Isegoría. Revista de Filosofía moral y política
74, enero-junio 2026, 1939
ISSN-L: 1130-2097, eISSN: 1988-8376
https://doi.org/10.3989/isegoria.2026.74.1939

ARTÍCULO

XXX CONFERENCIAS ARANGUREN DE FILOSOFÍA

Filosofía y amistad. Hacia una fenomenología de las formas de vida

Philosophy and friendship. Towards a phenomenology of forms of life

Marina Garcés
Universitat Oberta de Catalunya
mgarcesma@uoc.edu, https://orcid.org/0000-0003-0142-1264

Resumen: Este texto recoge y amplía el contenido de las XXX Conferencias Aranguren, celebradas el 28 de octubre de 2025 en la Residencia de Estudiantes de Madrid, a iniciativa del Instituto de Filosofía del CSIC. En él, Marina Garcés reflexiona sobre la amistad y la presenta como forma de vida, un conjunto de prácticas en las que la extrañeza que nos constituye se elabora como vínculo y no como amenaza, de manera que se convierte en constitutiva de "mundo común", más allá de la dualidad entre lo privado y lo público, entre lo íntimo y lo institucional, entre lo humano y lo no humano. Este artículo presenta una fenomenología de la amistad que sitúa esta última como acercamiento a lo desconocido, a lo extraño, para convertirlo en propio, combinando la utilidad y la incondicionalidad, lo particular y lo general. Tal fenomenología es un punto de partida necesario para sustraer el concepto de amistad de su frecuente reducción a afecto privado entre individuos o a mero espacio de protección en una sociedad de enemigos, y permite desarrollar una ética de la reciprocidad que no dependa de conceptos voluntaristas como la benevolencia o el altruismo. La práctica fundamental de la amistad consistiría en hacer mundo común con lo extraño.

Palabras clave: amistad; filosofía; formas de vida; mundo común; camaradería; sororidad

Abstract: This text is an enlarged version of the talk presented at the 30th edition of the *Conferencias Aranguren*, organized by the Instituto de Filosofía, CSIC, at the Residencia de Estudiantes, Madrid, on October 28, 2025. In it, Marina Garcés presents friendship as a form of life, as a set of practices which translate our constituent estrangement into bonds, rather than into threats, allowing a "common world" beyond dualisms like private and public, personal and institutional, human and non-human. This article presents a phenomenology of friendship, considering the latter as an approach to the alien, to the stranger, in order to make it a part of oneself combining utility and unconditionality, particularity and generality. Such a phenomenology is a required starting point to save friendship from those who reduce it to a private affection between individuals or to a sheer protective sphere in a society of enemies. At the same time, it allows an ethics of reciprocity independent from voluntarist concepts such as benevolence or altruism. The fundamental practice of friendship is making a common world with the alien.

Keywords: Friendship; Philosophy; Forms of Life; Common World; Comradeship; Sorority

Recibido: 11-05-2025 / **Aceptado**: 18-05-2026 / **Publicado**: 20-07-2026

Cómo citar: Garcés, Marina (2026). "Filosofía y amistad. Hacia una fenomenología de las formas de vida". *Isegoría,* (74), 1939. https://doi.org/10.3989/isegoria.2026.74.1939

Copyright: © 2026 Editorial CSIC. Este es un contenido de acceso abierto diamante distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Información complementaria ↓

Con motivo de las XXX Conferencias Aranguren, dediqué mi reflexión al hilo que une dos prácticas fundamentales para la vida: la filosofía y la amistad. Ambas parecen ser regalos que hacen la vida mejor y se han disputado, en las querellas filosóficas, el lugar más alto entre las preferencias de los sabios: ¿a qué no renunciarías nunca, a la búsqueda de la verdad o a la amistad?

Se trata, seguramente, de una falsa alternativa y de lo que se trata, en ambas y a la vez, es de la pregunta nunca resuelta por la vida buena. Lo que es común a la filosofía y a la amistad es que no hay vida buena para uno solo: ni la búsqueda de la verdad puede ser privada, ni la práctica de la amistad puede ser individual. La filosofía y la amistad tienen que ver con un *ser-con*, con ese *en común* que no necesariamente se encarna en un colectivo definido pero que atraviesa el espacio y el tiempo desde la relación. Por eso, tanto la filosofía como la amistad no son objetos que se puedan poseer ni identidades que se puedan registrar: son formas de vida que atraviesan nuestro ser, lo definen y lo transforman.

De ahí que en este artículo, que recoge y amplía las reflexiones de la conferencia, me proponga abordar la cuestión de la amistad entendida como una "forma de vida". Desde este concepto, que, como veremos, podemos remitir a Wittgenstein y encontrar en otros pensadores contemporáneos, la amistad no es solo un objeto de reflexión sobre los ideales éticos, como podía ser en el mundo clásico, sino que se abre a sus múltiples dimensiones y aparece como un elemento desde el que considerar la capacidad humana para crear vínculos y la posibilidad, siempre presente, de destruirlos. La amistad es un vínculo afectivo que forma parte del mundo social de una manera extraña: por un lado, es un tipo de relación que está presente y es valorada positivamente en todas las culturas y a lo largo de la historia. Por otro lado, es la única relación social estable para la que no se han inventado instituciones ni legislaciones propias. Esto no significa que quede al margen de la vida pública, todo lo contrario: las relaciones de amistad son una capa específica de vínculos, diferente a la que se articula a través de instituciones como la familia, la religión y el estado, pero diferente también a la de los intercambios materiales y económicos relacionados con las necesidades y la vida productiva. Esto ha hecho que, especialmente en el marco de la modernidad, basada en la separación entre vida privada y vida pública, se entienda la amistad como una forma de vínculo privado entre individuos.

