



Ciudadanía ecológica activa: un diálogo entre Aristóteles y *Laudato Si'*

Active ecological citizenship: A dialogue between Aristotle and Laudato Si'

Cidadania ecológica ativa: Um diálogo entre Aristóteles e Laudato Si'

Alexander Guillermo Ortega Rojas

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Magíster en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana y Magíster en Educación por la Universidad Santo Tomás. Especialista en Gerencia Educativa por la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Licenciado en Filosofía, Pensamiento Político y Económico por la Universidad Santo Tomás y Licenciado en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Javeriana.

Universidad Mariana, Colombia.

 0000-0003-2376-6706

 aleortega125@umariana.edu.co

Resumen

El presente artículo propone un diálogo filosófico-teológico entre la filosofía política aristotélica y la encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco, con el fin de fundamentar la categoría de ciudadanía ecológica activa como respuesta integral a la crisis ambiental contemporánea. En el marco de los diez años de *Laudato Si'* y los ochocientos años del *Cántico de las Criaturas* de san Francisco de Asís, se argumenta que la crisis ecológica no es únicamente un problema técnico o ambiental, sino una crisis política profunda, entendida como el fracaso de la comunidad política para orientarse al bien común. A partir de los conceptos aristotélicos de *zoōn politikón* (ζῷον πολιτικόν), *polis* (πόλις), *eudaimonía* (εὐδαιμονία) y bien común (τὸ κοινὸν ἀγαθόν), reinterpretados desde la noción de ecología integral propuesta en *Laudato Si'*, se analizan las convergencias y tensiones entre ambas tradiciones. Como

97

 <https://doi.org/10.26807/recifit.v3n5.88>



Fecha de recepción: 19 de abril de 2026 Fecha de aprobación: 14 de mayo de 2026 Fecha de publicación: 27 de junio de 2026

Citar como: Alexander Guillermo Ortega Rojas, (2026). Ciudadanía ecológica activa: un diálogo entre Aristóteles y *Laudato Si'*. *Revista Ecuatoriana de Ciencias Filosófico-Teológicas*, Vol. 3, N.º 5, pp. 97–114.



© 2026 Pontificia Universidad Católica del Ecuador y los/as autores/as.

resultado, se propone la categoría de ciudadanía ecológica activa, entendida como una forma de participación política orientada al cuidado de la Casa Común, la justicia ambiental, la opción preferencial por los pobres y la solidaridad intergeneracional.

Palabras clave: Bien común; ciudadanía ecológica activa; ecología integral; filosofía política; justicia ambiental; participación política.

Abstract

This article proposes a philosophical-theological dialogue between Aristotelian political philosophy and Pope Francis's encyclical *Laudato Si'*, with the aim of grounding the category of "active ecological citizenship" as an integral response to the contemporary environmental crisis. On the occasion of the tenth anniversary of *Laudato Si'* and the eight-hundredth anniversary of Saint Francis of Assisi's *Canticle of the Creatures*, it is argued that the ecological crisis is not merely a technical or environmental problem, but rather a profound political crisis, understood as the failure of the political community to orient itself toward the common good. Drawing on the Aristotelian concepts of *zoôn politikón* (ζῷον πολιτικόν), *polis* (πόλις), *eudaimonía* (εὐδαιμονία), and the common good (τὸ κοινὸν ἀγαθόν), reinterpreted through the lens of the integral ecology proposed in *Laudato Si'*, the convergences and tensions between both traditions are analyzed. As a result, the category of active ecological citizenship is proposed, understood as a form of political participation oriented toward the care of our Common Home, environmental justice, the preferential option for the poor, and intergenerational solidarity.

Keywords: common good; active ecological citizenship; integral ecology; political philosophy; environmental justice; political participation.

Resumo

O presente artigo propõe um diálogo filosófico-teológico entre a filosofia política aristotélica e a encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco, com o fim de fundamentar a categoria de "cidadania ecológica ativa" como resposta integral à crise ambiental contemporânea. No quadro dos dez anos da *Laudato Si'* e dos oitocentos anos do *Cântico das Criaturas* de São Francisco de Assis, argumenta-se que a crise ecológica não é unicamente um problema técnico ou ambiental, mas sim uma crise política profunda, entendida como o fracasso da comunidade política em orientar-se para o bem comum. A partir dos conceitos aristotélicos de *zoôn politikón* (ζῷον πολιτικόν), *polis* (πόλις), *eudaimonía* (εὐδαιμονία) e bem comum (τὸ κοινὸν ἀγαθόν), reinterpretados a partir da noção de ecologia integral proposta

na *Laudato Si'*, analisam-se as convergências e tensões entre ambas as tradições. Como resultado, propõe-se a categoria de cidadania ecológica ativa, entendida como uma forma de participação política orientada ao cuidado da Casa Comum, à justiça ambiental, à opção preferencial pelos pobres e à solidariedade intergeracional.

Palavras-chave: bem comum; cidadania ecológica ativa; ecologia integral; filosofia política; justiça ambiental; participação política.

