

Vicente Merlo

Jñāna y Vijñāna: Gnosis blanca y Gnosis arco-iris en el *Pūrṇādvaita* de Śrī Aurobindo

Resumen: *Partiendo de dos conceptos fundamentales en la tradición hindú (jñāna y vijñāna), nuestro artículo se centra en la filosofía de Śrī Aurobindo (1872-1950), concebida como Pūrṇādvaita, un no-dualismo integral en el que el jñānayoga, el camino del conocimiento, de la gnosis, adquiere una forma particular. El conocimiento supremo (jñāna), conocimiento del ātman que es brahman (ātmajñāna, brahmavidyā), es un conocimiento liberador, pero en esta visión se trata de un conocimiento integral que no solo accede a la realización de la Realidad última, sino también a la percepción directa de la enorme riqueza de las estructuras y dinámicas del Cosmos multidimensional. De ese modo, jñāna, la gnosis blanca (la realización de la Identidad última, del brahman saccidānanda) se despliega en gnosis arco-iris (vijñāna, en la terminología de Śrī Aurobindo) abarcando el conocimiento directo, supramental, de los tres mundos de la manifestación. Este conocimiento integral libera, pero no necesariamente del cuerpo, sino en el cuerpo. No necesariamente del saṃsāra, sino en el saṃsāra.*

Palabras claves: jñāna, vijñāna, pūrṇa-advaita, gnosis, Śrī Aurobindo

Abstract: *Starting from two fundamental concepts in the Hindu tradition (jñāna and vijñāna), our article focuses on the philosophy*

of Śrī Aurobindo (1872-1950), conceived as Pūrṇādvaita, an integral non-dualism in which jñānayoga, the path of knowledge, of gnosis, acquires a particular form. The supreme knowledge (jñāna), knowledge of the ātman that is Brahman (ātmajñāna, brahmavidyā), is a liberating knowledge, but in this vision it is an integral knowledge that not only accesses the realization of the ultimate Reality, but also to the direct perception of the enormous richness of the structures and dynamics of the multidimensional Cosmos. In this way, jñāna, the white gnosis (the realization of the ultimate Identity, of the brahman saccidānanda) unfolds in rainbow gnosis (vijñāna, in Śrī Aurobindo's terminology) encompassing the direct, supramental knowledge of the three worlds of the manifestation. This comprehensive knowledge liberates, but not necessarily from the body, but in the body. Not necessarily from saṃsāra, but inside the saṃsāra.

Keywords: jñāna, vijñāna, Pūrṇa-advaita, gnosis, Śrī Aurobindo

1. Introducción

Hay que tener presente que términos tan utilizados como lo son en la tradición hindú los dos que nos ocupan (jñāna y vijñāna) tienen una



historia y un uso propio de cada escuela y a veces de cada autor. Baste recordar cómo, al compartir la raíz –JÑĀ, se hallan en el amplio campo del “conocimiento”. Sin embargo, dentro incluso del Vedānta, en ocasiones jñāna se refiere a la gnosis última, al conocimiento revelador, el conocimiento del ātman, la realización de la identidad ātman-brahman, mientras que en otras ocasiones se refiere al conocimiento teórico, a diferencia de vijñāna, que pasa así a referirse al conocimiento procedente de la experiencia directa.

Dos de los usos más frecuentes del término jñāna son, por una parte, el que habla del Jñānakāṇḍa, como la sección del conocimiento en los Veda, especialmente centrado en las Upaniṣad y los Aranyaka, frente al Karmakāṇḍa, o sección de las acciones rituales. El segundo uso, más abundante todavía, es el que se refiere al jñānayoga, el “yoga del conocimiento” (junto a otros tipos de yoga como el de la acción, el de la devoción, etc., por limitarnos a las tres vías complementarias expuestas por la Bhagavadgītā).

