



**COSMOVIVENCIA:
CONCEPTO DE UNA RELACIÓN HUMANO-NATURALEZA ARMONIOSA**

COSMOVIVENCIA: CONCEPTUALISING A HARMONIOUS HUMAN-NATURE RELATIONSHIP

José Rafael Mauleón Rodríguez

rmauleon@iconos.edu.mx

ORCID ID: 0000-0002-4958-6204

ICONOS, Instituto de Investigación en Comunicación y Cultura, México
UNAM Facultad de Artes y Diseño, México

Carlos Edwin Morón García

edwin.moron@uiem.edu.mx

ORCID ID: 0000-0002-7982-6395

Universidad Intercultural del Estado de México, México

Verónica Trujillo Mendoza

veronica.trujillo@uiem.edu.mx

ORCID ID: 0000-0002-6484-0565

Universidad Intercultural del Estado de México, México

Maria Papenfuss

papenfuss.maria@web.de

ORCID ID: 0000-0002-2821-4890

ICONOS, Instituto de Investigación en Comunicación y Cultura, México
Universidad de Bayreuth, Alemania

Resumen

Este artículo explora el concepto de *cosmovivencia*, una epistemología del pueblo originario andino que trasciende la noción occidental de cosmovisión y enfatiza una relación vivencial y recíproca entre los seres humanos y el entorno natural. Arraigada en el pensamiento Aymara, la *cosmovivencia* integra el *sentipensar*—un modo cognitivo que une racionalidad e intuición—y el principio del *ayni*, o reciprocidad sagrada. A través del análisis comparativo con espiritualidades

ecológicas contemporáneas y las así llamadas religiones verdes, introducimos el concepto de la *cosmovivencia* como un paradigma para repensar la relación entre la humanidad y el mundo natural. Además, examinamos la *inteligencia espiritual* como dimensión clave para fomentar el *cosmoconvivir* a través de una reconfiguración de la ética ecológica basada en el conocimiento de culturas originarias. Este enfoque transdisciplinario resalta la utilidad conceptual de la *cosmovivencia* como herramienta analítica y ontológica para abordar los desafíos medioambientales del siglo XXI.

Palabras Clave: cosmovivencia, epistemología de culturas originarias, transdisciplinariedad.

Abstract

This article explores the concept of *cosmovivencia*, an indigenous Andean epistemology that transcends the Western notion of worldview (*cosmovisión*) and emphasises a lived, reciprocal relationship between humans and the natural world. Rooted in aymara thought, *cosmovivencia* integrates *sentipensar*—a cognitive mode that unites rationality and intuition—and the principle of *ayni*, or sacred reciprocity. By juxtaposing this indigenous framework with contemporary ecological spiritualities and green religions, we show how *cosmovivencia* provides a paradigm for rethinking human-environment relations. Additionally, the article examines the role of spiritual intelligence (*inteligencia espiritual*) as a key dimension in fostering *cosmovivencia* by advocating for a reconceptualization of ecological ethics grounded in indigenous knowledge systems. This transdisciplinary approach underscores the relevance of *cosmovivencia* as both an analytical and ontological tool for addressing environmental challenges in the 21st century.

Keywords: cosmovivencia, indigenous epistemology, transdisciplinarity.

Introducción

En la era contemporánea, la relación entre la humanidad y el planeta tierra ha llegado a un punto crítico, ya que el progreso tecnológico, la economía global, la urbanización y la explotación de recursos naturales hacen pensar que la humanidad se está alejando cada vez más de su entorno natural. Aunque en tiempos preindustriales esta relación se caracterizaba por la necesidad de convivir, lo cual se manifestó en religiones íntimamente vinculadas e incorporadas con el mundo

natural, pareciera que, durante las últimas décadas, tal vínculo se debilitó. Sin embargo, existen varios contextos religiosos enfocados en contrarrestar este alejamiento de la naturaleza: unos parten de la sacralización del planeta tierra (entendido como una entidad transcendente) o del mundo natural (panteísmo), otros tratan de recuperar el conocimiento de las culturas precristianas y preindustriales (categorizadas usualmente como paganismo o neopaganismo). En el estudio científico de estas religiones y religiosidades "verdes" se nota que hay culturas originarias que todavía están conectadas con el medio ambiente y forman parte de su comprensión del mundo. Este artículo revisa el concepto de *cosmovivencia* que surgió en el contexto del pueblo Andino de los Aymara y su vinculación con la inteligencia espiritual, con la finalidad de hacerlo viable como concepto analítico y ontológico, para el estudio de realidades contemporáneas y su aplicación hacia una convivencia solidaria con el planeta.

Por tanto, la primera parte de este artículo está enfocada en la *cosmovivencia* como modo de vivir y comprender la relación armoniosa del ser humano con su entorno, vinculado con la idea del *sentipensar*. *Cosmovivencia* surge en la cultura de los Aymara, aunque se pueden encontrar aspectos similares desde otras culturas, no solamente las originarias y prehispánicas en América Latina, sino también en planteamientos religiosos contemporáneos. La segunda parte del texto se enfoca en conceptos religiosos postmodernos que se preocupan intrínsecamente por una relación armoniosa entre el ser humano y la naturaleza. La inteligencia espiritual es importante para el cosmoconvivir, como se explica en la última parte del artículo.

Cosmovivencia: senti-pensar el universo

La *cosmovivencia* o *cosmoconvivencia*, más que un término conceptual, alude a la manera de convivir con los mundos; proviene del pensar, sentir y actuar gestado por culturas originarias; sin embargo, la palabra se acuña propiamente por

pueblos andinos. Se diferencia de la cosmovisión, que concretamente se refiere a la visión de uno sobre el mundo. Más allá de ello, implica y promueve el existir, convivir con los mundos, es decir, con el mundo animal, vegetal, divino y de la tierra. En eso radica la convivialidad, es decir, la *cosmoconvivencia* es similar a un tejido (Yampara, 2011). Tal perspectiva establece líneas de relación, con lo que denomina Villegas (2023) como pensamiento transcomplejo.