Introducción

La época actual se encuentra marcada por una paradoja desconcertante: la humanidad ha alcanzado capacidades tecnológicas sin precedentes, como la inteligencia artificial, la biotecnología y la exploración espacial, entre otras, y, sin embargo, asiste impotente a la degradación acelerada de los sistemas naturales que sostienen toda forma de vida en el planeta. El cambio climático, la extinción de especies, la crisis hídrica y la contaminación de ecosistemas enteros coexisten con niveles de desigualdad social que convierten a millones de personas en víctimas de una doble injusticia: la pobreza material y la vulnerabilidad ambiental. Esta contradicción no es accidental; es la expresión sintomática de una crisis que, en su raíz, es política y antropológica.

El año 2025 ofrece una coyuntura histórica singular para reflexionar sobre esta paradoja. Se cumplen diez años desde que el Papa Francisco publicó la encíclica *Laudato Si'*, sobre el cuidado de la Casa Común, documento que suscitó una amplia reflexión en comunidades científicas, políticas y religiosas de todo el mundo al proponer una visión integral de la relación entre la humanidad y la naturaleza. Al mismo tiempo, se cumplen ochocientos años del *Cántico de las Criaturas* de san Francisco de Asís, poema fundacional de la espiritualidad ecológica cristiana que celebra a la hermana agua, al hermano sol y a la madre tierra como expresiones de la bondad creadora. Estas dos conmemoraciones convergen en una misma pregunta: ¿qué tipo de ser humano y qué tipo de comunidad política son capaces de habitar responsablemente la tierra?

Para responder, se parte de una convicción filosófica: la crisis ecológica es, en su dimensión más profunda, una crisis de la comunidad política, es decir, el fracaso colectivo de orientar la vida común hacia el bien de todos. Cuando Aristóteles (384-322 a.C.) definió al ser humano como *zoôn politikón* (ζῷον πολιτικόν), animal político por naturaleza, no enunció simplemente una descripción sociológica, sino que articuló una ontología de la relacionalidad humana. La polis (πόλις) aristotélica no existe para garantizar la seguridad o el intercambio económico, sino que existe para hacer posible la vida buena, para alcanzar la eudaimonía (εὐδαιμονία), que es siempre una eudaimonía compartida, lograda en comunidad. Esta comprensión ética de la política es exactamente lo que la modernidad tardía ha olvidado, y lo que la crisis ecológica reclama urgentemente recuperar.

La filosofía política aristotélica, resignificada desde la propuesta de ecología integral de *Laudato Si'*, provee las categorías filosóficas necesarias para fundamentar una ciudadanía ecológica activa capaz de responder, con coherencia intelectual y compromiso práctico, a los desafíos de la justicia ambiental y del bien común en el siglo XXI. Esta tesis se articula con el argumento central de la tesis doctoral en

filosofía titulada *Ciudadanía y democracia. Una resignificación del concepto de política en Aristóteles en perspectiva de Fratelli Tutti* (Ortega Rojas, 2025), en la que se propone una resignificación del concepto de política desde el horizonte aristotélico en diálogo con el Magisterio del Papa Francisco, extendiendo ahora esa reflexión al campo específico de la ecología política.

Con esta finalidad, el presente artículo se estructura en tres apartados. El primero reconstruye la filosofía política aristotélica a partir de sus conceptos fundamentales: *zoôn politikón* (ζῷον πολιτικόν), *polis* (πόλις), *eudaimonia* (εὐδαιμονία), *dikaiosyné* (δικαιοσύνη), *philia* (φιλία) y bien común, con especial atención a la dimensión ecológica implícita en su pensamiento. El segundo analiza la propuesta de *Laudato Si'* en torno a la ecología integral, la justicia ambiental y la opción preferencial por los pobres, considerando la encíclica como una aportación filosófico-teológica de primer orden. El tercero articula el diálogo entre ambas tradiciones con el propósito de fundamentar la categoría de ciudadanía ecológica activa y presentar sus principales alcances teóricos.

1. La política como vocación ética: Aristóteles y el bien común

1.1 El *zoôn politikón* y la finalidad de la Polis

En el libro primero de la *Política*, Aristóteles enuncia una de las proposiciones más densas y fecundas de toda la historia del pensamiento: “el hombre es por naturaleza un animal político” (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον) (Aristóteles, 1994: 3). La aparente sencillez del enunciado oculta una arquitectura conceptual de enorme alcance. Para comprender su radicalidad es preciso leerlo en el marco de la teleología aristotélica: la naturaleza de una cosa no es su punto de partida, sino su punto de llegada. La naturaleza (φύσις, *phýsis*) es la forma plena y acabada que una realidad tiende a alcanzar. Decir que el ser humano es por naturaleza político equivale a decir que el ser humano solo alcanza su forma plena de existencia en el interior de la comunidad política.

La polis (πόλις) no es, por tanto, un artefacto convencional o un contrato instrumental entre individuos preexistentes. Es el espacio de actualización de la humanidad misma. Aristóteles lo expresa con una formulación memorable: “quien no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios” (Aristóteles, 1994: 29-30). La polis (πόλις) precede ontológicamente al individuo porque el todo es anterior a las partes: el individuo humano solo es comprensible en el interior de la comunidad que lo constituye. Esta anterioridad no es temporal, sino teleológica: la polis (πόλις) es la condición de posibilidad de la vida buena.