Por su parte, vijñāna se ha empleado también, a diferencia de lo que insinuábamos antes, como “conocimiento discursivo”, por debajo en rango epistemológico de la noción de jñāna—cuando se trata de la gnosis (como desde hace unas décadas tiende a traducirse) en tanto que conocimiento liberador—. Recordemos que también en la escuela Sāṃkhya, jñāna equivale a la verdadera “sabiduría”, entendida como el “conocimiento discriminativo” que permite distinguir correctamente entre puruṣa y prakṛti, alcanzando así la liberación (kaivalya).

El presente artículo se centra en el modo específico de entender el término vijñāna en la obra de Śrī Aurobindo (1872-1950), cuya “filosofía” suele recibir la denominación de *Pūrṇādvaita* (no-dualismo integral) y su “yoga” conocerse como *pūrṇayoga* (yoga integral). Resulta significativa la reciente investigación en torno a la posible continuidad entre el enfoque de Śrī Rāmakṛṣṇa, Svāmin Vivekānanda y Śrī Aurobindo, hasta el punto de hablarse—algo nada frecuente hasta ahora— de un mismo linaje que ha sido denominado vijñānādvaitavedānta, por la importancia y la similitud del concepto vijñāna en ambas corrientes.

2. El jñānayoga

Puede decirse que el jñānayoga logra sus primeras formulaciones contundentes en las Upaniṣad. En las tradicionalmente consideradas sus tesis principales (mahāvākya) hallamos la esencia más pura del “yoga del conocimiento”. Efectivamente, este conocimiento no es un conocimiento representativo, científico o filosófico, no es el conocimiento de las cosas del mundo, sino el “conocimiento del ātman” (ātmañjñāna). Y dada la identidad que a veces se presenta en algunas Upaniṣad entre el ātman y brahman, se trata del conocimiento de brahman (brahmañjñāna o brahmavidyā). Es pues un conocimiento de lo Trascendente, de esa trascendencia inefable, de la que, si algo queremos decir, con la tradición hindú, sería simplemente: sat-cit-ānanda; esto es: Ser puro, Conciencia infinita, Gozo supremo.

En eso consiste la “auto-realización” (*Self-realization*) que es, por tanto, *God-realization*, la “realización” de Dios o brahman, como en ocasiones se ha formulado. “Realización” significa aquí descubrir lo Real y que pase de ser una posibilidad emocionalmente acariciada o mentalmente pensada, a convertirse en una actualidad para nosotros, descubrir que *ahambrahmāsmi*, que Yo soy brahman—por decirlo con una de esas grandes afirmaciones de las Upaniṣad. Un brahman que, hemos dicho ya, no es otro distinto del ātman (ātman-brahman es otra de las tesis principales) y que la mejor manera de concebirlo y expresarlo es como Conciencia infinita (prajñānambrahma, nuestra tercera gran afirmación). Y la cuarta sería esa revelación iniciática que escuchamos en la Chāndogyopaniṣad, una vez el padre y maestro ha ilustrado al hijo y discípulo cómo el ātman es esa esencia sutil, invisible, pero que hace crecer toda la higuera, todos los árboles y todo lo existente. Y Eso, Śvetaketu, eres Tú: *tattvamasi*. O, en otra de las metáforas utilizadas, como la sal que se echa al agua y después no se encuentra porque está completamente disuelta, pero cualquier parte del agua sabe a sal: “Del mismo modo, hijo mío, tú no percibes aquí el ser [que reside] en el cuerpo. Mas, en realidad, se encuentra aquí. Lo que es la esencia más sutil, eso es el alma de todas las cosas. Eso es la realidad. Eso es el ātman y eso

eres tú” (Chāndogya-Upaniṣad, 6.13. 1-3, en Ilárraz y Pujol, 2003).

3. El diálogo de Śrī Aurobindo con Śaṅkara: conocimiento y liberación

En el tema que aquí nos ocupa, dos obras de Śrī Aurobindo resultan especialmente relevantes, justamente las dos más célebres, así como más extensas (más de mil páginas cada una): *La vida divina* por una parte, y *La síntesis del yoga*, por otra parte.

