Nous*, can overcome the opposition, reuniting the two schools of thought in a non-dualistic way (*reductio ad unum*). This overcoming occurs precisely through the revelation of the concept of Sacrifice, which unites the Vedic and Christian Scriptures. If in the beginning it cannot be said that it was Being or Non-being (RV X, 129, 1), since neither "saying" nor "being" made sense, nevertheless the least inappropriate way to express the intuition about the origins is precisely to speak in terms of Sacrifice. This is why the Vedas symbolically narrate the sacrifice of the Lord of Creatures (Prajāpati) at the beginning of creation, from whose dismembered body the entire universe arises, whose life-mission is to recompose the very body of the Creator. This is Sacrifice, which brings together the opposing tendencies we have mentioned; it is no coincidence that the inspired Scriptures do not take sides, but transcend scholastic definitions. Sacrifice is an act that comes from Being to bring into being what is and to return it to Being. It therefore reunites freedom and necessity, permanence and becoming. Let us demonstrate this statement by using the four Vedic moments of Sacrifice.

1) *Kriyā*, the pure and necessary Act.

Proposition 1: Being a pure act, it is fully transitive, determining a successive chain of elements linked together solely by the Act. It is therefore communication. We will return to the concept of communion in the second part.

2) *Karman*, Action: the result of the Act, that which follows the Act in space and time.

Proposition 2: Since the pure Act is necessity, its result, that is, Action, is also necessary. This follows from the transitivity of the Act (Proposition 1). Calling this necessary action "righteousness" (*ṛta*, cosmic order, divine Law, dynamic Truth), it follows that Sacrifice is the Act that nourishes righteousness by means of righteousness, that is, that divine Law produces all that is just and righteous, always in harmony with that universal Law. *ṛta* is nourished by *ṛta*, say the Vedas, for example RV V,62,1 . Here is the principle of non-contradiction: good cannot come from evil, Being cannot come from non-being (cf. Romans 3:8).

3) *Karṭṛ*, the Actor: it is the Act that acts, deciding to act.

Proposition 3: since Sacrifice is left to the free choice of the Actor, this Act is also possible and not strictly necessary (grace). Here is the principle of identity: a thing is insofar as it freely participates in the essence of all others.

4) *Kārya*, the Acted Upon, that is, what the Actor does, performing the Action (the Act).

Combining the three propositions, it follows that the Universe, founded on Sacrifice, is both contingent and necessary, derived both from divine nature and from its absolute creative freedom, with all due respect to Spinoza and Leibniz! Only by looking at Sacrifice can we see that the Law of Life is a Law of freedom, that is, of free correspondence to necessity. Everything exists as a continuous sacrifice that never empties the Fullness. By also combining the consequences of the definition of *Kārya* with propositions one and two, it follows that Sacrifice is relational, therefore accomplished in the World, but also for the World, according to an act of spontaneous and free conformity to necessity (*ṛta*): the Actor could act differently, but does not do so in order that the Acted Upon may always be the right, just, and therefore necessary Action. Sacrifice does not annul the Law, but restores it to its perfect validity, creating new states of

freedom. In summary, to quote the conclusion of the great Eucharistic prayer, everything is "through Christ, with Christ, and in Christ."

These are the metaphysical premises of Sacrifice. Its development has followed the maturation of its understanding throughout human history in three stages or levels, applicable both to the Vedas and to the Bible according to Christian understanding. In the first stage, Sacrifice is intuited at the divine and cosmic level: it is essentially the act, the initiative of God, who first shows how to repair the human infringement of the Law of necessity (*ṛta*). Since, as we have seen, Sacrifice must preserve the necessity of this Law without altering free choice, i.e., possibility, then it can only be God himself who offers himself for the restoration of the fabric of the universe, as stated in the aforementioned myth of Prajāpati and the doctrine of the Universe as Universal Man, the *Puruṣa* (RV X , 90): from the divine sacrifice fully accomplished, entirely offered (*sarvāhut*, holocaust), all parts of the Universe arise, similar to the limbs of a single Body. In parallel, we can see the same principle in Christianity: from the fully accomplished Sacrifice of Christ arises the Church, which constitutes the mystical Body of Christ, purchased by his blood and now fully integrated into divine Life (cf. Romans 12:4-5; Galatians 26-28; 1 Corinthians 12:4-27; Ephesians 2:11-18). The World we see is nothing other than the perfectly consumed and accomplished Sacrifice of Life (cf. Atharva Veda XI, 7), whose purpose is to make everyone participate in immortal Life in abundance (cf. Atharva Veda VII, 5; John 10:10). The burning of this flame (*Agni*) is what appears to us as universal becoming, the spinning of the cosmic loom that connects Heaven and Earth (cf. RV X,130,1 : "Sacrifice resembles a loom with threads stretched from this side and that") and which allows the wise who trust in divine action to attain immortality, "the other side": cf. RV V,15,1-2 and SB II,4,3,3. Similarly, in the Bible, Sacrifice is the first divine act after the fall of man, who, breaking his innocence, discovers that he is naked. God must then sacrifice two of his creatures, two innocent animals, to give the first human couple two skins with which to cover themselves and no longer be exposed to the elements, saving them from the cold. The Lord thus illustrates the principle of substitution of the Actor that makes the Act perfect and necessary: the death of an innocent restores the framework broken by the misdeeds of another, regenerating everything. See SB II,2,2,1 , which states that the Victim agrees to sacrifice himself, and John 10:17-18, in which Jesus affirms his free choice to be sacrificed for the sins of the world. This is why Cain's sacrifice in Genesis 4 is not appreciated: it does not involve the death of any innocent living being, that is, it does not involve the gift of life according to necessity, but only the fallacious product of a man according to possibility, the result of which will therefore also be fallacious. Abel's sacrifice, on the other hand, is right because it looks to and participates in the divine Offering of Life, the future Lamb of God (John 1:29), and is therefore pleasing. It is no coincidence that it is still remembered today in Eucharistic Prayer I of the Mass. This plan was already revealed in the promise: "And I will put enmity between you and the woman, and between your offspring and hers; he will crush your head, and you will strike his heel" (Genesis 3:15). Since divine law is as holy as God Himself, only One equal to God could atone for its transgression. Therefore, the expression "the seed of the woman" could only refer to the Lord Jesus Christ, who is equal to God (Philippians 2:6-7), but also truly human, born of the Virgin Mary, the woman. If God had sent a mere creature, this sacrifice would not have been accepted, because it would have been imperfect, incomplete (only God is Fullness), and interchangeable. This is the cosmic and divine dimension of the Sacrifice, but also one that is purely inserted in man, so much so that, from the Indian perspective, Book XIV of the SB states that Sacrifice is the essence of living beings and that it is human-centered and perfect. From here we move on to the ritual approach, the second phase of Sacrifice. Ancient civilizations erect the model recounted and transmitted of the 'initial' divine Act as the archetype of Sacrifice, whose human repetition is a sure guarantee of participation in that single timeless sacrificial Act, thus regenerating time for man (immortality). SB XI,1,1,1 will in fact state that the Lord of Creatures is Sacrifice and is Time (the Year). The Jaiminīya Brāhmaṇa II,70 states: "one is indeed Sacrifice." All ritual acts participate in a single Sacrifice, because there is only one Act, just as there is only one Being. From our temporal perspective, ordered according to before and after, what appears as repetition is nothing more than the same Act manifested in different states of being. All

our truly sacred actions participate in that one Sacrifice, beyond time and at the beginning of it. Man thus becomes a collaborator with God in the re-creation of the world (cf. SB I, 3, 2, 1 and SB III, 6, 2, 26). We find something similar in Christianity, for which all the ancient Jewish sacrifices were "a shadow of the heavenly things" (Hebrews 8:5), of the Sacrifice of Christ, the one true Paschal Lamb offered by virtue of which those sacrifices could be pleasing to God (Hebrews 9). Not only that, but in the dimension of the New Covenant, with the beginning of the Christian era, in the Eucharist we continue to participate in that one Sacrifice, actualizing the eschatological reality of the resurrection and the final recapitulation. This actualization becomes a living reality when the individual offers his whole self, his whole mind, on the altar of Sacrifice, receiving in exchange all the divine Fullness, the *salus*, salvation. Here is the *admirabile commercium*, the admirable exchange between our weakness and the power of Christ, who performs the Act with us as actualized. In this way, we are the link between the second and third phases: from the rite we move on to the reality of the interior offering, of the sacrifice of the mind. This is the third moment of the divine *perichoresis*. These three moments are summarized by the great mystic St. Paul in Romans 12:1-5, the foundation of Christian inner sacrifice: *"I urge you therefore, brothers, by the mercies of God, to present your bodies as living sacrifices, holy and acceptable to God, your reasonable religious service. Do not be conformed to this age, but be transformed by the renewing of your mind, so that you may determine what is the good, acceptable, and perfect will of God. For by the grace given to me I tell everyone among you not to think more highly of himself than he ought to think, but to think sensibly, in accordance with the measure of faith that God has distributed to each one of you. For just as in one body we have many members, and all the members do not have the same function, so we, who are many, are one body in Christ, and individually members of one another."*

Note how inner sacrifice is always accompanied by the more general concept of renunciation, exactly as in famous passages from the Bhagavad Gita (III,10-26; IV,24) or certain Upanishads (Maitrī Upaniṣad VI, 34), and how it always springs from the personal application of the cosmic reconstruction of the Body of the Universal Man, which must be fully reflected in the individual: this is the fulfillment of Sacrifice.