La finalidad de la polis (πόλις) aristotélica es inequívoca: no el mero vivir (ζῆν, zên), sino el vivir bien (εὖ ζῆν, eû zên) (Aristóteles, 1994). La polis (πόλις) nace de la necesidad, pero existe para algo más que satisfacer necesidades, existe para hacer posible la eudaimonía (εὐδαιμονία), la felicidad entendida no como placer subjetivo, sino como ejercicio pleno de las capacidades humanas más excelentes (Aristóteles, 1993). Esta comprensión contrasta con algunas concepciones liberales modernas que conciben al Estado principalmente como un árbitro neutral entre intereses individuales en conflicto. Desde la perspectiva aristotélica, la política es intrínsecamente ética y no puede separarse de la pregunta por el bien humano y por la vida que vale la pena ser vivida.

Desde esta perspectiva, la cuestión ecológica aparece como un problema intrínsecamente político y ético. Si la polis (πόλις) existe para hacer posible la eudaimonía (εὐδαιμονία), y si la eudaimonía (εὐδαιμονία) presupone condiciones materiales, relacionales y espirituales de vida plena, entonces la destrucción del entorno natural que hace posible esa vida plena es una traición a la finalidad más propia de la comunidad política. Aunque Aristóteles no tematizó la crisis ecológica, por razones históricas obvias, el esqueleto conceptual de su filosofía política contiene los recursos para pensar dicha crisis como una forma de fracaso político-ético de primer orden.

La política en Aristóteles es la ciencia arquitectónica por excelencia, es aquella que ordena todas las demás actividades humanas hacia el fin último (Aristóteles, 1993). Esta caracterización resulta hoy de una actualidad perturbadora. Si la economía, la tecnología y las finanzas globales operan sin orientación política hacia el bien común, el resultado inevitable es, precisamente, lo que describe *Laudato Si'*, un sistema en el que la lógica del beneficio a corto plazo devora los fundamentos de la vida a largo plazo. La recuperación de la política como actividad arquitectónica ordenada al bien es, en este sentido, una tarea filosófica urgente.

1.2 Justicia, amistad cívica y bien común

La vida en comunidad no se sostiene solo por la coacción legal o por el interés mutuo. Aristóteles identifica dos condiciones sin las cuales la polis (πόλις) se disuelve en su contrario: la justicia (δικαιοσύνη, dikaiosyné) y la amistad (φιλία, philia). La justicia es la virtud política por excelencia, aquella que ordena las relaciones entre ciudadanos según la igualdad proporcional (Aristóteles, 1993). No se trata únicamente de la justicia conmutativa que rige los intercambios, sino de la justicia distributiva que asegura que cada uno recibe lo que le corresponde según su participación en la comunidad, y de la justicia general que orienta todas las acciones al bien común.

Pero Aristóteles va más lejos, ya que para él la amistad cívica φιλία πολιτική (philia politiké) es la condición afectiva que hace posible la justicia. Sin un vínculo de

benevolencia y reconocimiento mutuo entre los ciudadanos, las normas jurídicas son cáscaras vacías. “Cuando los hombres son amigos, no necesitan justicia; pero cuando son justos, necesitan también la amistad” (Aristóteles, 1993: 28). Esta intuición es profunda, ya que la dimensión afectiva del vínculo político, la *philia* (φιλία), es irreductible a la dimensión normativa. Una comunidad política sana requiere no solo instituciones justas, sino ciudadanos que se reconozcan como partícipes de una empresa común y que sientan como propia la situación de los otros.

Esta *philia* (φιλία) cívica, ampliada al horizonte de la fraternidad universal, es precisamente lo que Fratelli Tutti propone como antídoto a la globalización de la indiferencia (Francisco, 2020). Y en el terreno ecológico, esa ampliación adquiere una dimensión adicional: la amistad que funda la comunidad política debe extenderse, en el siglo XXI, a las generaciones futuras y a la comunidad de vida no humana que comparte con nosotros la Casa Común.

El concepto de bien común (τὸ κοινὸν ἀγαθόν, *to koinón agathón*) es el eje articulador de toda la ética política aristotélica. El bien común no es la suma de bienes individuales, ni el resultado de una negociación entre intereses privados, es la condición de posibilidad de todos los bienes individuales, aquello sin lo cual ningún ciudadano puede florecer plenamente. Irwin (1988) ha subrayado que en Aristóteles el bien común tiene prioridad ontológica sobre el bien particular, no como negación de este, sino como su condición de posibilidad. Esta estructura conceptual contrasta con algunas corrientes de la tradición liberal moderna que tienden a interpretar el bien común desde la prioridad de los intereses individuales.

La ciudadanía, en este marco, no es un estatus jurídico pasivo ni un simple conjunto de derechos reconocidos por el Estado, sino el ejercicio activo de las virtudes cívicas que hacen posible la vida en común. El ciudadano aristotélico es aquel que es capaz, tanto de mandar, como de obedecer (Aristóteles, 1994), que participa en la deliberación colectiva sobre los asuntos comunes y que orienta su acción pública al bien de todos. Esta concepción activa de la ciudadanía es el antecedente remoto de lo que hoy denominamos ciudadanía activa o participativa, y es la que *Laudato Si'* reclama para la causa ecológica.