Ādi Śaṅkarācārya se convierte, en *La vida divina*, no así en la *Síntesis del yoga*, en el interlocutor principal, en diálogo con el cual Śrī Aurobindo articula su filosofía integral, contraponiéndola a –o más bien complementando– la filosofía del primero, a la que denomina “ilusionista”. Śaṅkara se convirtió en el máximo representante del vedānta no-dualista radical (acosmista, ilusionista), el *kevalādvaita*, para el que las acciones y la devoción, el karmayoga y el bhaktiyoga pueden servir de preparación purificadora, pero lo verdaderamente importante es el conocimiento de brahman, el jñānayoga.

Śrī Aurobindo puede decirse que es también, y de manera destacada (igual que el propio Śaṅkara), un jñānin, pero distingue entre el camino tradicional del Conocimiento, es decir, el jñāna clásico, y el camino del conocimiento integral. Podría diferenciarse, en este sentido, entre la gnosis blanca, correspondiente al primero, y la gnosis arco-iris, pues la primera es un conocimiento de un-solo-color, o más bien incoloro, de la Fuente de todos los colores, un conocimiento de un-solo-sabor, por decirlo con esa célebre expresión budista; es un conocimiento de la Unidad primordial, de la Conciencia pura, infinita, del Absoluto brahman. Es la realización del brahman estático, de la “Paz nirvāṇica”, es el conocimiento esencial, es la realización cumbre. Pero la gnosis arco-iris, el “yoga del conocimiento integral” abarca no solo la Unidad indiferenciada, sino la riqueza de la multiplicidad desplegada, integra no solo la Quietud del Absoluto sin atributos, sino también el Dinamismo de su Poder en el mundo.

Del mismo modo, si en el yoga tradicional del conocimiento se persigue la liberación última: liberación del ego, liberación de la mente, liberación del cuerpo, liberación del mundo del saṃsāra, en el Yoga Integral también la liberación es uno de los puntos fundamentales, pero liberación del ego no significa pérdida de toda individualidad, sino que –trascendido (e integrado) ese constructo psicológico de la personalidad–, la genuina individualidad anímico-espiritual, el ser central formado por el jīvātman trascendente y el ser anímico inmanente, supra-mundano el primero, intracósmico el segundo, pasa al frente y en comunión permanente con lo Divino, como parte de Ello que es, incluso como totalidad que también es, en el nivel más profundo, se hace cargo de la vida personal, a medida que la transformación integral va teniendo lugar.

Y la liberación de la mente no implica una anulación de esta, como si solo la Conciencia pura importase, sino que supone una transformación de la mente hasta que actualice las potencialidades supramentales que se encuentran en su interior, ya que, en realidad, se trata de una delegada (un tanto adormecida generalmente) de la propia Supermente.

Y la liberación del cuerpo no significa esperar a que, una vez quemado todo karma, podamos vivir en planos sutiles, desencarnados, inmateriales (o de una sustancia más sutil), pero ya sin cuerpo, –o incluso en la inefable eternidad supracósmica del nirguṇa brahman–, sino que significa la liberación de la identificación estrecha y limitadora con el cuerpo físico, de manera que, en rigor, no es una liberación *del* cuerpo, sino una liberación *en* el cuerpo. Un cuerpo, por otra parte, igualmente en proceso de supramentalización, con el ideal de lograr un “cuerpo divino”, aunque material, un cuerpo acorde con la vida divina que a través de él podría expresarse.

Del mismo modo, el yoga integral tiene como meta última no la liberación del saṃsāra, entendido como ciclo de nacimientos y muertes, de la “cadena” de renacimientos, en un mundo de ignorancia y sufrimiento (*dukkha*), sino justamente tomando en serio la idea budista, a partir de Nāgārjuna al menos, de que saṃsāra es nirvāṇa y nirvāṇa es saṃsāra, se trata de ser libres-en-el-mundo, de vivir

el “estado- nirvāṇico-en-el-samsāra”, una vida divina en un mundo material y un cuerpo “animal”.