However, the power of Sacrifice expressed in the history of both traditions has not made them immune to the destructive attacks of those who do not live according to this sacrifice. This has led to observable degeneration in both hemispheres:

- 1) from personal substitutionary sacrifice to an intellectual and impersonal act
- 2) from intellectual act to technique, loss of the celestial horizon
- 3) magical and secular degeneration, empty form to achieve one's own ends

As an antidote to this reification of sacrifice due to the loss of the archetypal horizon in ritual, a very important symbol immediately arises, that of the Offering of Food, the supreme and central exchange of Sacrifice, both Eucharistic and yajñic. But this is a new and ever-ancient story, which we reserve the right to enrich in the debate.

Esiti greco-romani della cultura indeuropea

Prof. Giulio Maria Chiodi

Traccia tematica

Dai complessi ed oscuri apporti dell'immigrazione indoeuropea in Occidente, traggo uno spunto concernente la primitiva organizzazione di popolo di allevatori e pastori. Sono popoli nel contempo di allevatori e guerrieri, che tendono a possedere un capo che li guida, specie di padre di famiglia allargata o tribale. Questo modello si diffuse per successive ondate nei territori europei durante gli ultimi millenni a. C., suddividendosi, a grandissime linee, tra area nordica (ne abbiamo traccia nella mitologia antico-germanica, nel suo genere di naturalismo e nel sopravvento di figure divine come quelle degli Asi accanto alle precedenti come i Vani) ed area mediterranea.

Io mi soffermerò solo sulle componenti mediterranee greca e romana, la cui espansione ha formato e caratterizzato culturalmente l'intera compagine europea, facendo cenno alle loro realtà mature e lasciando sullo sfondo tali remote origini.

Tutti sappiamo che nella loro varietà di componenti, tra le quali non possiamo trascurare gli influssi afro-egizi e mesopotamici, la civiltà greca e romana si sono reciprocamente integrate. Per comprenderne gli effettivi apporti, però, occorre individuare le sostanziali differenze, che cercherò di tracciare in maniera ovviamente più che approssimativa, data la loro complessa conformazione, toccando solo l'essenziale. A tal scopo farò particolarmente cenno agli assetti più generali che impostarono l'organizzazione complessiva della vita associata. Hanno una grande rilevanza per la comprensione degli sviluppi civili, ma ho l'impressione che siano tenuti piuttosto in ombra rispetto all'attenzione giustamente riservata alla ricchezza del pensiero cosiddetto classico.

Di precedente consolidamento è la civiltà greca, che influì in maniera decisiva anche sullo sviluppo futuro delle regioni italiche, lungo le cui coste fondò importantissime colonie, che divennero anche protagoniste nella gloriosa storia dell'ellenismo.

Con la marcata impronta delle immigrazioni dall'oriente, soprattutto attraverso le regioni caucasiche, si configura dapprima un genere di civiltà, la cui documentazione più eloquente si può ravvisare nel cosiddetto periodo minoico-miceneo, caratterizzato da uno specifico senso fisiocratico, testimoniato anche da reperti iconici. (approssimativamente siamo tra il 2300 e il 1800 a. C.). Vi spicca la presenza di un re (meglio un *v'anax*, signore e padrone), contornato da sue guardie e da un mondo prevalentemente di pastori, che lentamente nel tempo si avvia ad ospitare le prime forme di commercio. Il perno della vita associata è costituito dal "palazzo" dove risiede il re e dove si concentrano le riserve principali di tutta la comunità. Si tratta fondamentalmente della trasformazione in forma stanziale di una realtà in precedenza di natura nomadica (con ascendenze remotamente indoeuropee, rivisitate da influssi egizi e mesopotamici). Residui dell'ascendenza nomadica si ravvisano nella permanenza di un *capo* in cui si accentra tutto il potere (con la protezione di divinità), in una *organizzazione armata* e la consuetudine di valorizzare la figura multiforme di un *aedo*, o cantore, o narratore, che fungeva sostanzialmente da memoria collettiva: rievocava e celebrava imprese, ricordava e invocava gli interventi divini, e per questo spesso era considerato anche dotato di virtù divinatorie. È personaggio da considerarsi anche come prefigurazione della straordinaria importanza che avrà la parola nel mondo greco e dell'arricchimento linguistico.

Nell'epopea di Omero le vicende degli eroi e degli dèi e in genere la rappresentazione del mondo epico greco evocano una realtà molto prossima a quanto detto e la stessa figura ideata e idealizzata di Omero ci ricorda quella di un aedo.

È a partire dal mondo del "palazzo" che ci possiamo fare una ragione della *polis*. Pensiamo a una semplice scena. L'aumento della popolazione, l'incremento del commercio e dei contatti tra diversi insediamenti relegano gradualmente il "palazzo" in un suo spazio riservato e protetto, dove si tramandano le memorie, con natura celebrativa e dove si onorano gli dèi e le grandi ricorrenze e si

custodiscono i tesori più cari della comunità. Diventerà l'*acropoli*, mentre il centro della vita e degli scambi sociali sarà affidato a un nuovo spazio, l'*agorà*. Si distingue, dunque, in qualche modo la sfera delle idealità e delle passioni che trascendono gli interessi materiali, onorate nell'*acropoli*, da quella della quotidianità che si consumano nell'*agorà*. Ricomporrà la scissione interiore, in tal modo provocata, un terzo spazio, ossia il *teatro*.

Ciò che caratterizza la *polis* è la sua sottomissione a un *nomos*, vera e propria costituzione, che contiene i principî costitutivi della comunità e che ne interpretano la cosiddetta *omónoia*, o *unum sentire*, comunanza di valori e di costume. A seconda delle situazioni contingenti, delle interpretazioni degli interessi dominanti, della concentrazione di potere il governo della città variava non soltanto di soggetti, ma anche di conformazione strutturale. La filosofia greca ne ha lasciata tanto descrizioni quanto spiegazioni dei mutamenti. Classiche sono rimaste la tipologia fondamentale di governo monocratico o elitario o popolare e rispettive degenerazioni. La città greca era intesa come la modalità appropriata agli esseri umani di vivere in conformità della propria natura. Le sue norme fondamentali (il *nomos*) delineavano i caratteri principali di un'esistenza sociale distinta da quella di natura ferina.

Nel campo latino le somiglianze originarie con le condizioni protogreche battono un diverso percorso. Mi limito ad evidenziare solo il profilo sostanziale. Dobbiamo immaginare che in seguito a lotte e ad accordi si giunge, in quell'area italica, alla convergenza di più gruppi o tribù che riconoscono volontariamente o per forza un centro comune. Questo centro, che col tempo diventerà il simbolico *pomerio* romano, è un luogo in cui il potere e gli interessi di parte non devono imporsi sugli altri. È un luogo, per così dire, negativo e simbolico, nel quale si prefigura altresì ciò che verrà denominato *negotium*, ossia negazione dell'*otium*, che indica a sua volta la sfera privata, e il *negotium* deve intendersi come l'apertura del privato a rapporti di utilità sociali. È significativo il ruolo antico dei *pontefices*, che sono come dice il termine dei mediatori (facitori di ponti), figure sicuramente soprattutto rituali (un'evoluzione degli aedi?), col compito di favorire una pacifica intesa tra uomini e di rendere propizi gli dèi. Queste figure, che presto formeranno un collegio, sono un'anticipazione della Roma che diventerà la patria del diritto (*ius*, da cui il nostro termine "giustizia"), ossia di un criterio autonomo di individuazione di principî, che non sono da confondere con la legge, che è invece un comando, e nemmeno da assimilare dettami normativi come quelli greci (*nomoi*, *retrai*). E idealmente il diritto crea un ponte tra interessi divergenti.