1.3 La dimensión ecológica implícita en la filosofía aristotélica

Sería anacrónico atribuir a Aristóteles una conciencia ecológica en el sentido contemporáneo. Sin embargo, existen en su pensamiento elementos que apuntan hacia una comprensión del ser humano como parte de un orden natural más amplio, irreductible al dominio tecnocrático.

En la Física, Aristóteles desarrolla una ontología de la naturaleza (φύσις, *phýsis*) como principio interno de movimiento y reposo que habita en los seres vivos (Aristóteles, 1995). La naturaleza no es un depósito de recursos a disposición del uso humano, sino un orden de finalidades internas que precede y rodea la actividad humana. En el *De Anima*, el alma (ψυχή, *psyché*) es entendida como forma del cuerpo vivo; por lo tanto, el ser humano es alma y cuerpo, no un espíritu aprisionado en la materia, y su vida buena incluye necesariamente su dimensión corporal y su pertenencia al mundo natural.

El logos (λόγος) aristotélico, la capacidad de hablar y razonar que distingue al ser humano de los demás animales (Aristóteles, 1994), no es dominio, sino diálogo, es la capacidad de articular lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo perjudicial. Este logos (λόγος), leído en clave ecológica, puede entenderse no como instrumento de dominio, sino como capacidad de diálogo con la realidad, de reconocimiento de los ritmos y límites que impone el orden natural. Una filosofía del logos (λόγος) entendida como escucha, y no como voluntad de poder, sienta las bases para una ética de la reciprocidad con el entorno natural.

Nussbaum (2006) ha señalado que la tradición aristotélica contiene los recursos para ampliar el círculo de la justicia más allá de los seres humanos, a través de lo que ella denomina el enfoque de las capacidades (*capabilities approach*). Si la justicia consiste en permitir que cada ser actualice sus capacidades constitutivas, entonces la destrucción de los ecosistemas que permiten la actualización de las capacidades de los seres vivos, humanos y no humanos, es una forma de injusticia objetiva. Desde una perspectiva teológica, *Laudato Si'* profundiza esta ampliación del horizonte aristotélico al comprender la creación como un don que posee una dignidad propia e irreductible al uso humano.

2. *Laudato Si'*: Ecología integral, justicia ambiental y opción por los pobres

2.1. El diagnóstico: una cultura del descarte y la tecnocracia

Laudato Si' no es un documento de espiritualidad ingenua ni un manual de ecología superficial. Es, ante todo, un diagnóstico filosófico de la modernidad. El Papa Francisco identifica con precisión la raíz del problema: no se trata de una política fallida o de una empresa irresponsable en particular, sino de un paradigma cultural profundo al que denomina “paradigma tecnocrático” (Francisco, 2015: 99). Este paradigma consiste en la aplicación de una lógica de dominio técnico, eficacia, control y explotación a la totalidad de la realidad, incluyendo la naturaleza, las personas y las comunidades: “La

tecnología que, ligada a las finanzas, pretende ser la única solución a los problemas, de hecho, suele ser incapaz de ver el misterio de las múltiples relaciones que existen entre las cosas” (Francisco, 2015: 23).

La cultura del descarte es la expresión social de este paradigma. De acuerdo con esta visión, cuando las personas y los bienes naturales son evaluados únicamente en función de su utilidad, quienes no producen son descartados. Los pobres se convierten así en descartados, los ecosistemas son degradados y las generaciones futuras quedan relegadas frente a los intereses del presente. Esta lógica no es solo económica; es también antropológica, pues refleja una concepción del ser humano como voluntad de poder sobre la naturaleza, heredera de una interpretación particular y cuestionable del mandato del Génesis de someter la tierra.

Se ha dicho que, desde el relato del Génesis que invita a “dominar” la tierra (cf. Gn 1, 28), se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo [...] hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas (Francisco, 2015: 64).

El vínculo entre injusticia social e injusticia ambiental constituye uno de los aportes más significativos del diagnóstico franciscano. Quienes menos contribuyen a la contaminación suelen ser quienes más padecen las consecuencias de la degradación ambiental (Francisco, 2015). Las comunidades rurales, los pueblos indígenas, los habitantes de zonas costeras vulnerables al aumento del nivel del mar y los campesinos afectados por la alteración de los ciclos de la lluvia pagan con sus vidas y sus medios de subsistencia los costos de un modelo de desarrollo que no los reconoce plenamente como sujetos, sino que los reduce a recursos o a obstáculos. Esta estrecha relación entre pobreza y degradación ecológica cuestiona cualquier intento de separar la agenda ambiental de la agenda social.

2.2 Ecología integral: la Casa Común como categoría filosófico-teológica

El aporte conceptual más importante de *Laudato Si'* al pensamiento filosófico-teológico contemporáneo es, sin duda, la noción de “ecología integral” (Francisco, 2015). Esta categoría no constituye simplemente una ampliación del ambientalismo tradicional; más bien, propone una perspectiva epistemológica y ontológica que desafía las compartimentaciones disciplinares de la modernidad.

La ecología integral sostiene que todo está íntimamente relacionado (Francisco, 2015: 127). No se puede abordar la crisis ambiental, sin abordar simultáneamente la crisis social, la crisis económica y la crisis cultural. No hay ecología sin antropología, ni antropología sin ecología. Esta relacionalidad constitutiva de lo real es, al mismo tiempo, una noción filosófica que pone de relieve la interdependencia de los seres

y una perspectiva teológica que concibe la creación como una red de relaciones ordenadas por la bondad creadora.

