



Philautía, amor propio y autoayuda en la contemporaneidad: El amor propio no es amor

Philautía, Self-Love, and Self-Help in Contemporary Times: Self-Love Is Not Love

Ignacio Alarcón¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

ialarcon@filosofia.ucsc.cl

Francisco Novoa-Rojas²

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

fnovoa@ucsc.cl

Resumen

El estudio examina la evolución del concepto de amor propio en la sociedad contemporánea, contrastándolo con las perspectivas de Aristóteles y Jean-Luc Marion. Aristóteles distingue entre un amor propio virtuoso, alineado con la virtud y el bien común, y uno vicioso, marcado por el egoísmo. Marion, por su parte, ofrece un contraste radical, viendo el amor como un fenómeno saturado que trasciende al sujeto y se orienta hacia la alteridad, desafiando la noción de amor propio o autorreferencial. El artículo destaca cómo las narrativas modernas, influenciadas por la psicología positiva y la cultura de la autoayuda, han transformado el amor propio en una herramienta de autosatisfacción, desvinculada de su dimensión ética y comunitaria, lo que a su vez afecta las relaciones humanas y la cohesión social. La investigación utiliza un enfoque hermenéutico exegético para explorar cómo ambos marcos filosóficos pueden contribuir a una comprensión más profunda del amor propio, enfatizando la necesidad de reevaluar este concepto en el contexto de las dinámicas sociales actuales.

¹ Estudiante de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. <https://orcid.org/0009-0001-1035-0050>.

² Magíster en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Académico auxiliar del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. <https://orcid.org/0000-0002-0451-0599>.



Palabras clave: *philautía*, alteridad, donación, Aristóteles, Jean-Luc Marion.

Abstract

The study examines the evolution of the concept of self-love in contemporary society, contrasting it with the perspectives of Aristotle and Jean-Luc Marion. Aristotle distinguishes between a virtuous self-love, aligned with virtue and the common good, and a vicious one, marked by selfishness. Marion, on the other hand, offers a radical contrast, viewing love as a saturated phenomenon that transcends the subject and is oriented towards otherness, challenging the notion of self-referential or self-love. The article highlights how modern narratives, influenced by positive psychology and self-help culture, have transformed self-love into a tool for self-satisfaction, disconnected from its ethical and communal dimension, which in turn affects human relationships and social cohesion. The research uses a hermeneutic exegetical approach to explore how both philosophical frameworks can contribute to a deeper understanding of self-love, emphasizing the need to reevaluate this concept in the context of current social dynamics.

Keywords: *philautía*, otherness, donation, Aristotle, Jean-Luc Marion.

Fecha de Recepción: 15/08/2024 – *Fecha de Aceptación:* 12/10/2024

1. Introducción

El concepto de amor es, probablemente, uno de los más enigmáticos de la condición humana. A lo largo de la historia, ha sido ampliamente debatido desde perspectivas psicológicas, filosóficas, sociológicas y otras disciplinas. Este artículo se centra en ese debate, enfocándose



en una comparación entre Aristóteles y Jean-Luc Marion, específicamente y en base a cómo la noción de amor propio ha adquirido protagonismo en la sociedad contemporánea, especialmente a través de la cultura de la autoayuda. Este concepto, presentado como un ideal de bienestar y autorrealización, ha ganado relevancia tanto en el discurso público como en el académico. Sin embargo, la exaltación del amor propio plantea interrogantes fundamentales: ¿es realmente una forma de amor o, más bien, una deformación que refleja los valores individualistas de la modernidad? Para responder esto, comenzaremos con una contextualización de la cultura imperante y luego una comparativa de los conceptos tanto de amor propio virtuoso como vicioso presentes en Aristóteles y Jean-Luc Marion.

La relevancia de la presente investigación se ancla en lo que señala de buena manera Christopher Lasch (2023) en *La cultura del narcisismo*, pues sostiene que el amor propio contemporáneo se ha desvinculado de cualquier dimensión ética, priorizando la validación personal sobre la alteridad. En este contexto, resulta pertinente abordar y cuestionar el impacto de esta concepción desde una perspectiva filosófica, considerando también sus efectos sociales. Además, estudios como los de Zygmunt Bauman (2005), en *Amor líquido*, y Eva Illouz (2023), en *Por qué duele el amor*, evidencian cómo las relaciones modernas están marcadas por una lógica de mercado y un miedo al compromiso, reforzando así la desconexión emocional en favor de un individualismo exacerbado.

Para analizar este problema, el artículo recurre a los dos marcos filosóficos mencionados. El primero es Aristóteles que, en la *Ética a Nicómaco* (2014), distingue entre una *philautía* virtuosa, orientada hacia la virtud y el bien común, y una *philautía* viciosa, caracterizada por el egoísmo y la autocomplacencia. Esta distinción permite situar el “amor propio” de la actualidad a partir de una crítica más amplia y no solamente como algo necesario y benevolente. Por su parte, Jean-Luc Marion (2005), en *El fenómeno erótico*, analiza el amor como un fenómeno saturado de revelación basado en la donación de la alteridad y que satura, según su clásica definición de fenómeno (Marion, 2008), la categoría kantiana de la relación. Este enfoque ofrece un contrapunto radical al amor propio o



autorreferencial, proponiendo una forma de amar que transgrede al sujeto y se orienta hacia- desde la otredad.