Quando sorgerà concretamente la città, sull'influenza o in seguito a una dominazione etrusca, l'insieme di costumanze socializzanti si trasformeranno e si perfezioneranno in un corpo istituzionale che sarà la *res publica* (che non è affatto né per struttura né per concezione etica una *polis*), fondata su un articolato sistema pattizio (vincoli di uno speciale *foedus*, accordo, e di *fides*, fedeltà), di diversi solidarismi, gruppi gentilizi, aggregati popolari, formazioni funzionali, dotati di propri statuti organizzativi, che si riconoscevano verticalmente in un'appartenenza comune, che verrà rappresentata formalmente dalla dizione *senatus populusque romanus* (senato e popolo romano), riassuntiva di struttura istituzionale stabile e di espressione di volontà popolare. La risultante costituisce una tipica forma di *governo misto*, che controllava una specie di federazione di differenti corpi sociali molto eterogenea, la cui natura politica sarà bene riassunta nelle *Storie* di Polibio.

Tale struttura mista ha favorito altresì l'ampliamento del potere romano fino all'istituzione imperiale, la quale, tuttavia, ha sempre mantenuto, ancorché in mutate condizioni e proporzioni, gli assetti tradizionali della *res publica*. Si deve sottolineare che i romani, estremamente meticolosi e tradizionalisti nel definire giuridicamente le cariche pubbliche, non hanno mai definito quella dell'imperatore, denominandolo con un nome proprio, Cesare o Augusto, cioè di personaggi mitizzati nel sentire comune. Nella figura dell'imperatore si ravvisa palesemente una imitazione delle analoghe figure orientali, che sicuramente hanno contribuito a concepirla, ma attribuendogli una funzione spiccatamente *extra ordinem* (straordinaria o di eccezione). Anche se vi è richiamato il modello della figura ellenica, orientaleggiante ed emblematica di Alessandro Magno, dobbiamo cogliere ancora una differenza molto rilevante dalla concezione ellenica: Alessandro era a pieno

titolo un re (*basileus*) con legittimazione dinastica e interprete della classica *omónoia* greca civilizzatrice dei popoli (c'è un cosmo, in cui si riassume l'universo, una cosmopoli, in cui si organizza l'umanità sotto un unico potere, un microcosmo, che è l'uomo). Di contro l'imperatore romano era prima di tutto un garante della forza militare e del mantenimento degli equilibri complessivi delle diverse componenti dell'impero; detto altrimenti, l'imperatore romano doveva in sostanza essere il sommo custode dell'automitizzazione di Roma, città che si è fondata e conservata di fatto interpretandosi continuamente come mito di se stessa.

Per il greco il sapere, in particolare la filosofia presa nel suo complesso, poteva assumere funzione strategica nell'indirizzare il governo delle città, mentre nella tradizione romana rimanevano più separati gli attributi della formazione personale dalla gestione della cosa pubblica, poiché alla struttura istituzionale erano riconosciute proprie e consacrate regole. Più specificamente si deve dare rilievo a una differenza fondamentale: il greco non era incline a praticare una specifica soluzione di continuità tra valori etici, idealità e pratica politica, perché sostanzialmente, come argomentato da Aristotele, l'uomo si realizza solo in un contesto politicamente socializzato; il romano, invece, percepiva molto di più, all'interno della socializzazione, la distinzione tra valori privati, anche intellettivi, e valori pubblici. Emblematica in proposito l'elaborazione del criterio completamente autonomo di valutare fatti e comportamenti che si qualificherà come *ius* (diritto), rimasta la più consistente eredità fino ad oggi della civiltà romana, ormai trasfusa con diverse declinazioni nel mondo intero.

Poste sinteticamente queste differenze tra Roma e la Grecia, è necessario però prendere atto del patrimonio culturale, qualificato in senso stretto, che vede una sostanziale fusione delle due culture, greca e romana. Essa deriva semplicemente dalla piena acquisizione da parte romana del sapere greco, al punto che si deve riconoscere che le radici strettamente culturali romane sono di impronta tipicamente greca. Al punto che Roma mitizzò le sue origini come se fossero greche, ne importò credenze religiose e filosofie, e ne riconobbe anche pubblicamente la superiorità intellettuale della Grecia anche quando fu incorporata nell'impero.

Dobbiamo trarre la conclusione, che qui enuncio in modo sbrigativo, che la grecità ci ha dato la filosofia, la romanità ci ha dato il diritto, ossia che la grecità ci ha insegnato a pensare, la romanità a governare. Non dobbiamo confondere i termini, come invece perlopiù avviene, perché in politica si ragiona troppo ideologicamente.

Il cenno alla filosofia greca, del cui immenso campo non parliamo, ci può certamente riportare a remote affinità con culture più lontane. Dico soltanto che essa prende le mosse da complesse visioni naturalistiche (documentate per esempio dai presocratici), dalle quale emerge e in qualche modo si emancipa il *Logos*, protagonista ed essenza del pensiero, che si cimenta con l'unità e con la molteplicità dell'essere e del cosmo (a partire soprattutto da Parmenide e da Eraclito). È quel *logos* che, all'apice della metafisica greca, a partire dall'accenno del *Teeteto* di Platone, per cui possiamo diventare dèi, si identificherà secoli dopo con l'*Uno* e con la cosmica "anima del mondo" dei neoplatonici, nella quale l'avvento del pensiero giudaico-cristiano riconoscerà l'unico Dio.

Greco-Roman legacies of Indo-European heritage

Prof. Giulio Maria Chiodi

Thematic outline

From the complex and obscure contributions of Indo-European immigration to the West, I draw a cue concerning the primitive organisation of peoples of herders and shepherds. They are both herdsmen and warrior peoples, who tend to have a leader who guides them, a kind of extended family or tribal father. This model spread in successive waves across the European territories during the last millennia B.C., subdividing itself, broadly speaking, between the Nordic area (we have traces of this in ancient Germanic mythology, in its kind of naturalism and in the rise of divine figures such as the Asians alongside earlier ones such as the Vani) and the Mediterranean area.

I will only dwell on the Greek and Roman Mediterranean components, whose expansion has shaped and culturally characterised the entire European compendium, mentioning their mature realities and leaving such remote origins in the background.

We all know that in their variety of components, among which we cannot overlook Afro-Egyptian and Mesopotamian influences, Greek and Roman civilisations complemented each other. In order to understand their actual contributions, however, it is necessary to identify the substantial differences, which I will attempt to trace in an obviously more than approximate manner, given their complex conformation, touching only on the essentials. To this end, I will particularly mention the more general arrangements that set the overall organisation of associated life. They have great relevance for understanding civilisational developments, but I have the impression that they are kept rather in the background compared to the attention rightly paid to the richness of so-called classical thought.

Of earlier consolidation is the Greek civilisation, which also had a decisive influence on the future development of the Italic regions, along whose shores it founded important colonies, which also became protagonists in the glorious history of Hellenism.

With the marked influence of immigrations from the East, especially via the Caucasian regions, a type of civilisation was first established, the most eloquent documentation of which can be found in the so-called Minoan-Mycenaean period, characterised by a specific physiocratic sense, which is also testified to by iconic finds. (roughly between 2300 and 1800 B.C.). There stands out the presence of a king (or rather a *v'anax*, lord and master), surrounded by his guards and a world predominantly of shepherds, which slowly over time began to accommodate the first forms of trade. The pivot of associated life is the 'palace' where the king resides and where the main reserves of the entire community are concentrated. This is basically the transformation into a sedentary form of a reality that was previously nomadic in nature (with remote Indo-European ancestry, revisited by Egyptian and Mesopotamian influences). Remains of the nomadic ancestry can be seen in the permanence of a *chief* in whom all power was centralised (with the protection of divinities), in an *armed organisation* and the custom of valorising the multiform figure of an *aedo*, or cantor, or storyteller, who basically acted as a collective memory: he recalled and celebrated exploits, remembered and invoked divine interventions, and for this reason was often considered to be endowed with divinatory virtues. He is also to be seen as a prefiguration of the extraordinary importance of speech in the Greek world and of linguistic enrichment.

In Homer's epics, the vicissitudes of the heroes and gods, and in general the representation of the Greek epic world, evoke a reality very close to what has been said, and Homer's own conceived and idealised figure reminds us of that of an *aedo*.