El Yoga Integral aspira, por tanto, a una conciencia, un conocimiento, una liberación, una realización integrales en el sentido que venimos indicando. De ahí la metáfora de la gnosis arco-iris, porque sin abandonar la unión con la Conciencia primordial, esta se abre a la infinita riqueza de conocimientos concretos, conocimiento de las leyes, las estructuras y las dinámicas de los distintos planos del cosmos multidimensional en el que se desarrolla nuestra existencia. Śrī Aurobindo lo dice así:

Para el discípulo de un Yoga integral no puede haber vacilación; como buscador del conocimiento debe ir en procura del conocimiento integral y no de algo a medias, atractivo o encumbrado y exclusivo. Debe remontarse a la cima suprema, pero también circundar y extenderse en la vastedad más omniabarcante, sin ligarse a ninguna rígida estructura del pensamiento metafísico, libre para admitir y contener todas las experiencias anímicas, supremas, máximas, más plenas y numerosas. Si la cima más elevada de la experiencia espiritual, si la cúspide pura de toda realización es la unión absoluta del alma con el Trascendente que supera al individuo y al universo, la perspectiva más amplia de esa unión es el descubrimiento de ese Trascendente como la fuente, apoyo, espíritu y sustancia continentes, informantes y constitutivos de estos poderes que manifiestan la Esencia y Naturaleza divinas. Cualquier que sea el sendero, esta debe ser su meta. (Aurobindo, 1983, II, p. 79)

4. El yoga integral, el samādhi y la Conciencia supramental como Vijñāna

Teniendo eso en cuenta, Śrī Aurobindo acoge la importancia de la purificación y de la concentración, así como de la cumbre de ésta en el samādhi, en el que se centra el raja-yoga, pero hablando de un “samādhi integral”, que tiene en cuenta sus tres modos principales, pero va más allá de ellos: (a) una meditación discursiva, (b) una meditación con concentración en una sola idea,

para ir más allá de su forma externa, de su significado habitual, de su comprensión intelectual, para penetrar en su realidad más íntima, en la esencia más allá de la forma; y (c) una meditación basada en el completo aquietamiento de la mente. No es necesario profundizar ahora en los ecos que aquí escuchamos de los distintos tipos de “meditaciones” en los *Yogasūtra*, a saber: savicāra-nirvicāra, savikalpa-nirvikalpa, sāsmitā, sānanda, etc (1). O en la clasificación más central, sabīja-nirbīja, con una simiente, una idea sobre la que discurrir, sobre la que concentrarse, más allá de todo curso mental, o sin-semilla, sin objeto, sin idea... puro puruṣa, puro ātman.

Justamente en el conocimiento integral es donde más sentido cobra el paso de la mente intelectual, pensante, a la mente superior, la mente iluminada, la mente intuitiva, la sobremente (distinciones fundamentales en la onto-epistemología de Śrī Aurobindo) y finalmente la Supermente (2). Ya a finales de la parte dedicada en *Síntesis del yoga* al jñānyoga o yoga del Conocimiento integral, Śrī Aurobindo dedica varios capítulos (con anterioridad a los más abundantes que dedicará en la tercera parte dedicada al Yoga de la auto-perfección) a la Gnosis, que aquí identifica con vijñāna, uno de los términos sánscritos frecuentes en la tradición hindú que podrían equipararse a la noción de conocimiento supramental o gnóstico en la terminología aurobindiana. El siguiente texto nos parece significativo y suficiente de cuanto venimos insinuando como característico del Yoga Integral:

La gnosis, vijñāna, es no solo esta conciencia concentrada de la Esencia infinita; es también, y al mismo tiempo, un conocimiento infinito del innúmero juego del Infinito. Contiene toda ideación (no mental sino supramental), pero no está limitada por la ideación, pues supera en exceso todo movimiento ideativo. La ideación gnóstica tampoco es, en su carácter, un pensamiento intelectual; no es lo que llamamos razón ni una inteligencia concentrada. Pues la razón es mental en sus métodos, mental en sus adquisiciones, mental en su base, pero el método ideativo de la gnosis es autoluminoso y supramental, su rédito de luz pensante es espontáneo, no procede por adquisición, su base pensante es una versión de identidades

conscientes, no una traducción de impresiones nacidas de contactos indirectos. Entre las dos formas de pensamiento hay una relación y una especie de identidad interrumpida: pues una procede encubiertamente de la otra. La mente nace de lo que está más allá de la mente. Pero actúan en planos diferentes y una con respecto a la otra invierten el proceso. (Aurobindo, 1983, II, p. 188)

Hay que tener en cuenta –como decíamos al comienzo– que el término vijñāna no siempre tiene este significado que aquí vemos, y en ocasiones se interpreta como razón discursiva, justamente frente a jñāna, que sería la gnosis blanca antes insinuada, si se quiere la inteligencia pura (*ratio vs. intellectus*). Pero aquí, como se ve desde el principio mismo del texto, vijñāna es la gnosis, al menos un tipo de gnosis, pues más adelante, ya en la última parte, distinguirá entre una Gnosis intuitiva y una Gnosis supramental, distinción que no es necesaria ahora. En cualquier caso, esta gnosis-vijñāna no es solo Conciencia de la Esencia Infinita (gnosis blanca), se nos dice, sino conocimiento infinito del innúmero juego del Infinito (gnosis arco-iris). Y se afirma que contiene toda ideación, pero no una ideación mental, a la que estamos acostumbrados, sino una ideación supramental o gnóstica. Podemos pensar en la diferencia entre los conceptos mentales y las Ideas platónicas, como Formas eternas, Arquetipos de las cosas del mundo sensible, residentes en ese “lugar supraceleste” (*topos hyperouranos*), modelos de todas las cosas. Este conocimiento de tipo vijñāna, supramental, no es un esfuerzo metódico surgido de la mente sumida en la Ignorancia, sino un despliegue luminoso de esas “verdades eternas” que para Platón constituían las Ideas-Formas-Esencias.

Valga pues este esbozo del modo como el *Pūrṇayoga* integra el jñānayoga tradicional, al tiempo que lo modifica, entendiéndolo de un modo nuevo, que abarca no solo la pureza de la Conciencia infinita supracósmica, sino también la riqueza indefinida del cosmos multidimensional y su despliegue en los tres tiempos, pues trikāladṛṣṭi, la visión de los tres tiempos, pasado y futuro asentados en el presente eterno, es una de las características del saber supramental (3).

5. Acerca del Vijñānavedāntādvaita: De Śrī Rāmakṛṣṇa a Śrī Aurobindo

Insinuábamos antes la existencia de una reciente línea de investigación en torno al descubrimiento de un mismo “linaje” que iría de Śrī Rāmakṛṣṇa a Śrī Aurobindo, pasando por Svāmin Vivekānanda y que recibiría el nombre de *Vijñānādvaitavedānta* (o *Vedāntādvaitavijñāna*).

Nos limitaremos a dos ejemplos ilustrativos de esta tendencia en la que se dan la mano investigadores tanto de la Orden Rāmakṛṣṇa como de la visión aurobindiana. El primer ejemplo es el de Ayon Maharaj (Svāmin Medhānanda), monje de la Orden Rāmakṛṣṇa. El segundo de Debashish Banerji, destacado pensador en la línea del pensamiento aurobindiano, quien, entre otras cosas, coordinó el número de la revista *International Journal of Transpersonal Studies*, 37(I), 2018, dedicado al tema “Integral Yoga Psychology”.