El concepto de amor en Aristóteles se encuentra profundamente vinculado a la idea de *philia* como un elemento central en su ética. Como señala Araiza (2005), Aristóteles considera la *philia* como una forma de virtud o una disposición que acompaña a la virtud, destacando su papel como fundamento de las relaciones humanas justas y equilibradas (*Ética a Nicómaco*, VIII-IX). Esta visión se complementa con la noción de *philautía*, la amistad hacia uno mismo, que según Aristóteles es una condición necesaria para la amistad con los demás. El vínculo entre *philia* y virtud se refuerza a través de la insistencia del estagirita en que la verdadera amistad requiere la presencia de virtud ética en ambas partes, lo que convierte a la *philia* en un medio para alcanzar una vida buena y virtuosa. Benavides (2019) también resalta cómo la *philia* virtuosa se opone a los excesos del *eros*, ofreciendo una base para pensar la comunidad desde una perspectiva ética ideal, aunque limitada a los pocos individuos que logran alcanzar la virtud. Además, Garcés y Giraldo (2018) subrayan que Aristóteles considera que las emociones, como el amor, influyen en la formación de juicios y opiniones, lo que refuerza la importancia de una disposición equilibrada para alcanzar una vida ética y socialmente armoniosa. En conjunto, estos análisis muestran que el amor en Aristóteles no es un mero sentimiento, sino una disposición ética y racional que integra la afectividad y la razón como bases para las relaciones humanas y el desarrollo personal.

En este sentido, Marion desarrolla una crítica más amplia al concepto de donación como un acto de excedencia que trasciende las categorías tradicionales de reciprocidad. Como señala Inverso (2018), esta propuesta marioniana integra el fenómeno erótico dentro de una fenomenología más amplia de lo inaparente, donde el amor se manifiesta como un acto de excedencia y donación radical que pone en cuestión la centralidad del *ego cogito* en la fenomenología clásica. Asimismo, la relación entre amor y comunidad, tal como se articula en la obra de Marion y en continuidad con Levinas, añade una dimensión ética y política significativa. Según Roggero (2023), Marion amplía el concepto levinasiano de la responsabilidad hacia el otro al incluirlo en una hermenéutica del amor que redefine las bases



de la comunidad y de la interacción social. Esta reflexión es crucial para cuestionar la superficialidad del amor propio promovido por la cultura de la autoayuda, que ignora la alteridad y la responsabilidad hacia el otro. En conexión con esto, Santasilía (2022) destaca cómo Marion, influido por Michel Henry, incorpora la afectividad como una dimensión fundacional de la fenomenología del amor, resaltando que el amor no solo es un acto ético, sino una experiencia afectiva que redefine la manera en que los sujetos se relacionan con el mundo y entre sí.

Con base en estos enfoques, el presente artículo tiene como objetivo criticar y abrir el debate sobre la concepción contemporánea del amor propio y argumentando que esta noción está lejos de ser una forma auténtica de amor. El análisis se estructura en tres partes principales. En primer lugar, se examina la idea de amor propio en su contexto actual, relacionándola con los problemas sociales previamente mencionados. En segundo lugar, se introduce la crítica aristotélica a la *philautía* viciosa como marco para comprender las limitaciones éticas del amor propio moderno. Finalmente, se exploran las reflexiones de Marion sobre el amor y la alteridad.

Para conseguir tal objetivo se utilizará una metodología hermenéutica exegética. En el primer apartado introductorio se presentará el contexto al que pretende responder la problemática planteada en el artículo. Luego de esto, que tiene como fin resaltar la relevancia del concepto de “amor propio” en la época actual, se presentará qué entiende como amor propio (*philautía*) Aristóteles y luego una propuesta sinóptica para comparar la noción de amor virtuoso y vicioso en Jean-Luc Marion. En este sentido, la hipótesis que se defiende es que Jean-Luc Marion, en base a nuestra comparativa con Aristóteles, comprende que el amor virtuoso es aquél que resulta del encuentro con otros y, en el mismo sentido, el amor propio es, aporético y, además, vicioso.

1.1. La noción de amor propio



En el mundo contemporáneo, el amor propio ha adquirido un lugar central en la narrativa del bienestar personal. Sin embargo, su evolución ha estado marcada por una reinterpretación significativa, influida tanto por la psicología positiva como por la industria de la autoayuda. Este apartado explora cómo se define el amor propio en la actualidad, las distorsiones que ha sufrido bajo discursos modernos y sus repercusiones en las relaciones humanas y el tejido social.

Tradicionalmente, el amor propio ha sido entendido como la capacidad de valorarse a uno mismo, abrazando tanto virtudes como defectos dentro de un marco de dignidad y respeto. Este concepto, en su esencia, fomenta un equilibrio entre las necesidades individuales y las responsabilidades hacia los demás, promoviendo una ética de autocuidado orientada no solo al bienestar personal, sino también al colectivo. En palabras de Kristin Neff, referente de la psicología positiva: “la autocompasión implica tratarnos con la misma bondad y cuidado que ofreceríamos a un buen amigo” (2011, p. 41; traducción propia).

Este enfoque resalta la importancia de la autocompasión como un componente clave del amor propio, enfatizando la conexión entre el cuidado personal y las relaciones saludables. Sin embargo, la industria de la autoayuda ha simplificado esta noción, reduciéndola a una herramienta de autosatisfacción y validación personal. Este giro desvincula el amor propio de su dimensión ética y comunitaria, promoviendo una perspectiva autorreferencial que Christopher Lasch ya criticaba en *La cultura del narcisismo*: “El amor propio se redefine como una búsqueda constante de aprobación y autoestima, desconectada de cualquier dimensión ética o comunitaria” (2023, p. 45).

En la narrativa actual, el amor propio no solo redefine la relación con uno mismo, sino que también impacta profundamente la manera en que se perciben y practican las relaciones con los demás (Harshad & Ghosh, 2022). En lugar de promover una reciprocidad genuina, se ha convertido en un ejercicio de autoafirmación, donde la validación externa y la autosatisfacción priman sobre la conexión emocional (Neff & Beretvas, 2013). Este



fenómeno es evidente en redes sociales, donde el amor propio se presenta como una vitrina pública de éxito, estética y autorrealización.