It is from the world of the 'palace' that we can make sense of the *polis*. Let us think of a simple scene. The increase in population, the growth of commerce and contacts between different settlements gradually relegate the 'palace' to its own reserved and protected space, where memories are handed down, with a celebratory nature, where the gods and great anniversaries are honoured and the community's most cherished treasures are guarded. It will become the *acropolis*, while the

centre of life and social interchange will be entrusted to a new space, the *agora*. Thus, the sphere of ideals and passions that transcend material interests, honoured in the *acropolis*, is somehow distinguished from the sphere of everyday life that is consumed in the *agora*. He recomposes the inner split, thus provoked, a third space, namely the *theatre*.

What characterises the *polis* is its submission to a *nomos*, a true constitution, which contains the constituent principles of the community and which interprets its so-called *omónoia*, or *unum sentire*, a commonality of values and customs. Depending on contingent situations, interpretations of dominant interests, and concentrations of power, the government of the city varied not only in its subjects, but also in its structural conformation. Greek philosophy has left as many descriptions as explanations of the changes. Classical remained the fundamental typology of monocratic or elitist or popular government and their respective degenerations. The Greek city was understood as the appropriate way for human beings to live in accordance with their nature. Its fundamental rules (the *nomos*) outlined the main features of a social existence distinct from that of a feral nature.

In the Latin field, the original similarities with proto-Greek conditions beat a different path. I will only highlight the substantive profile. We must imagine that as a result of struggles and agreements, a convergence of several groups or tribes came about in that Italic area, which voluntarily or by force recognised a common centre. This centre, which in time will become the symbolic Roman *pomerio*, is a place where power and partisan interests do not have to impose themselves on others. It is a place, so to speak, negative and symbolic, in which what will be called *negotium* is also prefigured, i.e. the negation of *otium*, which in turn indicates the private sphere, and *negotium* must be understood as the opening up of the private to relations of social utility. Significant is the ancient role of the *pontefices*, who are, as the term implies, mediators (bridge-builders), figures who are certainly above all ritual (an evolution of the *aedi*?), with the task of fostering a peaceful understanding between men and propitiating the gods. These figures, who would soon form a college, are an anticipation of the Rome that would become the home of law (*ius*, hence our term 'justice'), i.e. of an autonomous criterion for the identification of principles, which are not to be confused with the law, which is instead a command, nor even to be assimilated as normative dictates like the Greeks (*nomoi*, *retrai*). And ideally law creates a bridge between divergent interests.

When the city concretely arose, under the influence of or following Etruscan domination, the set of socialising customs would be transformed and perfected into an institutional body that would be the *res publica* (which is in no way a *polis* in terms of structure or ethical conception), founded on an articulated pactual system (bonds of a special *foedus*, agreement, and *fides*, allegiance), of different solidarisms, gentilitial groups, popular aggregates, functional formations, endowed with their own organisational statutes, which vertically recognised themselves in a common membership, which would be formally represented by the term *senatus populusque romanus* (Roman senate and people), summarising stable institutional structure and expression of popular will. The resultant constituted a typical form of *mixed government*, which controlled a kind of very heterogeneous federation of different social bodies, the political nature of which will be well summarised in Polybius' *Histories*.

This mixed structure also favoured the expansion of Roman power up to the imperial institution, which, however, always maintained, albeit under changed conditions and proportions, the traditional arrangements of the *res publica*. It must be emphasised that the Romans, who were extremely meticulous and traditionalist in their legal definition of public offices, never defined that of the emperor, naming him by his own name, Caesar or Augustus, i.e. of mythical figures in common feeling. In the figure of the emperor there is clearly an imitation of similar oriental figures, who certainly contributed to its conception, but attributing to it a distinctly *extra ordinem* (extraordinary or exceptional) function. Even though the model of the Hellenic, orientalising and emblematic figure of Alexander the Great is recalled, we must still grasp a very relevant difference from the Hellenic conception: Alexander was in his own right a king (*basileus*) with dynastic legitimacy and interpreter of the classical Greek *homónoia* civilising peoples (there is a cosmos, in

which the universe is summed up, a cosmopolis, in which humanity is organised under a single power, a microcosm, which is man). On the other hand, the Roman emperor was first and foremost a guarantor of military strength and the maintenance of the overall balance of the different components of the empire; put another way, the Roman emperor was in essence to be the supreme guardian of the self-mythisation of Rome, a city that founded and preserved itself by continually interpreting itself as a myth.

For the Greek, knowledge, in particular philosophy taken as a whole, could take on a strategic function in directing the government of the city, while in the Roman tradition the attributes of personal education remained more separate from the management of public affairs, since the institutional structure was recognised as having its own, consecrated rules. More specifically, a fundamental difference must be emphasised: the Greek was not inclined to practise a specific continuity between ethical values, ideality and political practice, because essentially, as Aristotle argued, man is only realised in a politically socialised context; the Roman, on the other hand, perceived the distinction between private values, including intellectual values, and public values much more within socialisation. Emblematic in this regard was the development of the completely autonomous criterion for evaluating facts and behaviour that came to be known as *ius* (law), which has remained the most consistent legacy of Roman civilisation to date, now transfused with different declinations throughout the world.

Having briefly set out these differences between Rome and Greece, however, it is necessary to take note of the cultural heritage, qualified in the strict sense, that sees a substantial fusion of the two cultures, Greek and Roman. It simply derives from the full Roman acquisition of Greek knowledge, to the point that it must be recognised that the strictly Roman cultural roots are typically Greek. So much so that Rome mythologised its origins as being Greek, imported religious beliefs and philosophies, and even publicly acknowledged the intellectual superiority of Greece even when it was incorporated into the empire.

We must draw the conclusion, which I enunciate hastily here, that Greekness gave us philosophy, Romanity gave us law, i.e. Greekness taught us to think, Romanity to rule. We must not confuse the terms, as is mostly the case, because in politics we reason too ideologically.

The mention of Greek philosophy, of whose immense field we do not speak, can certainly take us back to distant affinities with more distant cultures. All I am saying is that it takes its starting point from complex naturalistic visions (documented for example by the pre-Socratics), from which the *Logos* emerges and in some way emancipates itself, the protagonist and essence of thought, which grapples with the unity and multiplicity of being and of the cosmos (starting above all with Parmenides and Heraclitus). It is that *logos* which, at the apex of Greek metaphysics, starting with the hint in Plato's *Theaetetus* that we can become gods, will be identified centuries later with the *One* and with the cosmic 'soul of the world' of the Neo-Platonists, in which the advent of Judeo-Christian thought will recognise the one God.

Vedic Views on Economics and Business

Dr. Rahul Prajapat
HSS Frankfurt Germany

In modern discourse, Economics is typically viewed as a mathematical or social science, primarily concerned with the production, distribution, and consumption of scarce resources. However, in Vedic philosophy, economics is part of a broader ethical, spiritual, and civilizational framework. It is not an isolated science maximizing the profits, rather it is attached very much to the concept of Dharma.

As per renowned British Economist ‘Angus Maddison’, the Hindu Economics contributed 33%¹ of the total World’s Wealth at the beginning of CE (common era), making it the largest economy in the world at that time. There are several Vedic literatures talking on Hindu Economics, but one of clearest expression comes from a Vedic literature titled “Chanakya Sutras” and “Arthashastra”, attributed to the ancient statesman/strategist and a great teacher “Acharya Chanakya” (also known as “Kautilya”).

He outlines a four-fold causal chain that forms the foundation of what may be called *Hindu Economics*. A Verse from this literature:

सुखस्य मूलं धर्मः ।
धर्मस्य मूलं अर्थः ।
अर्थस्य मूलं राजयं ।
राज्यस्य मूलं इन्द्रियजयः ॥

(Chanakya Sutra 1.15)²

“The root of happiness is Dharma (righteousness).
The root of Dharma is Artha (material prosperity).
The root of Artha is Rajya (good governance).
The root of Rajya is Indriya-Jaya (self-control or mastery over senses).”

This verse reveals a cascading sequence: the ultimate societal goal is a sustained well-being of humanity and the nature, flourishing together, a true happiness (“Sukha”). To reach this, society must be grounded in the ethical principles of life and governance (“Dharma”). But “Dharma” needs the material means (“Artha”) to be sustained. This “Artha” arises from a well-functioning justice-driven political order (“Rajya”). And such governance is only possible when the ruler has mastered his or her senses (“Indriya-jaya”) and has achieved self-discipline.