La Casa Común (oïkos, οἶκος) es la imagen que *Laudato Si'* propone como condensación simbólica de esta relacionalidad. La tierra no es propiedad privada de la humanidad presente ni un escenario inerte de la historia humana; es la casa de todos los seres vivos, de las generaciones presentes y futuras, y porta en sí misma una dignidad que proviene de ser una criatura amada por su Creador. Esta imagen tiene resonancias directas con el Cántico de las Criaturas de San Francisco de Asís, donde el hermano sol, la hermana luna, la hermana agua y la madre tierra son celebradas, no como recursos utilitarios, sino como hermanos y hermanas en el gran himno de alabanza a Dios. Boff (2011) ha subrayado que esta visión franciscana de la naturaleza como fraternidad universal anticipa algunos de los más ricos desarrollos de la ecología contemporánea.

La propuesta de *Laudato Si'* integra, además, la dimensión cultural en su concepto de ecología, ya que “junto al patrimonio natural, hay un patrimonio histórico, artístico y cultural, igualmente amenazado” (Francisco, 2015: 133). La destrucción de ecosistemas locales no es solo una pérdida biológica, esto implica también la destrucción de culturas enteras, de saberes ancestrales, de identidades comunitarias. Esta dimensión cultural de la ecología es especialmente pertinente en América Latina, donde los pueblos indígenas han desarrollado, a lo largo de milenios, formas de conocimiento ecológico profundo que la modernidad ha despreciado sistemáticamente. Gudynas (2011) ha mostrado cómo el concepto andino de buen vivir (*sumak kawsay*) articula una comprensión de la relación entre comunidad y naturaleza que converge con la ecología integral franciscana en varios de sus rasgos fundamentales.

2.3 Justicia ambiental y opción preferencial por los pobres

La opción preferencial por los pobres es uno de los principios más sólidos de la Doctrina Social de la Iglesia (Himes, 2005), y en este sentido, *Laudato Si'* realiza una doble operación sobre este principio porque lo amplía al campo ecológico y, a la vez, ancla la causa ecológica en la causa de los pobres.

La degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas. Son muchos los científicos y filósofos que señalan que la gravedad de los desafíos ecológicos nos invita a pensar en un cambio de dirección, en una nueva manera de hacer camino (Francisco, 2015: 54).

La justicia ambiental, en la perspectiva de *Laudato Si'*, no se limita a la distribución equitativa de bienes ambientales como el aire limpio, el agua potable o la tierra fértil, aunque esta dimensión forma parte de ella. Se trata, más bien, de una categoría más profunda que exige repensar las estructuras políticas y económicas

que producen simultáneamente la desigualdad social y la degradación ecológica. En términos aristotélicos, podría decirse que la justicia ambiental constituye una forma de *dikaíosyné* (δικαιοσύνη) que extiende su ámbito de aplicación más allá de los contemporáneos para incluir a las generaciones futuras y a la comunidad biótica en su conjunto.

La solidaridad intergeneracional que introduce *Laudato Si'* supone, de hecho, una ampliación significativa del concepto aristotélico de justicia. Para Aristóteles, la justicia era fundamentalmente una relación entre ciudadanos contemporáneos de la misma polis (πόλις). La escala planetaria y el horizonte temporal de la crisis ecológica exigen pensar en obligaciones de justicia hacia quienes aún no existen y hacia comunidades que se encuentran al otro lado del planeta. Esta ampliación del horizonte de la justicia constituye uno de los aportes filosóficos más relevantes de *Laudato Si'* y resulta coherente con lo que Nussbaum (2006) ha denominado las fronteras de la justicia.

El rostro concreto de la crisis ecológica en los países del sur global se manifiesta en fenómenos como la deforestación, la pérdida de biodiversidad, la contaminación de los ríos y el desplazamiento de comunidades indígenas por proyectos extractivos, entre otros. Todo ello muestra que la injusticia ambiental no es una amenaza abstracta, sino una realidad cotidiana para millones de personas. La opción preferencial por los pobres, en este contexto, no constituye una postura ideológica, sino el reconocimiento de una asimetría real que se resume en un hecho fundamental: quienes menos han contribuido al deterioro ambiental son quienes sufren sus consecuencias de manera más inmediata y severa.

2.4 La dimensión política de la ecología integral

Laudato Si' no se limita al diagnóstico ni a la conversión interior; exige también compromisos políticos e institucionales concretos. La conversión ecológica posee, necesariamente, una dimensión política, pues reconoce que la transformación de las estructuras que generan la degradación ambiental es indispensable y que el cambio de las actitudes personales, por sí solo, resulta insuficiente. Esto se pone de manifiesto cuando Francisco (2015) afirma que “los poderes económicos continúan justificando el actual sistema mundial en el que priman una especulación y una búsqueda de la renta financiera que tienden a ignorar todo contexto y los efectos sobre la dignidad humana y el medio ambiente” (p. 54).

El Papa Francisco reclama una gobernanza ambiental global efectiva, la reforma de las instituciones internacionales para hacerlas capaces de responder a los desafíos ecológicos globales y la participación activa de la sociedad civil como actor político ineludible (Francisco, 2015). Esta última exigencia resulta especialmente significativa

desde la perspectiva aristotélica, pues la participación activa de la sociedad civil puede entenderse como una expresión contemporánea del ciudadano aristotélico que participa en la deliberación sobre los asuntos de la comunidad.