La *cosmovivencia* también se diferencia de términos como: creencias, cosmología o cosmogonía, pues no es resultado de una imposición epistemológica, sino que nace como fuente de la interacción con la vida, por tanto, se vive y experimenta en cada acto. Su ámbito de acción involucra un ejercicio de enunciación desde, para y a través de relaciones armónicas, comunitarias y de respeto (Mensagens da Terra, 2022), ejercicio que, incluye tanto el compromiso, como la práctica, así como la corresponsabilidad en el hacer, pensar y ser. Por consecuencia, esta senda trasciende la idea de visión del cosmos en la noción de ente ajeno o aislado; por el contrario, se parte de una afectación recíproca en la que es preciso, no sólo ver, sino también interactuar, a partir de una vivencia íntegra (Conciencia Activa, 2020).

Lo anterior se fundamenta en las derivaciones del término *ayni*, la correspondencia recíproca, proceso que implica tanto lo opuesto como lo similar en relación (Comunitario Otorongo Wasi, 2019). La reciprocidad continua del recibir-ofrecer se concibe bajo esta noción, de manera que se cuestionan las ideas perpetuas del "recibir" como deber, que dirige a la acumulación y dependencia, así como la del precepto de "dar" como obligación, que encamina al vaciamiento (Conciencia Activa, 2020). En un sentido análogo, el *ayni* se entiende como la respiración, en donde no siempre se inhala, sino también, es imprescindible la exhalación.

Asimismo, y de acuerdo con la propuesta de Simón Yampara (2021) la *cosmoconvivencia* equivale a la vivencia, es decir, a "vivir con", en la "con-vivencia

del pluriverso de mundos bióticos y sistema de vida” (Alteridad, 2021). Con esto, queda claro el compromiso con la convivencia integral, pues según los Aymara y diversos pueblos originarios, la vida es omnipresente, por ende, todo en ella es *ayni* e implica reciprocidad. “Vivimos/convivimos todos en *ayni* con el pluriverso de mundos bióticos en el cosmos” (Alteridad, 2021).

De esta manera, la *cosmoconvivencia* está en relación con pensar en otros mundos, lo cual implica convivir e involucrarse con la cultura de la convivialidad, que ha permitido la sobrevivencia de pueblos originarios bajo diversas maneras, como el vestir, comer, hacer ceremonias, etc. (Yampara, 2011). Se trata de hacer un tejido, un encuentro con otros *ayni*, con otras energías que forman parte de un todo. Consciente de la existencia de intersticios, de espacios donde hay espíritus, fuerzas dobles, una doble energía que no procede ni promueve la dicotomía, sino una dualidad complementaria.

Esto se puede entender a partir de la percepción del *Ometeotl*¹, palabra *nauatl* que comprende la idea de *ome* (dos) y *teotl* (creación divina) y que también conforma a *meyotl* o “huevo”. Unidad compuesta de dos energías centrípetas que permiten la unión de elementos desde la diversidad, concentración, simbiosis, homeostasis y reciprocidad. Lo anterior conlleva lo que Yampara describe como vivir bien, el Suma Qamaña o vivir en armonía integral, vivir y convivir. Esto “... no solo se refiere a vivir, sino también a vivir y convivir con la muerte. Entre la muerte y la vida está *Suma Qamaña* como acción intermedia” (Yampara, 2011, p. 13). Al respecto, el autor señala una distinción fundamental con el “vivir mejor”, lo cual implica comparación y no armonización, pues se parte de un principio desarticulador, no extenso, ni diverso, sino reduccionista. Tal reduccionismo da

¹ El uso de esta escritura respecto al idioma *nauatl*, obedece al alfabeto propuesto en la obra: “Tlajtolchiali, palabra en movimiento: el verbo” de Crispín Amador Ramírez, editado en 2002. Se utilizará dentro del texto cuando las palabras en tal idioma provengan del análisis propuesto en la investigación, no así para las citas de otros autores que se empleen en la discusión.

lugar a dimensiones de escisión que imposibilitan el acontecer humano en el buen vivir. Se destaca entre ellas la relativa al proceso de conocimiento, que supone lo racional, por un lado, y la sensibilidad, por el otro.

Esta condición coloca al ser humano en un sitio privilegiado respecto del mundo que deviene, desde esa mirada, en mero objeto de conocimiento, por lo que no se concibe con él, una relación posible. Desde la perspectiva *cosmovivencial*, la capacidad comprensora del ser humano se asume, no solo ligada a la racionalidad, sino como una dimensión relacional que se articula también con lo sensible. De tal manera que, comprender o entender, saber o conocer algo, implica un *senti-pensar*, un saber sensible que es posible rastrear en las voces del idioma *nauatl* como *matilistli* o *tlamatili*. En estas palabras se concentra la capacidad humana para habérselas con el mundo en el modo de la comprensión.

León Portilla (2017) señala que para el pensamiento *naua* “lo sensible somático y lo inteligible psíquico resulta en una percepción del ser total” (p. 116). Por tanto, el conocimiento del mundo sólo tiene lugar en la relación que se expresa entre esas dimensiones: lo sensible y lo inteligible. Para decirlo de otra forma, entre lo sensorial-intuitivo y lo racional-lógico. Desde el pensamiento *naua*, *tlamati* (conocer, comprender, saber) se entiende en una “doble connotación [...] que significa conocer y sentir” (León-Portilla, 2017, p. 116). Conocer y sentir se pueden entender como *senti-pensar*, ello implica una actuación en el mundo que requiere del corazón y la cabeza, es decir, de la emocionalidad y la racionalidad por igual; a eso se denomina como “sentipensante” (Borda, 2008).