This model stands in stark contrast to many modern economic frameworks, where desire, consumption, and competition are primary drivers. In the Hindu Economics, self-mastery is a prerequisite for someone to be in governance, and the governance must create a platform for ethical wealth creation, which in turn should support Dharma, and ultimately, the universal well-being. Based on above synopsis, we may attempt to define Hindu Economics as:

“A socio-economic system governed by ethical leadership, where wealth (Artha) is generated and deployed under the guidance of righteousness (Dharma), with the ultimate aim of achieving wellbeing (Sukha) for all beings.”

This definition centers not on the market, but on the moral maturity of the leader. A Prime Minister, President, or a Corporate Head, in this view, is first expected to conquer the temptations of greed, ego, and sense gratification. Only then is one considered eligible to govern, to create and redistribute wealth, and to guide society toward holistic prosperity.

In the Hindu Economics, the economics is never divorced from ecology, ethics, or emotional intelligence. The economy is not just for humans, it is for all living beings, in harmony with nature. This perspective affirms that wealth creation is sacred, but only when it serves Dharma and Sustainability. Unlike GDP-based models of growth, Hindu Economics places spiritual evolution, ecological balance, and societal welfare as its core aims.

Looking into some examples to understand the ancient Hindu Economic activities better, one of the great examples of industrial collaboration is the “Samudra Manthan”, the “churning of the cosmic ocean”. While it may sound mythological, it offers a symbolic prototype for cooperative enterprise, resource pooling, risk-sharing, and output distribution, all hallmarks of economic collaboration. It happened between Gods and Demons. The gods and demons, despite being rivals, join forces to churn a cosmic ocean (“Kshira Sagara”) to extract hidden treasures, including the nectar of immortality (“Amrita”). They use a mountain (“Mandara”) as a churning/grinding rod and the divine serpent (“Vasuki”) as the rope. The process yields 14 celestial treasures (“Ratnas”), including wealth (“Laxmi”), medicine (“Dhanvantari”), and the moon (“Chandra”).³

In modern economic interpretation, “Samudra Manthan” represents partnership modelling between two rivals, technological tools used (Mandara mountain as machinery), human and natural resources (serpent as workforce, ocean as raw resource), risk and reward (sharing the poison and the nectar). This example encodes economic behavior in the cosmic order, emphasizing collaboration over conflict and innovation through effort.

Another evidence of Hindu Economics industrial activity appears in a literature named “Valmiki Ramayana”, particularly in the “Yuddha Kanda”, when a king “Bharata” prepares to welcome his brother kind “Rama” after his 14-years exile. He takes with him various people for the welcome ceremony:

*“Jewellers, potters, ivory-workers, perfumers, goldsmiths, weavers, carpenters, braziers, painters, musical instrument makers, armourers, blacksmiths, coppersmiths, figure-makers, crystal-cutters, glassmakers, and many others...”*⁴

This illustrates that a set of specialized industrial occupations had already been organized in those times. This shows the organizational frameworks, mostly under guild-like structures with defined roles, tools, and value chains, including both utilitarian (potters, carpenters) and aesthetic products (perfumes, instruments, artwork).

These descriptions indicate an industrial ecosystem with advanced skill specializations and urban commerce frameworks, challenging the notion that such Economic Organizations emerged only in last two thousand years.

There is yet another beautiful evidence of the robustness of Hindu Economics is the structure of various guilds (“Srenis”), as mentioned in the literature “Arthashastra of Kautilya”, “the Jataka Tales” (Buddhist literature), inscriptions like those of “Nasik” and “Junagadh”, and further references in “Smriti” texts like “Manusmriti” and “Yajnavalkya Smriti”. A ‘Guild’ was much more closely knitted together as compared to today’s ‘Associations’.

Key features of these ‘Hindu Economic Guilds’ used to cover all aspects of modern economic institutions and business associations, be it Legal, HR, Finances, Business Development, Technology etc. These guilds had functioned as corporate entities with legal status⁵, they had their own regulations (“Sreni Dharma”) and dispute resolution systems, they maintained common funds for welfare, festivals, and arbitration. Furthermore, they offered structured ways to upskills their members via apprenticeship programs and skill transfer programs. To secure their members sustained growths, there were instruments such as insurances and credits. Analogues to CSR now a days, these guilds were often donors to temples and civic infrastructure, merging economy with Culture and Dharma.

The term “Sreni” (a Guild) itself appears in Arthashastra Book 3, Chapter 11, which regulates trade guilds:

“When two or more artisans carry on the same trade or profession, they shall form a guild and abide by the guild laws.”⁶

The Guru “Kautilya” not only recognizes but also regulates their activities, indicating a complex market economy that balances state oversight with guild autonomy.

One last example (of Hindu Economic Structures) to discuss here is the well-known ‘Hindu Temple Economy’. As early as the beginning of the CE, during the “Chola” dynasty and “Gupta” dynasty, the temples had become the economic hubs. They owned land, which was tax-free or gifted by rulers, they employed thousands of people at the positions of priests, dancers, masons, cooks, guards. They were having their own treasuries including grain banks, and further they enabled redistribution of wealth via rituals, festivals, and community feeding (annadana)⁷.

Temples were non-profit economic engines that circulated wealth back into society, supported artisans and craft guilds, maintained environmental stewardship (water tanks, gardens, forests).

Far from being abstract or spiritual-only, these evidence and examples show Hindu Economics as a living, structured, and value-integrated system. It shows that the Vedic civilization had a robust understanding of market dynamics, skill specialization, wealth circulation and ethical governance. These examples challenge the common misconception that the Hindu Society lacked an economic rationality or organized trade systems before colonialism.

Delving ourselves further into a benchmarking of Hindu Economics with some of the modern Economic Models, we may find it appropriate to take modern economic models of capitalism, socialism, Keynesianism, and neoliberalism to start with. Each of these models attempted to address specific societal problems, such as industrial growth, income equality, unemployment, but all somehow seem to have placed material wealth at the center of human aspiration.

Modern capitalist economies are built around the principle of infinite growth, private ownership, and profit maximization. Other systems such as Keynesian economics rely on government spending to stimulate the demand and drive the economy forward, still with a focus on material growth of a Nation, without necessitating the well-being as a function of material consumption. As a result, wealth concentration has reached alarming levels. The World Economic Forum’s #Outlook2015 report showed that the “41% of the world’s wealth is owned by just 0.7% of the population”⁸. This reflects a deeply imbalanced and extractive system, often benefiting a global elite at the expense of ecological and social sustainability.

Several societal limitations have emerged due to these modern economic models. In many consumer societies, products for example clothing, are now produced not for need, but for novelty. Some individuals purchase 365 garments per year, effectively wearing a new outfit every single day. These garments are often discarded after one use, leading to a textile waste mountain, microplastic contamination of water bodies and exploitation of cheap labor markets. These practices although are economically profitable, but they are ecologically disastrous and ethically vacant.

The modern corporate world has also weaponized marketing, often prioritizing deceptive storytelling over truth. False claims, greenwashing, and manipulated consumer behavior have become widespread. The profit motive, once justified to serve society, now routinely overlooks and ignores the ethics.

The world today stands at a critical juncture where it is technologically very advanced, but morally uncertain, environmentally fragile, and socially unequal. These failures signal the need to rethink our economic foundations. The flaws in modern economic systems, profitcentered growth, competitive individualism, environmental degradation, and loss of ethical boundaries, have created an urgent need to rethink how economies should function.

Hindu Economics philosophy provides not only a critique of these systems, but a constructive, time-tested alternative rooted in Dharma, Cooperation, and Sustainability.

In most corporate environments today, performance is often rewarded individually, encouraging competition over cooperation. An individual is celebrated for achieving KPIs, even if the success was due to team effort. This fosters individualistic thinking and internal rivalry. By contrast, Hindu economics teaches “welfare of all” through this powerful Vedic prayer:

सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामयाः ।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःख भागभवेत् ॥

*May all be happy. May all be free from disease.
May all see only auspiciousness. May none suffer.*
(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 1.4.14)⁹

This is not utopian wishful thinking, but it is a guiding economic principle. Policies, taxation, business ethics, and production systems were meant to align with Dharma, with shared happiness and justice.

Modern economic models focus on mass production to maximize profit and shareholder value, often leading to over-industrialization, ghost cities, environmental pollution, homogenized products and an exploitation of low-wage labor. This excessive profit maximization approach has contributed to ecological imbalance and the erosion of local livelihoods. By contrast, HinduVedic civilization promoted decentralized, small-scale industries that supported local economies, upheld craftsmanship, and encouraged ecological harmony.