Svāmin Medhānanda recuerda que en Bhagavadgītā, capítulo 7, śloka 2 (titulado justamente *Jñāna* y *Vijñāna*) se realiza tal distinción (4), así como en BG, 9, 1. (5). Ciertamente, en su Comentario a la BG, Śāṅkara interpreta *jñāna* como conocimiento intelectual del ātman, mientras que *vijñāna* es su realización espiritual (*anubhuti*). Ahora bien, no es esta exactamente la distinción establecida por Śrī Aurobindo, quien interpreta *jñāna* como “el conocimiento advaita del brahman no-dual”; y *vijñāna* como “el conocimiento integral del Puruṣottama impersonal-personal”. Lo cual corresponde, sigue diciendo Svāmin Medhānanda a la visión de Śrī Rāmakṛṣṇa. Para añadir que “Śrī Aurobindo ha interpretado toda la BG en el espíritu de Rāmakṛṣṇa y Vivekānanda”.

Por otra parte, D. Banerji (2021), profundiza en lo esbozado por Svāmin Medhānanda, mostrando cómo ya Arabind Sharma había escrito un artículo refiriéndose al enfoque de Śrī Rāmakṛṣṇa y Svāmin Vivekānanda como *vijñānādvaitavedānta*. Como se sabe, Aurobindo Ghose pasó un año en la cárcel de Alipore, acusado de sedición. Era 1908. Años más tarde narró cómo durante ese tiempo Vivekānanda se le apareció en varias ocasiones (recordemos que había fallecido en 1902) y le indicó el camino hacia el desarrollo de la noción de

la conciencia-energía supramental, utilizando el término vijñāna. Recordemos que poco antes, en la experiencia con Vishnu Bhaskar Lelé en un piso de Bombay Śrī Aurobindo había experimentado el brahman nirguṇa, viviendo el mundo como ilusorio y ausente de toda noción de yo; la esencia de la experiencia advaita tradicional. Y justamente en la cárcel dicha experiencia se vio complementada por la realización de que brahman (Vasudeva, Nārāyaṇa) se ha convertido en todas las cosas. Lo ha contado en *Días de prisión*: “En la prisión de Alipore realicé igualmente esta verdad fundamental de la religión hindú: sarvagatenārāyaṇa (Narayana está en todas las cosas). La primera vez que se me reveló, fue bajo forma humana, en ladrones y asesinos” (Aurobindo, 2014, p. 84) (6).

Banerji cita las siguientes palabras de ŚrīRāmakṛṣṇa, en las que se ve la similitud del enfoque, la complementariedad de lo Absoluto Impersonal y del aspecto Personal del mismo, la visión de las cosas del mundo como siendo también brahman, algunas de las coincidencias que llaman la atención entre nuestros dos autores: “El jñānin abandona su identificación con todas las cosas mundanas, discriminando, neti-neti, solo entonces puede alcanzar brahman; es como alcanzar el tejado de una casa dejando los peldaños atrás, uno a uno; pero el vijñānin, que tiene una familiaridad e intimidad con brahman realiza algo más: que los peldaños están hechos del mismo material que brahman ... El vijñānin ve que la Realidad que es nirguṇa es también saṅga. Un hombre no puede vivir en el tejado todo el tiempo y descendiendo... y el vijñānin al bajar sabe que todo esto es brahman”.

Śrī Aurobindo empezó a utilizar el término vijñāna en 1914. Es el año en que comienza la publicación de la mayoría de sus obras principales, en entregas mensuales a la revista Arya, que Paul Richard le había propuesto escribir a medias y de la que durante seis años Śrī Aurobindo sería autor y editor principal.

En cuanto a Vivekānanda, Banerji (2021) reconoce que no usa el término vijñānatan abundantemente como Rāmakṛṣṇa, pero, hacia el final de sus días, en unas conferencias pronunciadas en Nueva York, afirma que “vijñāna es el omnicomprendido conocimiento de Dios”. Expresión que recuerda el modo en que Śrī Aurobindo ha descrito en

múltiples ocasiones la noción de conciencia supramental o Supermente. Así, en *Síntesis del Yoga*, dice: “La naturaleza original de la Supermente es la autoconciencia y la omniconciencia del Infinito, el Espíritu, el Yo universal” (Aurobindo, 1983, vol. III, p. 185). O poco antes:

Esta gnosis universal o supermente divina es la Inteligencia infinita en su accionar en el mundo. Todo su conocimiento es originalmente conocimiento por identidad y unidad; su conocimiento es real porque es total, global; tiene una visión trascendente, una visión universal y una visión individual de cada cosa en relación con todo lo anterior (... .) La Supermente es un poder divino, directamente consciente de la verdad, contiene en sí todo el conocimiento; es, en su grado supremo, sabiduría divina en eterna posesión de toda la verdad. (Aurobindo, 1983, vol. III, p. 173)

Se considere o no un poco forzado el hablar de un mismo linaje que partiría de ŚrīRāmakṛṣṇa, seguiría con Svāmin Vivekānanda y se renovaría con Śrī Aurobindo, se pueda hablar de un vijñānādvaitavedānta o no, lo cierto es que las similitudes y las relaciones sutiles entre estos tres destacados nombres del hinduismo moderno resultan de notable interés. Y de lo que no cabe duda es de la coincidencia en la tematización del significado del término vijñāna, que aquí pasaría a un primer plano.

Notas

1. Ó. Pujol traduce así el aforismo 1.17: “La contemplación cognitiva asume formas distintas: la tosca, la sutil, la gozosa y la referente al yo” (Pujol, 2016, p. 86). Véase también aforismos 1.41 a 1.51.
2. Puede verse esta gradación de la “mente espiritualizada” en el capítulo XXVI del Libro II de *La vida divina*, pp. 919-963.
3. En la obra *Record of Yoga (Registro del yoga)*, en la que Śrī Aurobindo fue tomando notas de su sādhana desde 1909 hasta 1927, distingue siete cuaternarios (saptacatuṣṭaya), uno de los cuales recibe la denominación, justamente, de vijñānacatuṣṭaya. Y uno de los cuatro elementos

que lo conforman es trikāladrṣṭi, que lo define como una facultad especial por la que el poder general del conocimiento “se aplica a la realidad de las cosas, a los detalles de los sucesos, etc. en el pasado, el presente y el futuro del mundo tal como existe, ha existido y existirá en el Tiempo. Se ocupa de los hechos particulares, del mismo modo que jñāna se ocupa de la verdad general” (Aurobindo, 2001, p. 19).

4. En la traducción de C. Martín, esta añade una nota a propósito de la distinción en la que dice: “Jñāna es el conocimiento verdadero que se aprende al escucharlo de un maestro o leerlo en las escrituras. Y vijñāna es la capacidad de inteligencia en el ser humano por la que puede ver la verdad directamente. A esta capacidad puede llamársele sabiduría o discernimiento” (Consuelo Martín, *Bhagavad Gita con los comentarios de Śaṅkara*, Madrid, Trotta, p. 153). Por su parte, Anilbaran Roy, en *The Message of the Gita*, Pondy cherry, Śrī Aurobindo Ashram, 1972, traduce BG 7.2, así: “I will speak to thee without omission or remainder the essential knowledge, attended with all the comprehensive knowledge, by knowing which there shall be no other thing here left to be known” (p. 108). Jñāna es el conocimiento esencial, y vijñāna es el conocimiento integral. Y añade, el primero es: “la conciencia espiritual directa del Ser supremo”; el segundo: “el conocimiento íntimo correcto de los principios de su existencia, Prakṛti, Puruṣa y todo lo demás, mediante el cual todo lo que es puede ser conocido en su origen divino y en la verdad suprema de su naturaleza. El conocimiento integral, dice la *Bhagavadgītā*, es algo raro y difícil” (*Ibid.*).
5. BG. 9, 1 es traducido así por Roberto Plá: “A ti que ya no dudas, te voy a revelar el conocimiento secreto (guhayatamañjñānam) y el estado de sabiduría que es su realización (vijñānasahitam)”. Por su parte, Consuelo Martín traduce: “A ti, Arjuna, que tienes fe, te revelaré esto, el gran misterio del *conocimiento de la verdad* junto con *la manera de vivenciarlo*”. A lo que añade en nota a pie de página: “Jñāna, el conocimiento de la verdad (la no-dualidad); vijñāna, la vivencia de esta verdad (el estado no-dual); o.c.:173.
6. Más adelante describe su experiencia así: “Observaba la prisión que me separaba de los hombres; y no eran ya sus altas paredes las que me hacían sentir prisionero, no; era Vasudeva quien me rodeaba. Pasaba por debajo de las ramas del árbol que había frente a mi celda; pero no era ya el árbol, sabía que era Vasudeva, que era Śrī Kṛṣṇa