Es posible señalar que lo “sentipensante” es resultado de formas tradicionales de concebir el conocimiento mediante una perspectiva dialógica propia de los pueblos originarios. Aunque se recupera también, y cada vez más, en otros entornos, de tal forma que es posible considerar en la actualidad una pedagogía *sentipensante*, en la que se destaca “la unidad y coexistencia de dos conceptos aparentemente opuestos: *el sentir* de la intuición, introspección y el mundo interno,

así como *el pensar* del desarrollo intelectual” (Rendón, 2021). Tal dialogicidad aproxima a formas de estar y convivir en las que emerge la importancia del acompañamiento y del tratamiento con el otro, que también *senti-piensa*. “Otro”, que históricamente es relegado por concebirse como extraño.

En ese sentido, resulta viable repensar la relación con aquello que se considera extraño. En el mismo sentido de las formas de relación, heredadas de las dinámicas *cosmovivenciales* de los pueblos originarios, hay indicios para concebir la relación con el “otro” como un acompañarse, fundamentado en la reciprocidad, en un reconocimiento mutuo, semejante al que se le proponía al joven estudiante en tiempos prehispánicos. De acuerdo con el Códice Florentino, León Portilla (2012), lo expresa de esta forma:

*Xicmocuitlahui in tlilli,
in tlapalli,
In amoxtli, in tlahcuilolli,
Intloc, innahuac ximocalaqui
In yolizmatqui, in tlamatini*

Cuida de la tinta negra y roja,
los libros, las pinturas,
colócate junto y a lado,
del que es **prudente**, del que es sabio.

Desde este pasaje se reconoce que, la forma para acceder al conocimiento y comprender el mundo, es en el modo de la compañía, del “estar junto a”. Solo en esa medida es posible adquirir la prudencia y la sabiduría. Es en el estar juntos, que se potencia la capacidad de comprensión del mundo. Estar en el mundo y comprenderlo, implica estar con el otro; un modo de relación que se encuentra también en la ética levinasiana, puesto que ella considera que “El sujeto responsable no es quien se justifica por sí mismo o desde sí mismo, sino quien responde, atiende, cuida, o está al servicio del otro” (Moratalla, 2024, p. 126).

Desde la perspectiva *cosmovivencial naua*, el acto de comprender-conocer, es un *sentipensar*, es también un cuidado. *Sentipensar* es cuidar de la tinta roja y negra (el conocimiento), por tanto, es el cuidado a lo otro, no solo humano, sino lo otro en general: el mundo, la naturaleza, la existencia en relación. Tal relación es mutua y recíproca, permite *cosmoconvivir*, es decir, habitar en el mundo de forma responsable y “El objeto de la responsabilidad no es únicamente el otro o la relación que mantengo con él sino la condición vulnerable misma de la humanidad” (Moratalla, 2014, p. 128). Vulnerabilidad que se debe cuidar, proteger y procurar.

En consecuencia, la *cosmovivencia* implica el *sentipensar*, este se da en la modalidad del cuidado y la responsabilidad. Tal disposición ética recupera el orden de lo divino o lo sagrado, con lo que se dialoga, a lo que se tiene acceso en la relación recíproca de convivencia y cuidado. Así, lo sagrado no implica un dogma a seguir sin más, sino la capacidad de comprender, potenciada por el diálogo, el estar con el otro, ya que “el acceso a lo sagrado se produce a través del camino del diálogo. No es la presencia de lo sagrado lo que fuerza a entrar en diálogo, sino el diálogo como categoría que permite el acceso a lo sagrado” (Moratalla, 2014, pp. 129-130).

En tal forma de *cosmoconvivencia* tiene lugar, no solo la comprensión del mundo desde un *sentipensar*, sino una experiencia existencial de mutualidad, “donde el intercambio no está sometido al cálculo interesado y donde el concepto de reconocimiento recupera un significado originario, el de gratitud. Reconocer no sólo es identificar o rememorar sino agradecer.” (Moratalla, 2014, p. 135) La *cosmoconvivencia* como *sentipensamiento* del mundo, es la forma en la que los seres humanos habitan sobre la tierra, en el modo del cuidado y agradecimiento por su relación con lo “otro”, propuesta desde un vínculo sagrado que da sentido a tal modo de existir.

En consecuencia, el proceso de reciprocidad, cuidado y agradecimiento implica una dinámica de relación en la que se priva de un dar-recibir que trasciende

los fines utilitarios o mercantilistas que actualmente permean diferentes relaciones humanas, ya que hace reconocer la procedencia u origen del "don", situación que implica la honra y reconocimiento de lo ancestral-sagrado (Conciencia Activa, 2020). De esta manera, el principio que plantea el *ayni*, resulta fundamental para la comprensión de la *cosmoconvivencia*, pues se trata de un constante reconocimiento del convivir con el cosmos y con toda la vida que pone el énfasis en el agradecimiento, respeto y cuidado (Udearoba, 2022).

Entonces, aunque la idea del *cosmoconvivir* tiene su origen en la cultura Aymara, sus características, orientadas hacia una convivencia armónica entre el ser humano y su entorno, se pueden encontrar de manera similar en otros contextos tanto precristianos como contemporáneos. Los principios subyacentes de estas posturas religiosas se basan, al igual que la *cosmovivencia*, en una reciprocidad esencial con la naturaleza, que no solo se considera sagrada, sino que también requiere una relación de respeto mutuo. A propósito de ello, en el siguiente apartado, se presentan algunos de estos enfoques que giran en torno a una religiosidad "verde".

Religiones "verdes" contemporáneas y *cosmovivencia*

Al abordar un orden divino y la convivencia respetuosa con el universo, con fundamento en las responsabilidades éticas que se derivan de un pensamiento profundo, se evidencia que una parte importante de la discusión acerca de la *cosmovivencia* se centra en lo religioso, en su relación con el entorno natural. Desde la antigüedad, las maneras de conceptualizar lo sagrado, así como los modos de vincularse con él y sus diversas manifestaciones, competían con lo que hoy en día se suele llamar "religión", "religiosidad" o "espiritualidad".² Entonces, ¿cómo se

² En el contexto actual, basta con distinguir entre estos conceptos por su grado de institucionalización e individualismo: mientras que "religión" se refiere más a fenómenos institucionalizados, "religiosidad" y "espiritualidad" en su mayoría se refieren a fenómenos privados e individuales. Lo

diferencian la *cosmovivencia* y los planteamientos religiosos similares? Con el fin de contestar a esta pregunta, se exploran a continuación diferentes enfoques respecto al ámbito de lo religioso, que abarcan elementos clave de la *cosmovivencia*.