Various small-scale occupations and cottage industries that reflect this diversity were construction work, artisan craft ship, vehicle repair, food processing, textile knitting, soft toy production, handicrafts, and home-based packaging, educational and administrative support services. Such community-rooted industries were not seen as inferior to large-scale production industries.

In modern economics, the role of hi-tech mass production industries such as automotive, electronics industries are well understood to have efficiency only when automated at a largescale production,

which is fine, but that does not mean the small-scale industries are downplayed. Better Economic KPIs bringing an Equality is a need of hour in today's imbalanced world. In Hindu Economics, state policies ("Rajya Dharma") historically protected small scale professions through regulation and patronage, ensuring no single sector monopolized wealth or resources. This aligns with Hindu campaigns such as "Swadeshi" principle and the "Varna-based division of labor", where work is dignified and specialized, not commodified.

Modern corporates refer humans as 'human resources', reducing human dignity to a utility function. Hindu Economics philosophy radically opposes this mindset:

शृण्वन्तु विश्वे अमृतस्य पुत्राः ।
आ ये धामानि दिव्यानि तस्युः॥

*"Hear, O children of immortality! You who dwell in the divine realms."*¹⁰

Humans are not expendable. They are sacred beings. They are meant to evolve spiritually and contribute consciously, not merely produce output for profits.

Today's models celebrate accumulation at any cost, even if that means unethical lobbying, worker mistreatment, or environmental damage. Vedic culture speaks not of 'profit' alone, but of "Shubh Labh" i.e. auspicious gain. Wealth is to be earned Dharmically and ethically, shared generously through donations ("Dana") and offering/devotion (Yajna), and other activities which benefits the society ("Lokasangraha"). It is not the amount of wealth, but the way it is earned and used, should determine its value.

As the world grapples with climate change, economic inequality, and corporate moral challenges, Hindu Economics offer a grounded alternative: a model rooted in Dharma, restraint, and collective welfare. Hindu Economics aligns seamlessly with modern concepts like conscious capitalism, ESG investing, the circular economy and various other Sustainable Development Goals agreed in United Nations.

Aligning with modern concepts and keeping a balance is known through several recent IndoEuropean collaborations. Indian conglomerates like Tata Group, Reliance Industries, and Mahindra have significantly expanded their footprints in Europe. This is not just through capital investments, but by reviving legacy industries, respecting local cultures, and injecting long-term, sustainable vision into sectors such as automotive, energy, steel, and telecom.

Tata Group owns Jaguar Land Rover (UK) and Corus Steel (UK/Netherlands). Tata Group is currently investing €4 billion in a new EV battery plant in the UK. Similarly, Reliance Industries has acquired stakes in energy storage, telecom tech, and new materials startups across Germany and the Netherlands. Infosys, Wipro, and TCS have become integral partners in European digital transformation and ESG-aligned projects.

Such cross-continent collaborations present a beautiful opportunity to bring the strength of both regions together. India's civilizational strengths in sustainable living, dharmic ethics, and long-term thinking would play an important role, as Europe itself looks for alternatives to the extractive, short-term, Anglo-capitalist models. This opens the door to a new economic axis: one rooted in mutual cultural respect and co-development. In this vision, the strong points of Hindu Economics can play a fundamental role in Europe's emerging focus on well-being economics, circularity, and stakeholder capitalism.

References:

1. Maddison, Angus. The World Economy: A Millennial Perspective. Paris: OECD Publishing, 2001
2. Chanakya Sutra 1.15. See: R. Shamasastri, Chanakya Niti-Shastra, Mysore Oriental Series, 1915; also in Dattopant Thengadi, The Third Way, Sahitya Sindhu Prakashana, 2023
3. Visnu Purana, Book 1, Chapter 9; Bhagavata Purana, Canto 8; Mahabharata, Adi Parva. See: Tagare, G.V. The Puranas (Delhi: Motilal Banarsidass, 2003).
4. Valmiki Ramayana, Yuddha Kanda, Sarga 127 (translation: Hari Prasad Shastri, 1952). Full text available via Valmikiramayan.net
5. Altekar, A.S. State and Government in Ancient India. Motilal Banarsidass, 1966.
6. Kautilya (Chanakya), Arthashastra, Book 3, Chapter 11. Trans. R. Shamasastri. (Mysore: Government Press, 1915)
7. Champakalakshmi, R. Trade, Ideology and Urbanization: South India 300 BC to AD 1300. Oxford University Press, 1996.
8. World Economic Forum. Outlook on the Global Agenda 2015. Geneva: WEF, 2015.
9. Brihadaranyaka Upanisad, 1.4.14. Translation from S. Radhakrishnan, The Principal Upanishads, HarperCollins, 1994.
10. Svetasvatara Upanisad, 2.5. Translation by Swami Gambhirananda, Advaita Ashrama Publications.

Il punto di vista vedico sull'economia e il business *Rahul Prajapat* HSS

Francoforte (Germania)

Nel discorso moderno, l'economia è tipicamente vista come una scienza matematica o sociale, che si occupa principalmente della produzione, distribuzione e consumo di risorse scarse. Tuttavia, nella filosofia vedica, l'economia fa parte di un quadro etico, spirituale e civile più ampio. Non è una scienza isolata che massimizza i profitti, ma è strettamente legata al concetto di Dharma.

Secondo il famoso economista britannico Angus Maddison, l'economia indù contribuiva per il 33%¹ alla ricchezza mondiale totale all'inizio dell'era volgare, rendendola la più grande economia del mondo a quel tempo. Esistono diverse opere vediche che trattano l'economia indù, ma una delle espressioni più chiare proviene da un'opera vedica intitolata "Chanakya Sutra" e "Arthashastra", attribuita all'antico statista/stratega e grande maestro "Acharya Chanakya" (noto anche come "Kautilya").

Egli delinea una quadruplicata catena causale che costituisce il fondamento di quella che potremmo definire *l'economia indù*. Un verso tratto da questa letteratura:

सुखय मूलं धर्मः।

धर्मय मूलं अर्थः।

अर्थय मूलं राजं।

राजं य मूलं हि विजयः॥

(*Chanakya Sutra 1.15*)²

"La radice della felicità è il Dharma (la rettitudine).

La radice del Dharma è l'Artha (la prosperità materiale).

La radice dell'Artha è il Rajya (il buon governo).

La radice del Rajya è Indriya-Jaya (autocontrollo o padronanza dei sensi)".

Questo verso rivela una sequenza a cascata: l'obiettivo sociale finale è il benessere sostenibile dell'umanità e della natura, che prosperano insieme, una vera felicità ("Sukha"). Per raggiungere questo obiettivo, la società deve fondarsi sui principi etici della vita e del governo ("Dharma"). Ma il "Dharma" ha bisogno dei mezzi materiali ("Artha") per essere sostenuto. Questo "Artha" deriva da un ordine politico ben funzionante e guidato dalla giustizia ("Rajya"). E tale governance è possibile solo quando il governante ha padroneggiato i propri sensi ("Indriya-jaya") e ha raggiunto l'autodisciplina.

Questo modello è in netto contrasto con molti modelli economici moderni, in cui il desiderio, il consumo e la concorrenza sono i motori principali. Nell'economia indù, l'autocontrollo è un prerequisito per chiunque ricopra una carica di governo, e il governo deve creare una piattaforma per la creazione di ricchezza etica, che a sua volta dovrebbe sostenere il Dharma e, in ultima analisi, il benessere universale.

Sulla base della sintesi di cui sopra, possiamo tentare di definire l'economia indù come:

"Un sistema socio-economico governato da una leadership etica, in cui la ricchezza (Artha) è generata e distribuita sotto la guida della rettitudine (Dharma), con l'obiettivo finale di raggiungere il benessere (Sukha) per tutti gli esseri".

Questa definizione non è incentrata sul mercato, ma sulla maturità morale del leader. Da questo punto di vista, un primo ministro, un presidente o un amministratore delegato deve prima di tutto vincere le tentazioni dell'avidità, dell'ego e della gratificazione dei sensi. Solo allora si è considerati idonei a governare, a creare e ridistribuire ricchezza e a guidare la società verso una prosperità olistica.

Nell'economia indù, l'economia non è mai separata dall'ecologia, dall'etica o dall'intelligenza emotiva. L'economia non è solo per gli esseri umani, ma per tutti gli esseri viventi, in armonia con la natura. Questa prospettiva afferma che la creazione di ricchezza è sacra, ma solo quando è al servizio del Dharma e della sostenibilità. A differenza dei modelli di crescita basati sul PIL, l'economia indù pone l'evoluzione spirituale, l'equilibrio ecologico e il benessere sociale come obiettivi fondamentali.