La exhortación apostólica *Laudate Deum* (Francisco, 2023), publicada ocho años después como una profundización urgente de *Laudato Si'* ante el fracaso de los acuerdos climáticos internacionales, intensifica este llamado político. El Papa Francisco constata con preocupación que “a pesar de todas las negociaciones, las emisiones mundiales de gases de efecto invernadero siguieron aumentando” (Francisco, 2023: 2) y llama a una ciudadanía ecológica que asuma su responsabilidad política con urgencia y coherencia. Esta referencia explícita a la ciudadanía ecológica constituye el punto de partida institucional de la propuesta filosófica que se desarrolla a continuación.

3. Diálogo filosófico-teológico: fundamentos para una ciudadanía ecológica activa

3.1 Convergencias entre Aristóteles y Laudato Si'

El diálogo entre la filosofía política aristotélica y *Laudato Si'* no es un ejercicio de erudición comparativa, mejor aún, es el encuentro de dos tradiciones que, surgidas desde horizontes históricos y epistemológicos distintos, convergen en una misma intuición fundamental que gira en torno a la vida humana plena, y esta, reconocida como esencialmente comunitaria, relacional y orientada al bien de todos.

La primera convergencia fundamental es la que existe entre polis (πόλις) y Casa Común. Para Aristóteles, la polis (πόλις) es el espacio de actualización de la humanidad. Para *Laudato Si'*, la Casa Común es el espacio compartido de toda vida. En ambos casos, el punto de partida es la relacionalidad constitutiva del ser humano, lo que nos lleva a ver que nos somos individuos autosuficientes que luego decidimos asociarnos, sino que somos seres cuya identidad se construye en relación. La diferencia significativa es que la polis (πόλις) aristotélica es la comunidad de los ciudadanos de una ciudad-Estado, mientras que la Casa Común del Papa Francisco incluye a toda la humanidad, a las generaciones futuras y a la comunidad biótica en su conjunto.

La segunda convergencia se produce entre eudaimonía (εὐδαιμονία) y la vida buena en armonía con la creación que propone *Laudato Si'*. Ambas nociones rechazan la reducción de la buena vida a la acumulación de bienes materiales o al placer hedonista, y ambas sostienen que la vida plena requiere relaciones justas con los demás y un entorno que las haga posibles. *Laudato Si'* añade, desde su fundamento teológico, la dimensión contemplativa que se ve reflejada cuando la vida buena incluye la

capacidad de asombro, de gratitud y de alabanza ante el misterio de la creación, que la ecología franciscana expresa en la imagen del Cántico de las Criaturas.

La tercera convergencia articula la amistad cívica (*philia politiké* - *φιλία πολιτικέ*) aristotélica con la fraternidad universal que propone Fratelli Tutti y que *Laudato Si'* anticipa. La *philia* (*φιλία*) no es sentimentalismo, es el vínculo activo de reconocimiento mutuo y de voluntad de bien que hace posible la convivencia política. La fraternidad franciscana amplía este vínculo hasta abrazar a todos los seres humanos y, en su versión ecológica, a la comunidad de vida.

La cuarta convergencia, quizá la más importante para nuestra propuesta, es la que existe entre el ciudadano activo aristotélico, es decir, el que delibera, el que participa y contribuye al bien común, y el sujeto político-ecológico que *Laudato Si'* reclama. En ambos casos la ciudadanía no es un estatus pasivo, sino una práctica activa de virtudes cívicas. La diferencia es que las virtudes cívicas del siglo XXI deben incluir, necesariamente, el cuidado del entorno natural como parte constitutiva del bien común al que se orientan.

La política, en esta doble tradición, es irrenunciablemente una actividad ética. No es la gestión neutral de conflictos de intereses, ni la acumulación de poder por el poder mismo, es la actividad mediante la cual la comunidad se pregunta qué tipo de vida vale la pena vivir y organiza sus estructuras para hacerla posible. Cuando la política abdica de esta vocación ética, se convierte en lo que Ortega Rojas (2025) denomina la despoltización de la política, la cual se entendería como la reducción de la vida pública a la administración tecnocrática de intereses privados, exactamente lo que *Laudato Si'* identifica como una de las raíces de la crisis ecológica.

3.2 Tensiones productivas y enriquecimientos mutuos

El diálogo filosófico honesto no puede limitarse a celebrar convergencias; debe también identificar tensiones reales que enriquecen mutuamente a ambas tradiciones. Existen, al menos, tres tensiones productivas que merecen atención.

La primera es la tensión entre la escala de la polis (*πόλις*) y la escala de la Casa Común. Aristóteles concibió la política en la escala de la ciudad-Estado, que supone una comunidad política de escala limitada, en la que los ciudadanos se conocen entre sí y deliberan directamente sobre los asuntos comunes (Aristóteles, 1994).

La crisis ecológica, en cambio, se desarrolla a una escala planetaria que excede no solo el horizonte de la polis (*πόλις*), sino también el del Estado-nación moderno. Los problemas climáticos son sistémicos e interconectados y no pueden ser resueltos por comunidades locales aisladas, sino que requieren formas de gobernanza global que

Aristóteles no imaginó y tampoco necesitó. Esta limitación histórica no invalida sus intuiciones fundamentales, pero exige una resignificación de los conceptos que los adapte a la escala contemporánea.