Lasch (2023), en su análisis sobre el narcisismo moderno, describe esta dinámica como una respuesta a la inseguridad y fragmentación social: “El narcisismo moderno es una respuesta a la inseguridad y a la fragmentación de la vida social. El amor propio se redefine como una búsqueda constante de aprobación y autoestima” (p. 120). A esta lógica narcisista se suma la crítica de Ehrenreich, quien en *Smile or Die* señala cómo el énfasis en la felicidad individual fomenta una visión transaccional de las relaciones humanas: “El enfoque en la felicidad individual hace que las relaciones humanas se perciban como transaccionales, centradas en lo que cada persona puede obtener de ellas” (Ehrenreich, 2021, p. 84; traducción propia). Este cambio en las dinámicas afectivas transforma el amor en una práctica orientada hacia la construcción de un *yo ideal*, erosionando las bases de la alteridad y el compromiso emocional.

El ideal contemporáneo del amor propio, centrado en la autosuficiencia, ha generado impactos significativos en el ámbito social. En una cultura que exalta la autonomía individual como el máximo valor, compromisos como el matrimonio o la paternidad se perciben cada vez más como obstáculos para el desarrollo personal.

Eva Illouz (2023), en su análisis sobre el amor en la modernidad, describe esta transformación como una lógica de mercado aplicada a las relaciones humanas: “El amor en la modernidad se ve atravesado por una lógica de mercado, donde la autonomía individual se prioriza sobre la interdependencia emocional” (p. 63; traducción propia). La disminución de las tasas de natalidad, documentada en estudios como los presentados en *The Lancet*, refuerza esta tendencia: decisiones como tener hijos, tradicionalmente asociadas con el amor y la estabilidad, se ven ahora como barreras para el crecimiento personal (Vollset *et al.*, 2020). Este fenómeno refleja un cambio cultural donde el *yo* prevalece sobre el *nosotros*, debilitando los pilares de las relaciones humanas.



En el ámbito digital, la narrativa del amor propio amplifica aún más estas dinámicas. Las plataformas sociales promueven representaciones idealizadas de la vida, transformando las conexiones humanas en bienes simbólicos.

El amor propio contemporáneo, lejos de ser una herramienta para el bienestar colectivo, ha derivado en una visión individualista que fragmenta las relaciones humanas y debilita los compromisos necesarios para la vida en comunidad. Si bien el autocuidado es esencial, su distorsión en la era digital y en la cultura del éxito personal exige una reflexión crítica sobre cómo equilibrar el cuidado de uno mismo con la responsabilidad hacia los demás, rescatando así el potencial ético y social del amor propio.

2. La *philautía* (φιλαυτία) en la ética de Aristóteles

La *philautía*, traducida como “amor a uno mismo”, es un concepto clave en la ética de Aristóteles, particularmente en su *Ética a Nicómaco* (2014). A través de este término, Aristóteles aborda cuestiones fundamentales sobre la relación entre el individuo y su desarrollo moral, así como su vinculación con el bien común y la comunidad política. La *philautía* no tiene un significado unívoco en su pensamiento, ya que se despliega en dos formas principales: una virtuosa, esencial para el florecimiento humano (*eudaimonía*), y otra viciosa, que genera desorden moral y social. Este análisis ambivalente permite a Aristóteles explorar tanto el potencial del amor propio como una fuerza para el bien como sus peligros cuando se desorienta.

Desde una perspectiva virtuosa, la *philautía* constituye el fundamento de la vida ética (*Ética a Nicómaco*, 1168b). Para Aristóteles, el amor propio correctamente orientado está guiado por la razón y dirigido hacia la virtud, lo que implica amar lo más elevado y excelente de uno mismo: la capacidad de actuar conforme a la virtud y buscar lo noble. Así lo plantea el estagirita: “Todas estas cosas puede aplicárselas cada cual, principalmente, a sí mismo, porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y debemos amarnos, sobre todo a nosotros mismos” (*Ética a Nicómaco*, 1168b). Este tipo de amor a uno mismo no solo es legítimo,



sino también indispensable para alcanzar el florecimiento personal y contribuir al bienestar de la comunidad. Aristóteles sostiene que “el hombre bueno debe ser amante de sí mismo (porque se ayudará a sí mismo haciendo lo que es noble y será útil para los demás” (*Ética a Nicómaco*, 1169a). En este contexto, la *philautía* virtuosa no es egoísta; al contrario, está profundamente alineada con el bien común y fomenta la justicia y la amistad.

En su análisis de la amistad, Aristóteles identifica tres tipos principales: la amistad basada en el placer, la basada en la utilidad y la basada en la virtud (*Ética a Nicómaco*, VIII). Desde esto se puede señalar que “la idea de constituir las relaciones entre los hombres está atravesada por el presupuesto de que nadie puede ser amigo si no es capaz de ser primero amigo de sí mismo” (Delgado, 2016, p. 186). Esto se debe a que la amistad perfecta es una extensión de la virtud, y la virtud comienza con el amor propio. Según Zagal Arreguín (2009), este vínculo entre *philautía* y amistad subraya la importancia del amor propio como base ética para las relaciones humanas. La *philautía* virtuosa, en este sentido, no solo fomenta el desarrollo personal, sino que también permite al individuo construir relaciones auténticas y sostenibles, basadas en el respeto mutuo y el deseo del bien compartido.

Sin embargo, Aristóteles también advierte sobre los peligros de una *philautía* desordenada, que se manifiesta como un vicio cuando el amor propio pierde su conexión con la razón y la virtud. Esta forma viciosa de amor a uno mismo, que Aristóteles describe como egoísmo, está dominada por deseos irracionales y egoístas, como la búsqueda del placer, el poder o la riqueza. En la *Ética a Nicómaco* (1169a), Aristóteles critica duramente este tipo de amor propio, señalando que el hombre que se ama a sí mismo de manera egoísta busca el placer más que la virtud, el poder más que la justicia. La *philautía* viciosa se caracteriza por su incapacidad para distinguir entre los bienes externos, que son secundarios, y los bienes internos, como la virtud, que son esenciales para la vida ética. Esta inversión de prioridades genera un desequilibrio moral que afecta tanto al individuo como a sus relaciones con los demás.