Esaminando alcuni esempi per comprendere meglio le antiche attività economiche indù, uno dei grandi esempi di collaborazione industriale è il "Samudra Manthan", il "ribollire dell'oceano cosmico". Anche se può sembrare mitologico, offre un prototipo simbolico di impresa cooperativa, condivisione delle risorse, condivisione dei rischi e distribuzione dei risultati, tutti tratti distintivi della collaborazione economica. È avvenuto tra dei e demoni. Gli dei e i demoni, nonostante fossero rivali, unirono le loro forze per agitare l'oceano cosmico ("Kshira Sagara") per estrarre tesori nascosti, tra cui il nettare dell'immortalità ("Amrita"). Usarono una montagna ("Mandara") come asta per agitare/macinare e il serpente divino ("Vasuki") come corda. Il processo produce 14 tesori celesti ("Ratnas"), tra cui ricchezza ("Laxmi"), medicina ("Dhanvantari") e la luna ("Chandra").⁽³⁾

Nell'interpretazione economica moderna, "Samudra Manthan" rappresenta un modello di partnership tra due rivali, gli strumenti tecnologici utilizzati (la montagna Mandara come macchinario), le risorse umane e naturali (il serpente come forza lavoro, l'oceano come materia prima), il rischio e la ricompensa (la condivisione del veleno e del nettare). Questo esempio codifica il comportamento economico nell'ordine cosmico, enfatizzando la collaborazione piuttosto che il conflitto e l'innovazione attraverso lo sforzo.

Un'altra prova dell'attività industriale dell'economia indù appare in un'opera letteraria intitolata "Valmiki Ramayana", in particolare nella "Yuddha Kanda", quando il re "Bharata" si prepara ad accogliere suo fratello "Rama" dopo 14 anni di esilio. Egli porta con sé varie persone per la cerimonia di benvenuto: *"Gioiellieri, ceramisti, intagliatori d'avorio, profumieri, orafi, tessitori, falegnami, brasatori, pittori, costruttori di strumenti musicali, armaioli, fabbri, ramai, scultori, tagliatori di cristallo, vetrai e molti altri..."*⁴

Ciò dimostra che già a quei tempi esisteva un insieme di occupazioni industriali specializzate. Ciò evidenzia le strutture organizzative, per lo più sotto forma di corporazioni con ruoli, strumenti e catene del valore definiti, che includevano sia prodotti utilitaristici (ceramisti, carpentieri) e prodotti estetici (profumi, strumenti, opere d'arte).

Queste descrizioni indicano un ecosistema industriale con specializzazioni avanzate e strutture commerciali urbane, sfidando l'idea che tali organizzazioni economiche siano emerse solo negli ultimi duemila anni.

Un'altra bella prova della solidità dell'economia indù è la struttura delle varie corporazioni ("Srenis"), come menzionato nella letteratura "Arthashastra di Kautilya", "i racconti Jataka" (letteratura buddista), iscrizioni come quelle di "Nasik" e "Junagadh" e ulteriori riferimenti nei testi "Smriti" come "Manusmriti" e "Yajnavalkya Smriti". Una "corporazione" era molto più coesa rispetto alle "associazioni" odierne.

Le caratteristiche principali di queste "corporazioni economiche indù" coprivano tutti gli aspetti delle moderne istituzioni economiche e associazioni imprenditoriali, che si trattasse di aspetti legali, risorse umane, finanze, sviluppo aziendale, tecnologia, ecc. Queste corporazioni funzionavano come entità aziendali con status giuridico⁵, avevano i propri regolamenti ("Sreni Dharma") e sistemi di risoluzione delle controversie, gestivano fondi comuni per il welfare, le feste e l'arbitrato. Inoltre, offrivano modalità strutturate per migliorare le competenze dei propri membri attraverso programmi di apprendistato e di trasferimento di competenze. Per garantire una crescita sostenibile ai propri membri, esistevano strumenti quali assicurazioni e crediti. Analogamente alla CSR odierna, queste corporazioni erano spesso donatrici di templi e infrastrutture civiche, fondendo l'economia con la cultura e il Dharma.

Il termine "Sreni" (corporazione) compare nel libro 3, capitolo 11 dell'Arthashastra, che regola le corporazioni commerciali:

*"Quando due o più artigiani esercitano lo stesso mestiere o professione, devono formare una corporazione e rispettare le leggi della corporazione."*⁶

Il guru "Kautilya" non solo riconosce, ma regola anche le loro attività, indicando un'economia di mercato complessa che bilancia la supervisione dello Stato con l'autonomia delle corporazioni.

Un ultimo esempio (di strutture economiche indù) da discutere qui è la ben nota "economia dei templi indù". Già all'inizio dell'era cristiana, durante la dinastia "Chola" e la dinastia "Gupta", i templi erano diventati i centri economici. Possedevano terreni, che erano esenti da tasse o donati dai governanti, e impiegavano migliaia di persone nelle posizioni di sacerdoti, ballerini, muratori, cuochi, guardie. Avevano i propri tesori, comprese banche del grano, e inoltre consentivano la redistribuzione della ricchezza attraverso rituali, feste e pasti comunitari (annadana)⁽⁷⁾.

I templi erano motori economici senza scopo di lucro che rimettevano in circolazione la ricchezza nella società, sostenevano gli artigiani e le corporazioni artigiane, mantenevano la gestione ambientale (serbatoi d'acqua, giardini, foreste).

Lungi dall'essere astratta o solo spirituale, queste prove ed esempi mostrano l'economia indù come un sistema vivente, strutturato e integrato nei valori. Ciò dimostra che la civiltà vedica aveva una solida comprensione delle dinamiche di mercato, della specializzazione delle competenze, della circolazione della ricchezza e della governance etica. Questi esempi sfidano il comune malinteso secondo cui la società indù fosse priva di razionalità economica o di sistemi commerciali organizzati prima del colonialismo.

Approfondendo il confronto tra l'economia indù e alcuni dei modelli economici moderni, potremmo trovare opportuno prendere come riferimento i modelli economici moderni del capitalismo, del socialismo, del keynesismo e del neoliberismo. Ciascuno di questi modelli ha cercato di affrontare specifici problemi sociali, come la crescita industriale, l'uguaglianza di reddito, la disoccupazione, ma tutti sembrano in qualche modo aver posto la ricchezza materiale al centro delle aspirazioni umane.

Le moderne economie capitalistiche sono costruite attorno al principio della crescita infinita, della proprietà privata e della massimizzazione del profitto. Altri sistemi, come l'economia keynesiana, si basano sulla spesa pubblica per stimolare la domanda e far progredire l'economia, sempre con un'attenzione particolare alla crescita materiale di una nazione, senza necessariamente considerare il benessere come una funzione del consumo materiale. Di conseguenza, la concentrazione della ricchezza ha raggiunto livelli allarmanti. Il rapporto [#Outlook2015](#) del World Economic Forum ha mostrato che "il 41% della ricchezza mondiale è posseduta solo dallo 0,7% della popolazione"⁽⁸⁾. Ciò riflette un sistema profondamente squilibrato ed estraivo, che spesso avvantaggia un'élite globale a scapito della sostenibilità ecologica e sociale.

Questi modelli economici moderni hanno fatto emergere diversi limiti sociali. In molte società consumistiche, i prodotti, ad esempio l'abbigliamento, non vengono più realizzati per soddisfare un bisogno, ma per soddisfare il desiderio di novità. Alcuni individui acquistano 365 capi di abbigliamento all'anno, indossando di fatto un abito nuovo ogni singolo giorno. Questi capi vengono spesso gettati dopo un solo utilizzo, portando a una montagna di rifiuti tessili, alla contaminazione da microplastiche dei corpi idrici e allo sfruttamento dei mercati del lavoro a basso costo. Queste pratiche, sebbene economicamente redditizie, sono ecologicamente disastrose ed eticamente vacue.

Il mondo aziendale moderno ha anche trasformato il marketing in un'arma, spesso privilegiando la narrazione ingannevole rispetto alla verità. Dichiarazioni false, greenwashing e manipolazione del comportamento dei consumatori sono diventati fenomeni diffusi. Il profitto, un tempo giustificato dal servizio alla società, ora trascura e ignora sistematicamente l'etica.