La segunda tensión se refiere a la exclusión aristotélica de la naturaleza no humana del ámbito de la justicia y de la comunidad política. En la polis (πόλις) aristotélica solo los ciudadanos libres son sujetos plenos de la vida política, las mujeres, los esclavos, los extranjeros y, por supuesto, la naturaleza no humana, quedan excluidos de ese círculo. Esta exclusión no es meramente histórica, más bien refleja una asimetría ontológica que el pensamiento aristotélico no superó. *Laudato Si'*, desde su fundamento teológico en la creación como don de Dios a todos, amplía radicalmente ese círculo, porque muestra a toda la creación con una dignidad propia que exige respeto y que impone obligaciones de justicia a la comunidad humana.

La tercera tensión es la que existe entre la fundamentación filosófica que Aristóteles provee y la fundamentación teológica que ofrece *Laudato Si'*. La encíclica presupone una antropología rica, el ser humano como imagen de Dios, como guardián de la creación, como ser relacional y espiritual, pero no la despliega filosóficamente con el rigor sistemático que caracteriza a la tradición aristotélica. A la inversa, Aristóteles provee los andamiajes conceptuales de la ética política, pero carece de la dimensión trascendente y contemplativa que *Laudato Si'* introduce. La síntesis que se propone se nutre de ambas, porque se toma la fundamentación filosófica aristotélica como esqueleto conceptual y la visión teológico-espiritual franciscana como horizonte de plenitud que orienta y desafía constantemente esa estructura conceptual.

3.3 La ciudadanía ecológica activa: propuesta filosófica-teológica

La confluencia de estas tradiciones permite formular una propuesta original: la categoría de ciudadanía ecológica activa. Empecemos por definir al ciudadano ecológico activo como el sujeto político que ejerce su naturaleza de zoôn politikón (ζῶον πολιτικόν) en el cuidado de la Casa Común, orientado por la conciencia de la interdependencia entre justicia social y justicia ambiental, participando activamente en las estructuras de gobernanza ecológica, optando preferencialmente por los pobres como criterio ético de las decisiones públicas y orientándose al bien común intergeneracional.

Esta definición se puede articular en cuatro rasgos constitutivos:

- a. Conciencia de la interdependencia entre justicia social y justicia ambiental: el ciudadano ecológico activo no separa la causa ambiental de la causa social, al contrario, comprende que la degradación de los ecosistemas golpea primero y más

fuerte a los más vulnerables y que toda política ambiental que ignore esta dimensión de justicia no es verdaderamente ecológica, sino tecnocrática, disfrazada de verde. Esta conciencia es el fundamento cognitivo-ético de su participación política.

- b. Participación política activa en estructuras de gobernanza ambiental: el ciudadano ecológico activo no delega su responsabilidad política a expertos o a élites dirigentes, sino que participa en la deliberación colectiva sobre los asuntos ecológicos en todos los niveles disponibles, como lo es en lo local, lo nacional, e inclusive lo internacional. Esta participación activa es la traducción contemporánea de lo que Aristóteles entendía por ciudadanía plena, es decir, el ejercicio de las capacidades deliberativas y propositivas y no solamente el mero registro en un padrón electoral.
- c. Opción preferencial por los pobres como criterio ético de las decisiones públicas: en la deliberación sobre políticas ambientales, el ciudadano ecológico activo se pregunta sistemáticamente: ¿quiénes son los más vulnerables a las consecuencias de esta decisión? ¿Quiénes quedan excluidos de sus beneficios? Esta pregunta, que traduce la opción preferencial por los pobres al campo de la deliberación política ordinaria, es el criterio de discriminación que permite distinguir entre políticas ecológicas genuinas y políticas de lavado verde (*greenwashing*).
- d. Orientación al bien común intergeneracional: el ciudadano ecológico activo incorpora en su deliberación una dimensión temporal que trasciende el horizonte inmediato, ya que es capaz de ver que las decisiones presentes tienen consecuencias sobre quienes aún no han nacido. Esta solidaridad intergeneracional amplía el bien común aristotélico más allá de los contemporáneos, extendiendo el círculo de la *philia* (φιλία) cívica hasta abrazar a generaciones aún inexistentes, pero cuya vida depende de las decisiones que tomamos hoy.

Esta categoría dialoga críticamente con otros desarrollos teóricos contemporáneos. Cortina (1997) ha propuesto la noción de ciudadanía cosmopolita como el horizonte ético del ciudadano del siglo XXI, viendo al ciudadano como alguien capaz de identificarse no solo con su comunidad local, sino con la humanidad entera. La ciudadanía ecológica activa asume este cosmopolitismo ético, pero lo radicaliza al incorporar la dimensión ecológica, porque el cosmopolitismo del ciudadano ecológico activo no se limita a la solidaridad con los seres humanos del otro lado del mundo, sino que incluye la solidaridad con la comunidad de la vida en su conjunto.