El impacto de la *philautía* viciosa en las relaciones humanas es significativo. Aristóteles identifica al egoísmo como una de las manifestaciones más problemáticas de este amor propio desordenado, ya que el egoísta prioriza sus propios intereses sobre el bienestar de los demás. Araimár (2005) explica que este tipo de comportamiento convierte las relaciones humanas en medios para la satisfacción personal, en lugar de ser fines en sí mismos basados en la reciprocidad y el respeto. En este sentido, la *philautía* viciosa destruye la posibilidad de amistad verdadera, ya que el egoísta es incapaz de reconocer el valor intrínseco de los demás. Esta dinámica genera un entorno de desconfianza y alienación, que socava la cohesión social y dificulta la construcción de comunidades éticas.

El alcance de la *philautía* viciosa no se limita a las relaciones interpersonales; también tiene implicaciones profundas en la esfera política. Aristóteles advierte que, en una sociedad donde predomina este tipo de amor propio, los ciudadanos tienden a actuar de manera egoísta y desconsiderada, buscando maximizar sus propios beneficios a expensas del bien común. Desde Palomar (2014) se puede sostener que la *philautía* viciosa es perjudicial para la comunidad política pues “si la comunidad política no tuviera como tal, de forma natural, una estructura ética, entonces el saber práctico no podría coronarse bajo la unidad de una única ciencia” (p. 57), ya que fomenta la fragmentación social y dificulta la cooperación necesaria para la construcción de sociedades justas. Esta visión refuerza la idea de que la ética no puede separarse de la política, ya que los individuos éticos son esenciales para la estabilidad y la justicia en la sociedad.

Desde una perspectiva ética, la *philautía* viciosa representa una distorsión de las prioridades morales y el individuo que actúa guiado por esta forma de amor propio pierde de vista los principios universales que deben orientar la acción ética, como la justicia y la búsqueda de lo noble. En lugar de esto, se enfoca en la acumulación de bienes materiales y en la búsqueda de placeres sensuales, lo que lo aleja del verdadero florecimiento humano. Ramírez (2018) destacan que este tipo de comportamiento refleja una desconexión entre el amor propio y los fines superiores del ser humano, lo que conduce a una vida marcada por la



insatisfacción y el desorden moral. Este desequilibrio ético no solo perjudica al individuo, sino que también pone en peligro la estabilidad y la justicia en la sociedad.

Aristóteles propone regular la *philautía* mediante la razón y la virtud, que actúan como principios rectores para guiar el amor propio hacia el bien. La *philautía* virtuosa, guiada por la razón práctica, permite al individuo armonizar sus intereses personales con su responsabilidad hacia los demás, contribuyendo tanto a su propio desarrollo como al bienestar colectivo. Según Palomar (2014), esta regulación ética de la *philautía* es esencial para la construcción de comunidades políticas justas, ya que fomenta relaciones basadas en la confianza, el respeto mutuo y la cooperación. Zagal Arreguín (2009) argumenta que la *philautía* virtuosa no solo beneficia al individuo, sino que también refuerza los lazos sociales y promueve la justicia, consolidando así los principios éticos que sustentan la vida en comunidad.

En última instancia, la *philautía* es un concepto dinámico y multifacético que abarca tanto el desarrollo personal como las relaciones humanas y la vida comunitaria. Su carácter ambivalente, que oscila entre virtud y vicio, permite a Aristóteles explorar las complejidades del amor propio y su impacto en la vida ética. La *philautía* virtuosa, al estar alineada con la razón y la virtud, fomenta la justicia, la amistad y el bien común, mientras que su versión desordenada amenaza con socavar estos mismos ideales. Por ello, Aristóteles subraya la importancia de regular el amor propio mediante la práctica de la virtud, logrando así una vida equilibrada y orientada hacia el florecimiento humano.

3. Amor y alteridad

La reflexión aristotélica sobre la *philautía* virtuosa y su dimensión relacional encuentra una posibilidad de resonancia y ampliación profundas en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. Desde esta perspectiva, el amor no se concibe como un acto autorreferencial ni como un fenómeno reducido a la intencionalidad del sujeto. Por el contrario, se puede afirmar que Marion entiende la dinámica de amor como un fenómeno



saturado (Makinlay, 2007; Carlson, 2024), es decir, un fenómeno que excede las categorías habituales de comprensión, desbordando la capacidad conceptual del sujeto y cualquier marco intencional que pudiera serle impuesto. Esto, como lo señala Walton (2006), establece una relación fundamental entre la donación y la subjetividad, pues la donación constituye el núcleo que reorganiza la subjetividad desde la apertura al otro, mostrando que el fenómeno amoroso supera toda pretensión de autosuficiencia.

La relación entre amor y donación en Marion trasciende las formas tradicionales de análisis ético, como las que encontramos en Aristóteles. Mientras que el estagirita establece una clara distinción entre la *philautía* virtuosa, como base para el florecimiento humano (*eudaimonía*), y la *philautía* viciosa, que corrompe tanto al individuo como a la comunidad. Marion amplía esta reflexión situando al amor como una condición ontológica y fenomenológica primaria, tal como lo hace Agustín (Carlson, 2024) y Pascal (Vinolo, 2024b; Falque, 2023). Como lo indica Celli (2022), la fenomenología de Marion no se limita a cuestionar las categorías tradicionales del amor, sino que revela su naturaleza saturada como algo que excede al sujeto y redefine la ontología misma de las relaciones humanas.

Desde Marion, en *El fenómeno erótico* (2005), se consigue identificar una paradoja estructural en la *philautía* viciosa: este tipo de amor no puede cumplir con las condiciones fundamentales del fenómeno amoroso. Según Marion, el amor implica necesariamente un acto de donación y recepción que trasciende la autorreferencialidad del sujeto. El amor propio enfrenta una limitación fundamental porque carece de esa exterioridad que lo funda como auténtico fenómeno de amor, pues “este iría de sí mismo hasta sí mismo” (Molina, 2014, p. 69). Esta crítica no solo amplía la distinción aristotélica entre virtud y vicio, sino que también profundiza en la imposibilidad fenomenológica del amor propio vicioso al carecer de alteridad.