Il mondo di oggi si trova a un bivio critico: tecnologicamente molto avanzato,

ma moralmente incerto, fragile dal punto di vista ambientale e socialmente iniquo. Questi fallimenti segnalano la necessità di ripensare le nostre fondamenta economiche. I difetti dei moderni sistemi economici, la crescita incentrata sul profitto, l'individualismo competitivo, il degrado ambientale e la perdita dei confini etici hanno creato l'urgente necessità di ripensare il funzionamento delle economie.

La filosofia economica indù non solo fornisce una critica di questi sistemi, ma anche un'alternativa costruttiva e collaudata nel tempo, radicata nel Dharma, nella cooperazione e nella sostenibilità.

Nella maggior parte degli ambienti aziendali odierni, le prestazioni sono spesso ricompensate individualmente, incoraggiando la competizione piuttosto che la cooperazione. Un individuo viene celebrato per aver raggiunto gli obiettivi prefissati, anche se il successo è dovuto allo sforzo di squadra. Questo favorisce il pensiero individualistico e la rivalità interna. Al contrario, l'economia indù insegna il "benessere di tutti" attraverso questa potente preghiera vedica:

सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामयाः ।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःख भाग्भवेत् ॥

Che tutti possano essere felici. Che tutti possano essere liberi dalle malattie. Che tutti possano vedere solo cose di buon auspicio. Che nessuno soffra. (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 1.4.14)⁹

Questo non è un desiderio utopistico, ma un principio economico guida. Le politiche, la tassazione, l'etica aziendale e i sistemi di produzione dovevano essere in linea con il Dharma, con la felicità condivisa e la giustizia.

I modelli economici moderni si concentrano sulla produzione di massa per massimizzare i profitti e il valore per gli azionisti, portando spesso a un'eccessiva industrializzazione, città fantasma, inquinamento ambientale, prodotti omogeneizzati e sfruttamento della manodopera a basso salario. Questo approccio di massimizzazione eccessiva dei profitti ha contribuito allo squilibrio ecologico e all'erosione dei mezzi di sussistenza locali. Al contrario, la civiltà indù-vedica promuoveva industrie decentralizzate e su piccola scala che sostenevano le economie locali, valorizzavano l'artigianato e incoraggiavano l'armonia ecologica.

Varie occupazioni su piccola scala e industrie artigianali che riflettono questa diversità erano i lavori edili, la costruzione artigianale di navi, la riparazione di veicoli, la lavorazione alimentare, la maglieria tessile, la produzione di peluche, l'artigianato e i servizi di imballaggio, educativi e di supporto amministrativo a domicilio. Tali industrie radicate nella comunità non erano considerate inferiori alle industrie di produzione su larga scala.

Nell'economia moderna, è ben noto che le industrie di produzione di massa ad alta tecnologia, come quelle automobilistiche ed elettroniche, sono efficienti solo quando automatizzate su larga scala, il che va bene, ma ciò non significa che le industrie su piccola scala debbano essere sottovalutate. Migliori indicatori economici di prestazione che portino all'uguaglianza sono una

necessità urgente nel mondo squilibrato di oggi. Nell'economia indù, le politiche statali ("Rajya Dharma") hanno storicamente protetto le professioni su piccola scala attraverso la regolamentazione e il patrocinio, garantendo che nessun singolo settore monopolizzasse la ricchezza o le risorse. Ciò è in linea con le campagne indù come il principio "Swadeshi" e la "divisione del lavoro basata sul Varna", in cui il lavoro è dignitoso e specializzato, non mercificato.

Le aziende moderne si riferiscono agli esseri umani come "risorse umane", riducendo la dignità umana a una funzione di utilità. La filosofia economica indù si oppone radicalmente a questa mentalità:

शृण्वन्तु विश्वे अमृतस्य पुत्राः ।
आ ये धामानि दिव्यानि तस्युः॥

"Ascoltate, o figli dell'immortalità! Voi che dimorate nei regni divini." [10](#)

Gli esseri umani non sono sacrificabili. Sono esseri sacri. Sono destinati ad evolversi spiritualmente e a contribuire consapevolmente, non solo a produrre risultati per il profitto.

I modelli odierni celebrano l'accumulo a qualsiasi costo, anche se ciò significa lobbying non etica, maltrattamento dei lavoratori o danni ambientali. La cultura vedica non parla solo di "profitto", ma di "Shubh Labh", ovvero guadagno propizio. La ricchezza deve essere guadagnata in modo dharmico ed etico, condivisa generosamente attraverso donazioni ("Dana") e offerte/devozione (Yajna) e altre attività che vanno a beneficio della società ("Lokasangraha"). Non è la quantità di ricchezza, ma il modo in cui viene guadagnata e utilizzata che dovrebbe determinarne il valore.

Mentre il mondo è alle prese con il cambiamento climatico, la disuguaglianza economica e le sfide morali delle aziende, l'economia indù offre un'alternativa concreta: un modello radicato nel Dharma, nella moderazione e nel benessere collettivo. L'economia indù si allinea perfettamente con concetti moderni come il capitalismo consapevole, gli investimenti ESG, l'economia circolare e vari altri obiettivi di sviluppo sostenibile concordati dalle Nazioni Unite.

L'allineamento con i concetti moderni e il mantenimento di un equilibrio sono evidenti in diverse recenti collaborazioni indo-europee. Conglomerati indiani come Tata Group, Reliance Industries e Mahindra hanno ampliato in modo significativo la loro presenza in Europa. Ciò non avviene solo attraverso investimenti di capitale, ma anche attraverso il rilancio di industrie tradizionali, il rispetto delle culture locali e l'iniezione di una visione sostenibile a lungo termine in settori quali quello automobilistico, energetico, siderurgico e delle telecomunicazioni.

Il gruppo Tata possiede Jaguar Land Rover (Regno Unito) e Corus Steel (Regno Unito/Paesi Bassi). Il gruppo Tata sta attualmente investendo 4 miliardi di euro in un nuovo stabilimento di batterie per veicoli elettrici nel Regno Unito. Allo stesso modo, Reliance Industries ha acquisito partecipazioni in startup attive nei settori dello stoccaggio di energia, delle tecnologie di telecomunicazione e dei nuovi materiali in Germania e nei Paesi Bassi. Infosys, Wipro e TCS

sono diventate partner integranti nella trasformazione digitale europea e nei progetti allineati all'ESG.

Tali collaborazioni intercontinentali rappresentano una splendida opportunità per unire le forze di entrambe le regioni. I punti di forza della civiltà indiana in materia di vita sostenibile, etica dharmica e visione a lungo termine svolgerebbero un ruolo importante, dato che l'Europa stessa è alla ricerca di alternative ai modelli estrattivi, a breve termine e anglo-capitalisti. Ciò apre le porte a un nuovo asse economico: uno radicato nel rispetto reciproco delle culture e nello sviluppo congiunto. In questa visione, i punti di forza dell'economia indù possono svolgere un ruolo fondamentale nella crescente attenzione dell'Europa al benessere, la circolarità e l'interesse degli stakeholder.

Riferimenti:

1. Maddison, Angus. L'economia mondiale: una prospettiva millenaria. Parigi: Pubblicazioni OCSE, 2001.
2. Chanakya Sutra 1.15. Vedi: R. Shamasastri, Chanakya Niti-Shastra, Mysore Oriental Series, 1915; anche in Dattopant Thengadi, The Third Way, Sahitya Sindhu Prakashana, 2023
3. Visnu Purana, Libro 1, Capitolo 9; Bhagavata Purana, Canto 8; Mahabharata, Adi Parva. Vedi: Tagare, G.V. The Puranas (Delhi: Motilal Banarsidass, 2003).
4. Valmiki Ramayana, Yuddha Kanda, Sarga 127 (traduzione: Hari Prasad Shastri, 1952). Testo completo disponibile su Valmikiramayan.net.
5. Altekar, A.S. Stato e governo nell'India antica. Motilal Banarsidass, 1966.
6. Kautilya (Chanakya), Arthashastra, Libro 3, Capitolo 11. Trad. R. Shamasastri. (Mysore: Government Press, 1915).
7. Champakalakshmi, R. Commercio, ideologia e urbanizzazione: India meridionale dal 300 a.C. al 1300 d.C. Oxford University Press, 1996.
8. World Economic Forum. Outlook on the Global Agenda 2015. Ginevra: WEF, 2015.
9. Brihadaranyaka Upanisad, 1.4.14. Traduzione da S. Radhakrishnan, The Principal Upanishads, HarperCollins, 1994.
10. Svetasvatara Upanisad, 2.5. Traduzione di Swami Gambhirananda, Advaita Ashrama Publications. / Rgveda 10.13.1