Arendt (2005), por su parte, entendió la acción política (*praxis*) como el modo en que el ser humano aparece en el espacio público, revelando su singularidad y contribuyendo a la construcción del mundo común. Esta dimensión de la visibilidad y la responsabilidad públicas es constitutiva de la ciudadanía ecológica activa, ya que no es posible cuidar la Casa Común desde la privacidad del consumo individual, por más que las opciones de consumo tengan importancia. El cuidado ecológico exige aparición pública, asunción de responsabilidades colectivas y construcción de acuerdos que trasciendan los intereses privados.

Conclusiones

La crisis ecológica contemporánea es, en su dimensión más profunda, una crisis política y antropológica, es el fracaso de la comunidad política para orientar su vida hacia el bien común de todos, incluidas las generaciones futuras y la comunidad de la vida. Este diagnóstico no es nuevo, ya que la filosofía política aristotélica lo anticipaba desde su arquitectura conceptual, pero adquiere una urgencia existencial inédita ante la escala y la velocidad de la degradación ambiental en el siglo XXI.

Laudato Si' constituye una contribución filosófico-teológica de primera magnitud a la comprensión de esta crisis y a la búsqueda de respuestas integrales. Su noción de ecología integral, su denuncia del paradigma tecnocrático, su vinculación de la justicia ambiental con la opción preferencial por los pobres y su llamado a una gobernanza ambiental participativa ofrecen un marco conceptual rico e integrador que supera los reduccionismos, tanto del ambientalismo superficial, como del desarrollismo irresponsable.

La filosofía política aristotélica aporta a este marco herramientas conceptuales que permiten profundizar filosóficamente varios de los temas presentes en *Laudato Si'*, entre ellos la relacionalidad constitutiva del ser humano, la comprensión de la política como actividad ética orientada al bien común, la articulación entre justicia y amistad cívica, y la noción de ciudadanía activa como ejercicio de virtudes cívicas.

El aporte específico de este trabajo no consiste únicamente en exponer los planteamientos de Aristóteles o de *Laudato Si'*, sino en mostrar cómo el diálogo entre ambas tradiciones permite fundamentar filosóficamente la categoría de ciudadanía ecológica activa como respuesta a los desafíos políticos, sociales y ambientales contemporáneos.

La categoría de ciudadanía ecológica activa nombra la síntesis de este diálogo en el que se presenta el sujeto político que ejerce su naturaleza de *zoôn politikón* (ζῷον πολιτικόν) en el cuidado de la Casa Común, orientado por la conciencia de la interdependencia entre justicia social y justicia ambiental, la participación política activa, la opción preferencial por los pobres y la solidaridad intergeneracional. Esta categoría tiene implicaciones prácticas concretas para la formación ciudadana, la educación política y la misión de la Iglesia en el siglo XXI.

Las implicaciones para la formación ciudadana son especialmente significativas en el contexto latinoamericano, ya que permiten ver la necesidad de procesos educativos que integren la conciencia ecológica con la participación política, que vinculen el cuidado de los territorios con el ejercicio de derechos y responsabilidades ciudadanas,

y que construyan subjetividades políticas capaces de orientarse al bien común en lugar del beneficio privado a corto plazo.

La prospectiva de este diálogo filosófico-teológico apunta hacia *Laudate Deum* como profundización urgente de *Laudato Si'* ante la evidencia del fracaso de los mecanismos globales de gobernanza climática. El tono urgente de *Laudate Deum* ante la lentitud de los acuerdos internacionales y la insuficiente respuesta de los actores económicos confirma que la articulación entre filosofía política, teología y compromiso ecológico no constituye un lujo académico, sino una necesidad histórica. El diálogo entre Aristóteles y el Papa Francisco, interpelados desde el horizonte de San Francisco de Asís que cantó a la madre tierra ochocientos años atrás, está llamado a continuar y a profundizarse, porque los desafíos que enfrenta la Casa Común requieren todo el rigor conceptual, toda la sabiduría espiritual y todo el compromiso político de que los seres humanos somos capaces.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2005). *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles. (1993). *Ética Nicomáquea*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Política*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Física*, Madrid: Gredos.
- Boff, L. (2011). *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (1997). *Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza Editorial.
- Francisco. (2015). Carta Encíclica *Laudato Si': Sobre el cuidado de la Casa Común*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020). Carta Encíclica *Fratelli Tutti: Sobre la fraternidad y la amistad social*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2023). Exhortación apostólica *Laudate Deum: A todos los que habitan nuestra casa común*. Libreria Editrice Vaticana.
- Gudynas, E. (2011). Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. América Latina en Movimiento, ALAI (462), pp. 1-20. Recuperado de: <https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/buen-vivir-germinando-alternativas-al-desarrollo>
- Himes, K. R. (Ed.). (2005). *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and interpretations*. Georgetown University Press. Recuperado de: https://books.google.com.ec/books?id=H-2mcrdTCg0C&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_atb#v=onepage&q&f=false
- Irwin, T. H. (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford University Press. Recuperado de: <https://archive.org/details/terence-irwin-aristotles-first-principles-oxford-university-press/page/n15/mode/2up>

Nussbaum, M. C. (2006). *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, Buenos Aires: Paidós.

Ortega Rojas, A. G. (2025). *Ciudadanía y democracia: Una resignificación del concepto política en Aristóteles en perspectiva de Fratelli Tutti* [Tesis doctoral], Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.