El primer argumento de Marion para criticar la *philautía* viciosa radica en la necesidad de una precedencia temporal. El amor no puede originarse en el sujeto porque requiere una exterioridad previa que lo constituya. Como Marion explica:



Si por ventura tuviera que cumplir la función de amarme a mí mismo, me haría falta entonces asumir la inversión: mi pretensión de precederme a mí mismo. No solamente amarme antes de mí mismo, sino amarme con un amor verdaderamente originario, es decir, más antiguo que yo y que todo aquello que pudiera producir yo (Marion, 2005, p. 58).

Roggero (2022) complementa este análisis al señalar que la precedencia del amor no solo implica una estructura relacional, sino que evidencia la radical receptividad del sujeto frente a la alteridad, subvirtiendo cualquier noción de autosuficiencia. En este sentido, Roggero (2022), señala:

El adonado recibe un llamado y le da una significación que permite mostrarse al amor. La recepción da una forma a lo que se da sin mostrarse aún. El amor alcanza el aparecer en un pasaje que va desde la primera forma informe porque no ofrece ninguna figura identificable a una segunda forma que constituye una figura de aparición (p. 39).

Este planteamiento también se conecta con la crítica aristotélica a la *philautía* viciosa, que destruye la posibilidad de relaciones auténticas al priorizar el interés personal por encima de la reciprocidad (*Ética a Nicómaco*, IX.8, 1169a). Se puede, por tanto, afirmar que el amor propio sin relacionalidad sería, para Marion, en lenguaje aristotélico, un “amor vicioso”.

El segundo argumento de Marion introduce la noción de exceso. La dinámica del amor, como fenómeno saturado, desborda las capacidades del sujeto y requiere algo que trascienda su propia medida. Marion afirma:

Debería pues, para amarme a mí mismo, sobrepasarme a mí mismo, a fin de respetar la medida del amor, que no tiene medida. Exigiría de mí un exceso de mí mismo sobre mí mismo (Marion, 2005, p. 59).

Este análisis retoma la concepción de los fenómenos saturados presentada en *Siendo dado* (2008), donde Marion describe cómo el exceso es constitutivo de los fenómenos que no



pueden ser plenamente capturados por la conciencia (Marion, 2008). El exceso que define el amor implica una donación que no puede originarse en la autorreferencialidad del sujeto, sino que siempre proviene de una alteridad radical, de donde “el rostro del otro me significa” (Walton, 2006, p. 4). Este exceso desde otro lugar desestabiliza cualquier intento de reducir el amor a una dinámica cerrada, ya que lo expone como una relación que siempre desborda la capacidad del amante y del amado.

El tercer argumento de Marion señala la necesidad de una distancia entre el amante y el amado. En el caso del amor propio vicioso, esta distancia no existe, lo que convierte al acto en una contradicción. Según Marion:

Sin la distancia de ese otro lugar, nunca me amarán. No puedo entonces amarme a mí mismo –salvo que me extraviara en la ilusión de imaginarme como mi propio otro lugar (Marion, 2003, p. 60).

En este punto, se subraya que la distancia entre el yo y el otro es el espacio donde la donación puede realizarse, revelando la imposibilidad de que el amor propio vicioso reproduzca esta dinámica. Esta distancia no solo permite la donación, sino que también constituye el espacio de reciprocidad que fundamenta cualquier relación auténtica, concluyendo que el amor transgrede la noción clásica del espacio y, por tanto, también de la metafísica en su estilo más clásico. Frente a esto, “Marion muestra que el discurso del amor es indiferente al del ser, es decir, que el ser o el no-ser no tiene impacto sobre el amor” (Vinolo, 2018, p. 19).

La clave para superar las limitaciones del amor propio radica en la noción de donación frente al otro, es decir, ante la otredad y como fruto de la alteridad. Como señala Roggero,

Marion ya no restringe la llamada al rostro de la otredad humana, sino que la extiende a todos los fenómenos. En el § 26 de *Étant donné*, el autor señala que, si bien Lévinas acierta en destacar la inversión de la intencionalidad que pone en juego la llamada, la limita al hacerla depender de un solo fenómeno: el rostro. Marion destaca que su



propuesta, en cambio, es separar a la llamada de todos los usos en la que ha sido empleada (Roggero, 2023, p. 4).

Marion desarrolla la idea de que el amor auténtico se configura en una dinámica de reciprocidad asimétrica, una relación donde no existe un intercambio equitativo en términos materiales o posesivos, sino una entrega que trasciende lo meramente poseíble. Al afirmar que cada amante “no posee nada y no debe poseerlo” (Marion, 2005, p. 109), se subraya que el don no se reduce a la propiedad ni a la voluntad absoluta del sujeto. En cambio, el acto de dar se produce precisamente desde la insuficiencia, lo cual abre un espacio para la verdadera donación como un evento que solo adquiere sentido en la relación con el otro. Este enfoque desestabiliza las concepciones tradicionales del amor y del dar como actos condicionados por lo que se tiene o controla, planteando que el don es recibido y, paradójicamente, realizado solo en la medida en que se inscribe en una relación de alteridad. Así, Marion desplaza el centro del amor de un intercambio entre iguales hacia una lógica donde la otredad y la apertura a lo no poseído fundamentan la experiencia amorosa.

Desde esta perspectiva, la donación no es simplemente un acto, sino una estructura fenomenológica que redefine la subjetividad y su relación con la ética. Mientras que Aristóteles desarrolla una ética basada en la virtud y la racionalidad, Marion amplía esta reflexión hacia una ontología de la donación que enfatiza la irreductible alteridad del otro. Sin embargo, ambos coinciden en señalar que la *philautía* viciosa no solo es un obstáculo ético, sino también una contradicción que debe ser superada mediante la apertura hacia el bien común y la reciprocidad.