Concebir la naturaleza como sagrada no es una idea nueva ni extraordinaria. De hecho, desde una perspectiva antropológica y arqueológica, se puede señalar que los primeros humanos arcaicos probablemente fueron animistas, es decir, reconocieron un alma o espíritu en todos los elementos naturales, como animales, plantas, ríos, montañas, etc. Bajo esta perspectiva, se considera que todo tiene una vida espiritual y consciente, interconectada con los seres humanos y el universo.³ En cambio, los planteamientos panteístas que siguen influyendo a una gran parte de las cosmovisiones de pueblos originarios, también parten de la idea de una profunda conexión y unidad entre los seres humanos, la naturaleza y lo divino, pero subrayan que la divinidad en general se manifiesta a través de la naturaleza y sus ciclos, porque sostiene que la totalidad del universo es sagrada. Las diferentes formas de paganismo como religión de los pueblos europeos precristianos no solo conllevan elementos panteístas, sino también la necesidad de interactuar de manera recíproca y respetuosa con el entorno natural, ya que la sobrevivencia dependía de un deseable trato equilibrado entre los recursos naturales y la adaptación al clima riguroso de estas regiones. Sin embargo, con el ascenso de la iglesia católica en Europa durante la época medieval, se estableció el monoteísmo como cosmovisión dominante, dando lugar a una serie de pensamientos fundamentalmente contrarios a los paganos, poli y panteístas que prevalecieron hasta entonces.

que tienen en común es que ofrecen modos de abordar las grandes trascendencias. Véanse Luckmann (1991) y Knoblauch (2014).

³ Véase Harari (2016).

Durante la era del renacimiento, cuando surgieron las primeras disciplinas científicas en Europa y se estableció el racionalismo como paradigma del naciente pensamiento moderno, se volvió a prestar atención a las antiguas epistemologías que, en su mayoría, bajo el dominio de la iglesia se declararon herejía y, por tanto, se prohibió el trato con ellas. Aunque el interés por las antiguas culturas culminó en la recopilación de conocimientos precristianos vernáculos y, en algunos casos, la idealización de los pueblos antiguos.⁴ Empero, los siglos de dominio cristiano siguieron teniendo un efecto incluso en los discursos científicos.

Así, doctrinas cristianas, como la dualidad cuerpo-alma (incluso su separación), constituyeron la base de los primeros debates modernos sobre religión. Fue así como académicos influyentes de este tiempo, entre ellos los padres fundadores de la antropología británica: James G. Frazer y Edward B. Taylor, plantearon un evolucionismo cultural que, según ellos, se caracteriza por una inferioridad de sociedades “primitivas”, sus cosmovisiones animistas, poli y panteístas, en comparación con las sociedades “modernas”, civilizadas, europeas y monoteístas. De esta manera, la “religión” se volvió el anatema del progreso, la racionalidad y la modernización, dando lugar a conceptos como la secularización, lo religioso, entre otros, planteados desde una perspectiva eclesiástica y eurocéntrica. Adicional a ello, con el surgimiento de la revolución industrial, los sistemas económicos, como el capitalismo y el desarrollo tecnológico, hicieron que el entorno natural se valorara cada vez más como recurso, cuyo uso-extracción facilitó la modernización de las sociedades occidentales.

No obstante, las cosmovisiones que consideran a la naturaleza (o sus elementos) como algo sagrado y que requieren protección, también se intensificaron en el panorama religioso moderno. La hipótesis Gaia de James Lovelock (1979),

⁴ Un ejemplo es el mito germánico que idealiza a los antiguos germanos como guerreros fuertes y resistentes, pero de manera romantizada y exagerada.

con la denominación que hace del planeta tierra como “Gaia”, dada su condición sagrada; el “boom esotérico” en los años 60 del siglo pasado, con las ideas de la “Nueva Era” (New Age) que enfatizaron el pensamiento holístico, mayoritariamente basado en la filosofía védica de la India y otras culturas antiguas de Asia y las religiosidades neopaganas en el siglo XX (como Wicca y Asatru), que a menudo se describen como *earth-based* o *earth-centred*, es decir, centrados en la Tierra y sus ciclos naturales, explican esta tendencia.

Para la investigación de estas cosmovisiones y su designación académica, términos como *nature religion*⁵ (religión natural, religión de la naturaleza) dan cuenta de la adoración de la naturaleza; sin embargo, existen conceptos más precisos para revisar esa relación, cómo la religión, la humanidad y la naturaleza. Uno de los más esclarecedores es la distinción entre “religión verde” (*green religion*) y “religión verde oscura” (*dark green religion*) de Bron Tylor (2010): mientras que religión verde postula que el comportamiento respetuoso con el medio ambiente es una obligación religiosa, el término verde oscuro abarca las cosmovisiones en las que la naturaleza es sagrada, tiene un valor intrínseco y, por tanto, se le debe un cuidado reverente.

Entonces, la noción de religión verde se refiere a sistemas de creencias, prácticas espirituales y valores éticos que promueven una relación armoniosa y respetuosa con la naturaleza, pues suelen enfatizar la divinidad o sacralidad de la naturaleza y abogan por la protección, así como la preservación del medio ambiente.⁶ En cuanto a la noción de religión verde oscura, se refiere a un tipo de espiritualidad que se desarrolla en respuesta a la crisis ecológica y al impacto destructivo del ser humano sobre el medio ambiente. Esta forma de religión verde va más allá de la mera reverencia por la naturaleza y la búsqueda de una armonía

⁵ Véase por ejemplo, Albanese (1990).