a quien yo veía allí, de pie, refrescándome con su sombra. Miraba los barrotes de hierro de mi celda, el enrejado que hacía de puerta, y de nuevo veía a Vasudeva. El centinela que me vigilaba era Nārāyaṇa. O cuando me acostaba sobre las ásperas mantas que me servían de lecho, sentía los brazos de Śrī Kṛṣṇa arropándome, los brazos de mi Amigo y Amante. Es así como se traduce esta visión tan profunda que Él me concedió. Miré a los reclusos que había internados: ladrones, criminales, bandidos, etc., y según los miraba, veía a Vasudeva; era a Nārāyaṇa a quien yo descubría en estas almas oscurecidas y en estos maltratados cuerpos” (Aurobindo, 2014, p. 121).

Referencias

- Aurobindo, Śrī. (1972). *The Life Divine* [La vida divina]. Śrī Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, Śrī. (1983). *The Synthesis of Yoga* [La síntesis del Yoga]. Śrī Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, Śrī. (2001). *Record of Yoga* [Registro del Yoga] Śrī Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, Śrī. (2014). *Días de prisión*. Fundación-Centro Śrī Aurobindo.
- Banerji, D. (2018). Introduction to the Special topic Section on Integral Yoga Psychology: The Challenge of Multiple Integrities. [Introducción a la sección del tema especial sobre Psicología del Yoga integral: el reto de las múltiples integridades] *International Journal of Transpersonal Studies*, 37(1), 27-37. <http://dx.doi.org/https://doi.org/10.24972/ijts.2018.37.1.27>
- Banerji, D. (2021, 15 de agosto). *Vijnanadvaita Vedanta: The Lineage of Ramakrishna, Vivekananda and Sri Aurobindo* [Vijnanadvaita Vedanta: El linaje de Ramakrishna, Vivekananda y Sri Aurobindo]. Conferencia pronunciada en el aniversario del nacimiento de Sri Aurobindo en el Cultural Integration Fellowship, San Francisco. <https://debashishbanerji.com/talks/vijnanadvaita-vedanta-the-lineage-of-ramakrishnavivekananda-and-sri-aurobindo/>
- Ilárraz, F. & Pujol, Ó. (ed. y trad.) (2003). *La sabiduría del bosque: antología de las principales Upaniṣad*. Trotta.
- Plá, R. (1998). *Bhagavad Gita*. Etnos-Índika.
- Pujol, Ó (trad, intr. y com.) (2016). *Yogasūtra: los aforismos del yoga*. Kairós.
- Roy, A. (ed.) (1972). *The Message of the Gita*. Śrī [El mensaje del *Gita*.Śrī]. Aurobindo Ashram.

Vicente Merlo Lillo (merlo.vicente@gmail.com) Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia (España). Ha sido profesor en la Universidad de Barcelona. Ha publicado, entre otras, las siguientes obras: *Las enseñanzas de Śrī Aurobindo*, Kairós, 1998; *Simbolismo en el arte hindú: de la experiencia estética a la experiencia mística*,

Biblioteca Nueva, 1999; *La autoluminosidad del Atman: aproximación al pensamiento hindú clásico*, Biblioteca Nueva, 2001; *La fascinación de Oriente*, Kairós, 2002; *Meditar –en el hinduismo y el budismo–*, Kairós, 2013; *Facetas de la sabiduría hindú: mito, filosofía, mística y gnosis*, Mandala, 2020.