3.1. Convergencia entre Marion y Aristóteles

Aunque Aristóteles y Jean-Luc Marion desarrollan sus reflexiones en contextos filosóficos marcadamente diferentes, sus ideas sobre el amor, la alteridad y la relación con el otro convergen en puntos fundamentales. Ambos autores comparten la intuición de que el amor



no puede ser un acto meramente autorreferencial y que su autenticidad depende de su apertura hacia algo que trasciende al sujeto. Sin embargo, Marion lleva estas intuiciones aristotélicas hacia un marco fenomenológico, replanteando la estructura del amor en términos de donación, exceso y saturación. Esta conexión permite una lectura enriquecedora en la que la *philautía* aristotélica se vincula con la crítica de Marion al amor propio vicioso como una forma de clausura ontológica.

Para Aristóteles, la *philautía* virtuosa es fundamental para el florecimiento humano (*eudaimonía*), ya que permite al individuo amar lo más elevado y excelente de sí mismo: su capacidad de actuar conforme a la virtud (*Ética a Nicómaco*, IX, 1168b). Sin embargo, este amor propio solo es posible si se vincula con la virtud y con la comunidad, porque la virtud solo se actualiza plenamente en la relación con los demás. En este sentido, Aristóteles reconoce que la amistad, especialmente la basada en la virtud, se convierte en un reflejo de la *philautía* virtuosa, ya que en ella el sujeto busca el bien del otro como extensión de su propio bien (*Ética a Nicómaco*, VIII, 1156a).

Marion retoma esta idea de la relacionalidad inherente al amor, pero la radicaliza al centrarla en la donación como eje estructural. Según Marion, el amor no es simplemente una extensión de las virtudes del sujeto, sino que surge como un fenómeno saturado que desborda las capacidades del amante y el amado (Marion, 2005, p. 327). Esta saturación implica que el amor no puede ser originado por el sujeto; siempre depende de un otro que lo convoca y lo constituye. Frente a esto, se podría argumentar que Marion profundiza las intuiciones aristotélicas al mostrar que el amor auténtico no solo se funda en la virtud, sino en la capacidad del sujeto para recibir lo dado, aunque desde la alteridad (Roggero, 2023).

Uno de los puntos clave de convergencia es la crítica al amor propio vicioso. Mientras que Aristóteles lo describe como una distorsión que prioriza los bienes externos, como el placer y el poder, por encima de los bienes internos, como la virtud (*Ética a Nicómaco*, IX, 1169a), Marion expone su imposibilidad fenomenológica al carecer de alteridad. Marion argumenta que el amor propio, que puede denominarse vicioso, no puede cumplir con las



condiciones fundamentales del amor, ya que la ausencia de distancia y exterioridad lo convierte en un acto cerrado y contradictorio al pretender la ilusión de preservar en su ser (Marion, 2005, p. 60). En este punto, hay una convergencia entre ambos autores que permite señalar que tanto Aristóteles como Marion reconocen que el amor requiere una estructura relacional que supera la autorreferencialidad, es decir, entenderlo de modo acontecimental (Paredes, 2024); en Aristóteles, esto se refleja en la amistad virtuosa, mientras que en Marion se manifiesta como donación.

Ambos autores coinciden en la necesidad de un “otro” para la realización plena del amor. Aristóteles plantea que la amistad perfecta solo es posible entre personas virtuosas, ya que en ella el otro actúa como un espejo que refleja y refuerza la virtud del sujeto (*Ética a Nicómaco*, VIII, 1157b). Marion lleva esta idea más allá al argumentar que el otro no solo es un espejo, sino una presencia irreductible que excede cualquier intento de apropiación. Según Marion, “el amor no es un intercambio de iguales, sino una asimetría donde el otro da lo que el amante no puede poseer por sí mismo” (Marion, 2005, p. 327). Se amplía esta interpretación al señalar que la donación redefine la ética relacional al introducir una vulnerabilidad radical, que transforma al sujeto desde su apertura hacia lo que no puede controlar. En este sentido, la posible interpretación de una ética de la donación es válida y necesaria (Murga, 2019; Roggero, 2024; Pizzi, 2024; Vinolo, 2024a; Fuentes, 2023).

Otro punto de convergencia significativo es la centralidad de la virtud y la alteridad en la vida ética. Aristóteles entiende la virtud como una disposición adquirida mediante la práctica y orientada hacia el bien común, pero su realización plena solo ocurre en comunidad (*Ética a Nicómaco*, I, 1098a). Marion retoma esta idea al afirmar que la donación no solo funda al amor, sino que también constituye al sujeto, desplazándolo a *adonado* y, por tanto, pensarlo desde otro y a partir de un tercero (Marion, 2006). Así, se podría plantear que la fenomenología de Marion sugiere que la donación no solo transforma al individuo, sino que también configura la estructura ética de la comunidad al introducir un espacio de reciprocidad y apertura.



A pesar de estas convergencias, también hay diferencias sustanciales entre ambos pensadores. Aristóteles sitúa la virtud como el eje central de su ética, mientras que Marion desplaza este enfoque hacia la donación como estructura ontológica. Esta diferencia no implica necesariamente una contradicción, sino un enriquecimiento mutuo. Mientras que Aristóteles proporciona un marco ético basado en la racionalidad y la virtud, Marion amplía esta reflexión al incluir las dimensiones fenomenológicas de la saturación, el exceso y la alteridad.