⁶ Ejemplos de religiones verdes incluyen diversas formas de espiritualidad de pueblos originarios, el druidismo, el paganismo ecológico y ciertas corrientes del hinduismo y del budismo que enfatizan la interconexión entre todos los seres vivos y el mundo natural.

con ella, para adoptar una postura más radical y confrontada con los sistemas socioeconómicos que contribuyen a la degradación ambiental. Así, las religiones verdes oscuras, a menudo, se caracterizan por una actitud de resistencia, activismo y compromiso político en la lucha por la justicia ambiental y la sostenibilidad.

Aunque hoy en día una multitud de religiones se puede clasificar como verdes y verdes oscuras, esta perspectiva de Taylor proporciona referencias útiles para comprender los modos como las personas se relacionan con la naturaleza y responden a la crisis ecológica. No obstante, es importante destacar que tales categorías no pueden abarcar completamente la complejidad de la *cosmovivencia* como concepto de pueblos originarios. La *cosmovivencia*, arraigada en la cosmovisión andina y otras tradiciones de culturas originarias (a diferencia de los contextos europeos u occidentales), va más allá de una mera clasificación de prácticas religiosas en términos de su relación con la naturaleza. No solo se enfocan en las creencias y prácticas espirituales, sino que implica una comprensión holística del mundo, así como de la interconexión entre seres vivos y elementos naturales.

Así, cosmovivir no se limita a la esfera religiosa, sino que permea todos los aspectos de la vida. Se basa en principios de reciprocidad, respeto mutuo y armonía con el entorno natural, promoviendo un estilo de vida en el que los seres humanos son parte integral de un tejido interdependiente de relaciones con la tierra, los animales, las plantas y los espíritus. Contrario a la vista occidental (por ejemplo, la de Tylor), Yampara parte de una apreciación en la que los espíritus están presentes en la naturaleza, elementos, animales y diversos aspectos del mundo natural, y los seres humanos se relacionan con ellos en la vida cotidiana y en prácticas rituales. Por consiguiente, lo que Gustavo Morello (2021) denominó "modernidad encantada" de América Latina puede estudiar de manera más apropiada y con referencia a su propio contexto socio-histórico-cultural, que con la teoría de la modernidad "desencantada", declarada por el sociólogo Max Weber (1964) y adecuada para Europa y los EE.UU. Entonces, la *cosmovivencia* ofrece una perspectiva más amplia

y profunda sobre la relación entre los seres humanos-naturaleza, ya que abarca dimensiones éticas, sociales, culturales y espirituales.

Se puede inferir que, al abordar la actual crisis ecológica y progresar hacia una coexistencia más armoniosa con nuestro entorno, es fundamental hacer accesible y cultivar conceptos como la *cosmovivencia*, que destacan la interconexión y reciprocidad inherentes con la naturaleza. No obstante, para profundizar en estas prácticas y perspectivas, es imperativo fomentar el desarrollo de una inteligencia espiritual que permita no solo comprender y valorar en profundidad la relación con el mundo natural, sino también transformar nuestra respuesta ética hacia estos desafíos. La inteligencia espiritual guía hacia un mayor sentido de unidad y responsabilidad con el cosmos, complementando la visión de las religiones verdes y verdes oscuras, al integrar una dimensión personal transformadora para afrontar la crisis ecológica desde una conciencia más amplia.

Inteligencia espiritual como clave para *cosmoconvivir*

No es suficiente decir que la ciencia positiva dificulta la comprensión y solución de los problemas complejos que se identifican, cuando se acepta que existen múltiples vínculos visibles o invisibles entre los habitantes del planeta; esto hace impostergable recuperar el interés por lo no científico. Y se sabe de experiencias pasadas, cuando la ciencia estaba supeditada a lo teológico y generaba errores, hoy el conocimiento valorado todavía exige una investigación objetiva, búsqueda de evidencias y aspiración de universalidad; así la ciencia se ha convertido en la nueva institución legitimadora y por consecuencia, también productora de errores⁷. Porque la objetividad requiere de la subjetividad, ya que ambas partes están vinculadas indisolublemente, por más que se quiera neutralizar

⁷ Un ejemplo es el Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM), el cual se actualiza con cierta frecuencia.

a la segunda, aunque tampoco conviene imponerla; de igual modo, un objeto no debería aislarse de su entorno, ya que al particularizarlo y concebirlo ejemplo ideal de esa especie, lleva a imponer el supuesto de universalidad científica, por lo menos en lo empírico, pero eso es ficcional. En consecuencia, se requiere una nueva ciencia que aborde lo relacional, lo objetivo-subjetivo, que respalde lo dialógico y también las diversas manifestaciones humanas, entre otros requerimientos.

Porque parece que el desatino actual ha sido pasar de la dictadura teológica, a la dictadura de la ciencia y hay esfuerzos por reconsiderar tal situación, desde un escenario integrador, que no procure solo la validez lógica, sino también de otras dimensiones propias de la humanidad, entre ellas la espiritual. Y sobre esta última, se incrementa el número de intelectuales que la reconocen como otro tipo de inteligencia. Pero ¿qué entender por una inteligencia en un momento en el que se promueven a las artificiales⁸? Esta palabra proviene del latín *intelligentia*, compuesta por el prefijo *inter* (entre), el verbo *legere* (escoger, separar, leer) y dos sufijos, *nt* (agente) e *ia* (cualidad); entonces, refiere a alguien que tiene cualidades o está facultado para elegir o escoger entre opciones. Es decir, permite discernir y condiciona al humano, para distinguir los alcances de su naturaleza y al mismo tiempo, lo dirige a elegir e incluso, a interconectar varias inteligencias para los propósitos de la vida, entre ellos: adaptarse al medio ambiente, resolver problemas, razonar, cuestionar el propósito de la existencia, etc.

Howard Gardner (1995) propuso que la inteligencia no es una capacidad unitaria, sino compuesta por diferentes tipos independientes y cada una representa una forma de habilidad. Desde 1983 señaló la existencia de inteligencias múltiples: lingüística-verbal, física-kinestésica, lógico-matemática, espacial, musical, interpersonal, intrapersonal; posteriormente agregó en su libro *La inteligencia*

⁸ Alan Turing propuso en el siglo pasado un test que ya fue superado por las actuales inteligencias artificiales en los *bots* de servicios y hoy parece más cercano a una superinteligencia no humana, como lo supuso Nick Bostrom (2016).

reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI (2010) a la naturalista y existencial. Antes, otros investigadores se ocuparon de la inteligencia humana, por ejemplo, Alfred Binet a inicios del siglo XX, propuso un test de inteligencia, cuya medida fue el Coeficiente Intelectual (CI), pertinente a ciertas capacidades humanas susceptibles de medición. Por su parte, Jean Piaget, pionero de la transdisciplina, llevó a cabo investigaciones sobre el desarrollo cognitivo en niños; sus trabajos aportaron comprensión acerca de las inteligencias infantiles. Asimismo, Lev Vygotsky contribuyó, desde su enfoque de aprendizaje sociocultural, a la identificación de factores externos constituyentes de las inteligencias humanas. Mientras que Robert Sternberg consideró una postura de acción que incluyó a diferentes inteligencias: analítica, creativa y práctica, en algo que postuló como teoría triárquica. Por su parte, Daniel Goleman (1996) trabajó en los últimos años con la inteligencia emocional (IE).

La inteligencia es un tema de vasto estudio y ha transitado por diferentes momentos que van de enfoques racionales, a otros que reconocen distintas inteligencias humanas, con cierto énfasis por la emocional y, ya en este siglo, interesa lo espiritual. Entre los investigadores implicados con la inteligencia espiritual (IES), se reconoce a Vázquez (2010) quien dice que fueron Peter Salovey y John Meyer los que en 1990 “publicaron por primera vez un artículo científico en el que desarrollaron el concepto de inteligencia emocional” (p. 6). Por su parte, Pérez (2016) recuerda que Abraham Maslow, en los años 40 habló de un estado de espiritualidad situado en la cúspide de su pirámide de motivaciones; en los 60 Viktor E. Frankl identificó un inconsciente espiritual, complemento del inconsciente impulsivo; ya en los 90 Cloninger, Przybeck y Svrakic hablaron de espiritualidad y trascendencia, asociadas a lo sagrado y lo virtuoso, e incluso con los iluminados y sabios orientales. En esa misma década, Emmons y Cheung Tehrani propusieron componentes de la IES:

capacidad de trascendencia; la capacidad de experimentar estados elevados de conciencia; la capacidad de influir en las actividades cotidianas y relacionarlas con un sentido de lo sagrado; la posibilidad de utilizar recursos espirituales para resolver problemas de la vida, y la posibilidad de presentar comportamientos virtuosos (Pérez, 2016 p. 64).

Lo dicho lleva a un primer reconocimiento de la IES con planos no materiales y estados alterados que acercan a los misterios de la existencia, para problematizar la realidad desde una postura que recuerda a la vieja noción del *agathón*⁹ de la Grecia clásica, en el sentido de buscar actuar fundamentalmente por el bien.

Para Zohar & Marshall (2001) con la IES “afrontamos y resolvemos problemas de significados y valores, la inteligencia con que podemos poner nuestros actos y nuestras vidas en un contexto más amplio, más rico y significativo” (p. 19). Esta inteligencia es más amplia y abarca a otras, además se presume fundamental, porque con ella “podemos determinar que un curso de acción o un camino vital es más valioso que otro. IES es la base necesaria para el eficaz funcionamiento tanto del CI como de la IE. Es nuestra inteligencia primordial” (Zohar & Marshall, 2001, p.19). Al aceptar lo anterior, preocupa el poco o nulo interés destinado a la consideración de la IES entre la actual población humana, pero esto está cambiando al incorporarla, ya que se abre una ruta transdisciplinar dirigida a una mejor comprensión de la persona.

Existen diversos estudios sobre la IES, tales como las investigaciones de Robert Emmons & Michael McCullough (2004), quienes han enfocado su trabajo en la conexión entre la espiritualidad y el bienestar humano; ellos han explorado cómo la práctica de la gratitud resalta a la IES. Frances Vaughan (1997) ha trabajado en los últimos años en diferentes campos del conocimiento, tales como psicología, psiquiatría, antropología, sociología, ecología, entre otros, y sostiene que la IES

⁹ En Aristóteles se refiere al bien que debe ser el *télos* (fin) de todo humano al buscar el bien supremo. No confundir con el poeta célebre de la Grecia clásica, que se trató con sarcasmo por Aristófanes.

trasciende los límites de la cognición tradicional, ya que busca la conexión con el mundo interior y la trascendencia de uno mismo. Por su parte, Peter Senge (2010) se interesa por las organizaciones y ha considerado a la IES vinculada con el liderazgo, transformando a las organizaciones, al preparar para escenarios VICA: vulnerables, inestables, complejos y ambiguos¹⁰. En esta última ruta se encuentran también los trabajos de David Fischman (2017) con un sesgo de autoayuda.

En cuanto a investigadores hispanoparlantes, están las aportaciones de Francesc Torralba (2010) su trabajo es más existencialista y con un sesgo religioso; el enfoque de Juan Antonio Estrada (2020) resulta fundamentalmente religioso; también lo es el trabajo de José Luis Vázquez Borau (2010). Por otro lado, Ricardo Perret (2017) trata a la IES con un propósito de superación personal; Alicia Pomares se interesa por el coeficiente espiritual (CES), sumado al coeficiente emocional (CE) y al conocido CI, en temas laborales y en una línea pragmática.