En este sentido, Marion no solo complementa a Aristóteles, sino que también lo radicaliza al mostrar que la virtud no puede realizarse plenamente sin una apertura hacia lo que excede al sujeto. Como podríamos concluir con Roggero (2022), Marion lleva la ética aristotélica a un nivel más profundo al situar la donación como la condición de posibilidad para la virtud y el amor auténticos. En este sentido, por tanto, para Marion, independiente si es virtuoso o vicioso, cualquier forma de *philautía* sería una aporía que resulta en la imposibilidad de amarse a uno mismo (Marion, 2005) y, además, en una negación de lo totalmente otro (Marion, 1993).

4. Conclusiones

El concepto de amor, tanto en Aristóteles como en Jean-Luc Marion, se presenta como un eje central para comprender las relaciones humanas desde perspectivas éticas y fenomenológicas. Para Aristóteles, el amor propio virtuoso (*philautía*) constituye una base fundamental para el florecimiento humano, pues permite amar lo más elevado y excelente de uno mismo: la virtud. Por su parte, Marion profundiza esta reflexión al replantear el amor como un fenómeno saturado que trasciende al sujeto, configurándolo como una apertura hacia la alteridad y el exceso. Ambos enfoques, aunque desarrollados en contextos distintos, convergen en la idea de que el amor auténtico no puede ser autorreferencial.



En el contexto contemporáneo, el concepto de amor propio ha sufrido una transformación significativa, promovida por la cultura de la autoayuda. Esta narrativa ha distorsionado su esencia, priorizando la validación personal y la autosuficiencia por encima de la ética y la alteridad. A diferencia de la visión aristotélica de la virtud y de la fenomenología de Marion, el amor propio moderno se ha convertido en una práctica autorreferencial que fragmenta las relaciones humanas, debilitando los vínculos necesarios para la cohesión social.

La *philautía*, como modelo ético dual en Aristóteles, permite distinguir entre una forma virtuosa y otra viciosa de amor propio. Mientras que la *philautía* virtuosa fomenta el desarrollo personal y las relaciones basadas en la virtud, la viciosa se caracteriza por el egoísmo y la autocomplacencia. Este modelo aristotélico resulta pertinente para criticar la narrativa contemporánea del amor propio, que tiende hacia lo vicioso al enfatizar la autosuficiencia y el éxito personal.

Desde una perspectiva fenomenológica, Marion refuerza esta crítica al mostrar que el amor propio vicioso no cumple con las condiciones del amor auténtico. Según Marion, la ausencia de alteridad y de distancia en el amor propio impide que este se constituya como un fenómeno saturado. El amor requiere siempre de una relación con el otro, basada en la donación y en una reciprocidad que excede las capacidades del sujeto. Esta reflexión conecta con la crítica aristotélica, que señala que el amor propio vicioso desordena tanto al individuo como a la comunidad.

Tanto Aristóteles como Marion coinciden en destacar la alteridad como una condición esencial del amor. Para Aristóteles, la amistad basada en la virtud es el reflejo perfecto de la *philautía* virtuosa, mientras que Marion lleva esta idea más allá al argumentar que el amor surge de una presencia irreductible del otro, que desborda cualquier intento de apropiación. Este desbordamiento, que Marion describe como exceso, redefine el amor como un fenómeno relacional y asimétrico.



Otro punto de convergencia entre ambos autores es la crítica a la narrativa de la autosuficiencia. Aristóteles enfatiza que la virtud solo puede realizarse plenamente en comunidad, mientras que Marion subraya que el amor no puede originarse en el sujeto sin una apertura hacia la alteridad. Ambos enfoques rechazan la clausura autorreferencial del amor propio vicioso, destacando su carácter éticamente problemático y fenomenológicamente contradictorio.

El impacto social de estas ideas es significativo. La visión contemporánea del amor propio, al priorizar la autonomía individual, ha fragmentado las relaciones humanas y debilitado los compromisos necesarios para la vida en comunidad. Este fenómeno contrasta con la *philautía* virtuosa de Aristóteles, que promueve la justicia y la amistad, y con la fenomenología de Marion, que pone de relieve la interdependencia y la donación como pilares del amor.

Desde la perspectiva de Marion, la donación no solo transforma al individuo, sino que también configura la estructura ética de la comunidad. Este énfasis en la reciprocidad y la apertura redefine la subjetividad y las relaciones humanas, alejándolas de la lógica transaccional que predomina en la narrativa contemporánea del amor propio. Para Aristóteles, este enfoque encuentra un paralelo en la manera en que la virtud fortalece los lazos sociales y promueve el bien común.

A pesar de las diferencias entre ambos pensadores, sus enfoques son complementarios. Aristóteles desarrolla una ética basada en la virtud y la racionalidad, mientras que Marion amplía esta reflexión hacia una ontología de la donación que enfatiza la irreductible alteridad del otro. Este enriquecimiento mutuo permite una comprensión más profunda del amor como un acto que trasciende al sujeto y transforma tanto al individuo como a la comunidad.

Finalmente, el análisis conjunto de Aristóteles y Marion ofrece un marco para criticar y replantear el concepto contemporáneo de amor propio. Ambos autores subrayan que el amor no puede reducirse a un ejercicio autorreferencial, sino que debe orientarse hacia el



bien común y la alteridad. Esta reflexión es fundamental para recuperar el potencial ético y relacional del amor propio, rescatándolo de las narrativas individualistas que prevalecen en la actualidad.



Referencias bibliográficas

- Araiza, J. (2005). Sobre la amistad según la teoría ética de Aristóteles. *Nova tellus*, 23(2), 125-159. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2005.23.2.166>
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Gredos.
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica.
- Benavides, T. (2019). Eros, philia y comunidad en Platón y Aristóteles. *Eidos*, 30, 14-47. <https://doi.org/10.14482/eidos.30.184>
- Carlson, T. (2024). Metafísica y la lógica del amor: Marion y la herencia fenomenológica de Agustín. *Revista De Filosofía UCSC*, 23(2), 434-453. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.3003>
- Celli, M. (2022). Dios en la propuesta de Jean-Luc Marion: Del giro teológico al giro levinasiano. *Anales de Teología*, 24(2), 185-193. <https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420204>.
- Delgado, C. (2016). La amistad como una experiencia de encuentro con los otros. *Universitas Philosophica*, 33(66), 171-192. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph33-66.aeeo>
- Ehrenreich, B. (2021). *Smile or die: How positive thinking fooled America and the world*. Granta.
- Falque, E. (2023). Pascal y la inquietud de la fe. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2), 251–277. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2316>



- Fuentes, N. (2023). Ética de la donación: Una propuesta ética de la gratuidad. *Metanoia*, 8(1), 120–145. <https://doi.org/10.53870/metanoia20231273>
- Garcés, L. & Giraldo, C. (2018). Emociones en aristóteles: facultades anímicas en la formación de las opiniones y de los juicios. *Sophia*, 14(1), 75-86. <https://doi.org/10.18634/sophiaj.14v.1i.826>
- Harshad, H., & Ghosh, S. (2022). Self-love: The lesson through which all other lessons are realized. *International Journal of Health Sciences*, 6 (S2), 8054–8067. <https://doi.org/10.53730/ijhs.v6nS2.7013>
- Illouz, E. (2023). *Why love hurts: A sociological explanation*. Polity.
- Inverso, H. (2018). ¿Me aman? El fenómeno erótico y el tránsito fenomenológico del ego cogito al ego páscho. *Open Insight*, 9(16), 207-227.
- Lasch, C. (2023). *La cultura del narcisismo: La vida en una era de expectativas decrecientes*. Capitán Swing.
- Mackinlay, S. (2007). Exceeding Truth: Jean-Luc Marion's Saturated Phenomena. *Pacifica*, 20, 40-51. <https://doi.org/10.1177/1030570X0702000103>.
- Marion, J.-L. (1993). *Prolegómenos a la caridad*. Caparrós.
- Marion, J.-L. (2005). *El fenómeno erótico*. El cuenco de Plata.
- Marion, J.-L. (2006). El tercero o relevo del dual. (2019). *Stromata*, 62(1/2), 93-120. <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2434>
- Marion, J.-L. (2008). *Siendo dado*. Ellago.
- Molina, S. (2014). *El fenómeno erótico en Jean Luc Marion. La inconveniencia de no pensar el amor*. [Tesis de maestría]. Universidad Pontificia Bolivariana. <http://hdl.handle.net/20.500.11912/2300>



- Murga, E. (2019). Hospedar el fenómeno. Hacia una ética de la fenomenalidad en Jean-Luc Marion. *Sapientia*, LXXV(246), 230-241.
<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/12083/1/hospedar-fenomeno-etica-jean.pdf>
- Neff, K. (2011). *Self-compassion: The proven power of being kind to yourself*. HarperCollins.
- Neff, K., & Beretvas, N. (2013). The Role of Self-compassion in Romantic Relationships. *Self and Identity*, 12, 78 - 98.
<https://doi.org/10.1080/15298868.2011.639548>.
- Paredes, A. (2024). La coincidencia de lo dado con el modo de darse. El acontecimiento más allá de la metafísica en Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 472-501.
<https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2902>
- Palomar, A. (2014). La *philia* como investigación fenomenológica particular del saber práctico en Aristóteles: significado y fundamentación. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, LVI(162), 51-73.
- Pizzi, M. (2024). La dimensión pragmática del lenguaje de la saturación en la fenomenología de Jean-Luc Marion. *Areté*, 36(1), 179-196.
<https://doi.org/10.18800/arete.202401.009>
- Ramírez, R. (2018). Eros, Filía y Filautía en Aristóteles. Relaciones y diferencias en la afectividad de la persona. *Metafísica Y Persona*, (18).
<https://doi.org/10.24310/Metyper.2017.v0i18.4734>
- Roggero, J. L. (2022). El amor como tema fundamental de la fenomenología. *Escritos de filosofía*, 10, 67-76. <https://plarci.org/index.php/escritos/article/view/1244>.



- Roggero, J. L. (2023). Paz y amor. La posibilidad de la constitución política y jurídica de una comunidad en la fenomenología de J.-L. Marion como continuadora de la propuesta de E. Levinas. *En-claves del Pensamiento*, 34, 1-24.
- Roggero, J. L. (2024). Derecho y justicia en la fenomenología de J.-L. Marion. *Areté*, 36(1), 160-178. <https://doi.org/10.18800/arete.202401.008>
- Santasilia, S. (2022). La cuestión de la afectividad entre Michel Henry y Jean-Luc Marion. *Tópicos del Seminario*, 48, 116-130.
- Vinolo, S (2018). Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor. *Theologica Xaveriana*, 68(186). <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.jmtpa>
- Vinolo, S. (2024a). La política de la comunión de Jean-Luc Marion. *Areté*, 36(1), 145-159. <https://doi.org/10.18800/arete.202401.007>
- Vinolo, S. (2024b). ¿Descartes o Pascal? La brújula metafísica de Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 254–275. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2898>
- Vollset, E., Goren, E., Yuan, C.-W, Cao, J, Smith, A. E, Hsiao, T, Bisignano, C, Azhar, G. S, Castro, E, Chalek, J, Dolgert, A. J, Frank, T, Fukutaki, K, Hay, S. I, Lozano, R, Mokdad, A. H, Nandakumar, V, Pierce, M, Pletcher, M. *et al.* (2020). Fertility, mortality, migration, and population scenarios for 195 countries and territories from 2017 to 2100: a forecasting analysis for the Global Burden of Disease Study. *The Lancet*, 396(10258), 1285-1306. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30677-2](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30677-2)
- Walton, R. (2006). Subjetividad y donación en Jean-Luc Marion. *Tópicos*, (14). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28819851004>
- Zagal Arreguín, H. (2009). The Role of Philautia in Aristotle's Ethics. *Acta Philosophica*, 18(2), 381-390. <https://www.actaphilosophica.it/article/view/3967>