Entre las críticas que se pueden encontrar a los estudios de la IES sobresalen: su alejamiento de posturas científicas, pero esto es consecuencia de sus métodos limitados, dirigidos al CI o inteligencia racional; esto conduce a una paradoja, porque: no se puede comprender una totalidad, sólo considerando una parte de esta. También se dice que faltan evidencias empíricas, cuya fuente de conocimiento es la observación, lo cual reduce el entendimiento a un sentido humano, aunque existan otras manifestaciones en la cotidianidad que afectan a otros sentidos, pero dichos eventos llegan a relegarse. Incluso se hace notoria la ambigüedad y la ausencia de una definición para las IES, lo cual no llega a ser un problema dentro de un horizonte que asume el devenir y la transformación permanente de la vida y, por consecuencia, de los modos de proponer conocimiento.

¹⁰ Desde la caída del Muro de Berlín el entorno parece vulnerable, inestable, complejo y ambiguo; revisar el trabajo de Mauleón (2023).

En el caso de la crítica al sesgo subjetivo cultural y religioso de sus enfoques, más bien se debe considerar su riqueza y pluralidad experiencial que posibilita esta inteligencia. Todavía se requieren de más trabajos transdisciplinarios que no solo la expliquen, sino que también lleven a experimentarla para contribuir a una mejor *cosmovivencia*, en la búsqueda de armonía y respeto con el entorno. Lo cual debe involucrar al mundo educativo, pero desde otros modos de trabajo que promuevan un aprendizaje orientado a la solución de problemas del mundo concreto, desde una base ecocéntrica y con rigor crítico. Por lo tanto, esto abre necesarias rutas concordantes con la ecológica y las llamadas religiones verdes; con la ética y los valores esenciales a favor de la vida; con acciones responsables, con significado y propósito personal-grupal, entre otras posibilidades.

Finalmente, la IES desempeñará un importante papel en las nuevas formas de vivir, para tratar los diferentes desafíos contemporáneos y con el fin de procurar un futuro utópico o deseable, y más armonioso entre los múltiples habitantes del planeta humanos y no humanos.

Conclusiones

Aunque la *cosmovivencia* se introduce como concepto ontológico y analítico para la investigación en realidades contemporáneas, no surge como término conceptual o herramienta analítica, sino como modo de cohabitar con el cosmos y todas sus partes. Sin embargo, como principio activo, puede aplicarse en la vida cotidiana y en diversos campos del saber. Su énfasis en la reciprocidad y la convivencia armónica con el cosmos proporciona una perspectiva valiosa que trasciende las limitaciones de enfoques tradicionales. A través de este enfoque, se permite una reconexión con saberes ancestrales que, en su esencia, ya promovían un equilibrio con el medio ambiente y, sin olvidar lo espiritual, una actitud cada vez más urgente en el contexto de la crisis ecológica global. Por ello, la *cosmovivencia* no debe ser vista únicamente como una teoría pasiva o abstracta, sino como un

modelo práctico que puede guiar hacia formas de vida más responsables y respetuosas con el planeta, y las distintas vidas que contiene.

El alcance de la *cosmovivencia* de modo conceptual es amplio y adaptable, lo que le permite ser retomada en una variedad de contextos, específicamente en posturas teórico-académicas y transdisciplinarias. Puede facilitar el análisis de las relaciones entre el ser humano-naturaleza y ofrece un enfoque holístico para enfrentar desafíos globales como la sostenibilidad ecológica y la resiliencia cultural. Al involucrar dimensiones éticas, sociales, así como espirituales, el concepto tiene el potencial de enriquecer estudios con diversos enfoques disciplinarios, inter y transdisciplinarios, desde los estudios ambientales hasta la antropología y los estudios religiosos, promoviendo perspectivas enfocadas en una convivencia cordial con el planeta. Además, permite tender puentes entre cosmovisiones de culturas originarias y las contemporáneas al mostrar cómo los principios de reciprocidad y armonía pueden integrarse tanto en prácticas tradicionales como en soluciones actuales.

Uno de los mayores desafíos que la *cosmovivencia* puede abordar es la aplicación del concepto en sociedades profundamente influenciadas por un pensamiento dualista, que suele separar al ser humano de su entorno natural. Al proponer una visión holística y de interconexión, la *cosmovivencia* no solo desafía este paradigma, sino que ofrece una alternativa necesaria para replantear esta relación. Asimismo, el concepto tiene el potencial de confrontar la marginalización del conocimiento propio, originario y espiritual en los contextos académicos y de políticas públicas, entre otros. La combinación de conocimientos antiguos desde una perspectiva transdisciplinaria ayuda a reivindicar perspectivas históricas y a ser aceptadas en debates contemporáneos.

Un punto crítico que surge al intentar conceptualizar *cosmovivencia* es la tensión inherente entre un modo de vida ontológico y su aplicación como herramienta analítica. Para culturas como los Aymara, este término no se entiende

como un concepto que necesariamente requiere ser reflexionado o aplicado conscientemente, sino como una forma natural de cohabitar el mundo, enraizada en prácticas e ideas como el *ayni*. Cuando se “traducen” estas formas de entender y convivir con el cosmos en conceptos académicos, existe el riesgo de incurrir en un cierto esencialismo, al intentar reducir un modo de vida complejo y fluido a un marco conceptual. No obstante, al reconocer esta problemática, también se abren posibilidades para que ella funcione como un puente entre modos de vida originarias y contextos contemporáneos. En lugar de fijar la *cosmovivencia* como un concepto cerrado, proponemos que se utilice como un marco flexible, consciente de sus raíces y adaptado a los desafíos globales actuales, sin perder de vista su origen ontológico y cultural.

Asimismo, conceptos relacionados como la inteligencia espiritual y las religiones verdes, resulta importante para atender las crisis globales como el cambio climático, los temas de salud, la educación, entre otros, ya que aportan horizontes éticos y ecológicos que son frecuentemente ausentes en las investigaciones y soluciones contemporáneas, también ofrecen una base conceptual más profunda para comprometerse con la buena vida. De manera similar, la idea de la *cosmovivencia* tiene el potencial de transformar nuestras interacciones con el entorno natural y también está pensada para inspirar nuevas formas de gobernanza y políticas públicas que integren principios de reciprocidad, respeto mutuo y armonía, dado que fomenta soluciones más integrales y humanas a los desafíos del siglo XXI. Por tanto, los planteamientos de este artículo no se limitan a su uso como herramientas conceptuales, sino que sugieren activamente su implementación en la generación de políticas públicas, programas educativos, planteos éticos, entre otros, orientados hacia una convivencia respetuosa y crítica con el planeta.

Referencias

- Albanese, C. L. (1990). *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age*. University of Chicago Press.
- Alteridad. (22 de octubre de 2021). Suman Qama Qamaña (Suqqa). Simón Yampara, Escuela Alteridad [Archivo de vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=3A10FUmo_LU
- Amador R, C. (2002). *Tlajtolchiuali, palabra en movimiento: el verbo*. México: Instituto Mexiquense de Cultura.
- AURORA FESTIVAL. (21 de agosto de 2020). C.A. - La Cosmovivencia Andina y el camino espiritual [Archivo de vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ZxoD7BtOe1c>
- Bostrom, N. (2016). *Superinteligencia: caminos, peligros, estrategias*. Teell.
- Campero, S. (1960). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. By Miguel León-Portilla. 2nd ed. [Publicación del Instituto de Historia, Núm. 52.] (México: Universidad Nacional Autónoma, 1959. Pp. xix, 360. Illus.). *The Americas*, 17(2), 211–213
- Comunitario Otorongo Wasi. (27 de mayo de 2019). Qué es la COSMOVIVENCIA - Juan Acevedo Peinado (Museo Ambato, 2019) [Archivo de Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=p98ibMAGfzI>
- Conciencia Activa. (13 de junio de 2020). La reciprocidad en la Cosmovivencia Andina [Archivo de vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=b2NPYvvj100>
- Emmons, R. A. & McCullough, M. E. (Eds.). (2004). *The psychology of gratitude*. Oxford University Press.
- Estrada, J. A. (2020). *Inteligencia espiritual y evolución humana*. Universidad Iberoamericana de Colombia.
- Fischman, D. (2017). *Inteligencia espiritual en la práctica. Cómo aplicarla en la vida y en la empresa*. Planeta.
- Gardner, H. (1995). *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica*. Paidós Educación.
- Gardner, H. (2010). *La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Paidós.
- Goleman, D. (1996). *Inteligencia emocional*. Kairós.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: Breve historia del mañana*. Debate.
- Katz, E. (2017). *Astros, tiempo y ciclo de vida entre los mixtecos (Oaxaca, México)*. *Revista Antropológicas*, 28 (1), 105-133
- Knoblauch, H. (2014). *The Communicative Constuction of Transcendence. A New Approach to Popular Religion*. En J. Schlehe y E. M. Sandkühler (Eds.). *Religion, Tradition and the Popular. Transcultural Views from Asia and Europe* (pp. 29-50). Transcript.
- León-Portilla, M. (2017). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM.

- León-Portilla, M. (2012). La tinta negra y roja. Antología de poesía nahuatl. Ediciones Era.
- Lovelock, J. (1979). Gaia: A New Look at Life on Earth. Oxford University Press.
- Luckmann, T. (1991). Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft.
- Martínez Loera, R. (2011). Mayas y Tzeltales: Una Identidad Tejida en la Vida. <https://es.scribd.com/document/438913117/Una-Identidad-Tejida-en-La-Vida>
- Mauleón, J. R. (2023). Transdisciplina sostenible y cultura: un acercamiento al diseño. UAM-Azcapotzalco.
- Mensagens da Terra. (11 de febrero de 2022). COSMOVIVENCIA por Liliana Claudia HUARPE para DIVERSIDAD INDÍGENA VIVA Chispa Hoguera Digital [Archivo de Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Gi75Zh88tmk>
- Moratalla, A. D. (2014). Responsabilidad y diálogo en Lévinas: Claves para reconstruir una bioética del cuidado. En V. Bellver Capella (Ed.), Bioética y cuidados de enfermería (pp.123-166). CECOVA.
- Morello, G. (2021). Lived Religion in Latin America. An Enchanted Modernity. Oxford University Press.
- Pérez, M. (2016). Inteligencia espiritual. Conceptualización y cartografía psicológica. International Journal of Developmental and Education Psychology, 1 (2), pp. 63-70.
- Perret, R. (2017). Inteligencia espiritual para líderes. (S./I.): (S./Ed.)
- Pomares, A. (2018). Inteligencia Espiritual (IE) imprescindible en las organizaciones del S:XXI. En Serendipia. Escuchando las oportunidades de cada día. <https://serendipia2.wpcostaging.com/2018/04/02/inteligencia-espiritual-ie-imprescindible-en-las-organizaciones-del-s-xxi/>
- Rendón, L. I. (2021). Sentipensante pedagogy. <https://www.laurarendon.net/>
- Ricobassilon (17 de agosto de 2008). Orlando Fals Borda sentipensante [Archivo de Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo&t=518s>
- Senge, P. (2010). La quinta disciplina. Cómo impulsar el aprendizaje en la organización inteligente. Gránica.
- Torralba, F. (2010). Inteligencia espiritual. Plataforma.
- Vaughan, F. (1997). Sombras de lo Sagrado. Gaia Ediciones.
- Vázquez, J. L. (2010). La inteligencia espiritual o el sentido de lo sagrado. Dsclée de Brouwer.
- Villegas, C. (2023). Aprender hacer investigación desde el pensamiento transcomplejo. Revista Venezolana de Pedagogía y Tecnologías Emergentes, 3(2), 7-21.
- Weber, M. (1964). The Sociology of Religion. Beacon Press.

- Yampara, S. (2011). Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral-Suma Qamaña. Bolivian Studies Journal, 18, 1-22
- Zohar, D. & Marshall, I. (2001). Inteligencia espiritual. Plaza y Janés.