La perspectiva de este artículo es otra: entender la amistad como constitutiva de "mundo común", más allá de la dualidad entre lo privado y lo público, entre lo íntimo y lo institucional. Para ello, proponemos analizar, primero, el concepto de amistad desde la noción filosófica de "forma de vida", para luego desarrollar sus consecuencias a través de una concepción no solo humana de la amistad. Esto nos abrirá la posibilidad, finalmente, de entender la amistad como ese conjunto de prácticas en las que la extrañez que nos constituye se elabora como vínculo y no como amenaza.

1. LA AMISTAD COMO FORMA DE VIDA

La última entrevista que dio Foucault antes de morir se titula "La amistad como modo de vida" y fue publicada en 1981 en la revista *Gai Pied* (Foucault, 1981). Es corta y está centrada en el debate sobre la homosexualidad. Los editores de la revista son jóvenes y preguntan a un Foucault que pasa de los cincuenta por su experiencia de la homosexualidad. Foucault rechaza la identidad ligada tanto a la edad como a la práctica sexual y afirma que el problema de la homosexualidad se dirige al problema de la amistad. La cuestión, para Foucault, no es cómo incorporar esta diferencia sexual a las estructuras existentes, sino en qué medida la homosexualidad, como otras formas de vínculo afectivo que se dan en los límites de lo reconocido, puede ser una puerta de acceso a la creación y multiplicación de relaciones que no guardan ninguna analogía con las institucionalizadas y convertirse, así, en el punto de partida de una nueva cultura y de una ética distinta a la que se ha perpetuado socialmente.

Desde esta perspectiva, Foucault plantea que la amistad no es un tipo de relación, sino una forma de vida. La noción de "forma de vida" le sirve para referirse a algo que ya está ocurriendo sin que esté del todo constituido. No está pensando en un estilo o en una moda, sino en una sensibilidad que se desarrolla a partir de la capacidad de entrar en relación con los otros y con sus mundos. En este sentido, el problema de la amistad se plantea de la siguiente manera: no se trata de identificar quién soy, sino de qué relaciones me puedo hacer capaz.

Foucault usa el concepto de "forma de vida" de pasada en algunos de sus últimos escritos. Esta última entrevista es demasiado breve y coloquial para precisar y profundizar en su uso. Pero es un concepto que tiene su propio recorrido en la filosofía del siglo XX, divulgado sobre todo por los trabajos de Giorgio Agamben sobre el *homo sacer* y la *nuda vita* (Agamben, 1990). El concepto de forma de vida (Lebensform) proviene de la filosofía del segundo Wittgenstein, concretamente en las *Investigaciones filosóficas*. En este libro (Wittgenstein, 2008) laberíntico y enigmático, compuesto como un bazar de juegos de lenguaje, este término aparece de manera recurrente. "Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida" (§19), escribe. En otros momentos precisa que para poder hablar hay que participar de una forma de vida. Todo uso del lenguaje que pueda ser compartido con otros descansa sobre una base que, para Wittgenstein, no es un fundamento o esencia, sino un modo de actuar. Hay un "entramado sobre el que funciona nuestro lenguaje" (§240) que está hecho de las relaciones concretas entre conductas lingüísticas, conductas no lingüísticas y las situaciones en las que se encuentran y toman sentido. Son prácticas, a la vez sociales y naturales, objetivas y subjetivas, que constituyen la base práctica de nuestra posibilidad de acuerdo. Toda comprensión no se agota en lo que dice el lenguaje, sino que remite en última instancia a un consenso práctico.

Esta base no solo es un suelo (un "lecho rocoso", según la expresión de Wittgenstein) sino que funciona, a la vez, como un límite. Es el límite externo de una cadena de justificaciones más allá de la cual solo se puede apelar a lo fáctico. La forma de vida señala lo dado, lo que no quiere decir que sea necesario, ni por razones lógicas ni según leyes naturales o históricas. El fundamento último no es para Wittgenstein ni una esencia ni una causa primera. Es ese límite más allá del cual no podemos dar más explicaciones, sino solo mostrar cómo funcionan o se muestran las cosas. El sentido no es, pues, una verdad última, sino un conjunto abierto de acciones y de reacciones en las que los seres humanos tienden a coincidir, en la medida en que participan de una forma de vida.

Descubrir la amistad como una forma de vida la sitúa en este terreno liminar y básico a partir del cual se establecen las posibilidades de los acuerdos y de los desacuerdos concretos entre quienes se reconocen como amigos. Más que un modelo de virtud, o un ideal utópico, la amistad es un conjunto abierto de modos de hacer que crean su sentido a partir de las maneras como quienes participan de él le dan forma y uso. Si las relaciones de amistad no han recibido ninguna institución propia, no es porque sea una relación demasiado pura o demasiado marginal, sino porque es el trasfondo de todas las demás relaciones. La amistad yace en el fondo del lenguaje. Por eso guarda, también, una potencia de subversión de sus códigos establecidos.

Agamben desarrolla esta tensión, cuando atribuye a la noción de forma de vida una promesa de resistencia. Las formas de vida, como sería la amistad, no anuncian una sociedad por venir, sino que ponen un límite ante el ejercicio absoluto del poder. Este poder es hoy un poder biopolítico que se ejerce, básicamente, reduciendo la vida a una vida desnuda, sin forma y sin atributos, pura vida biológica que el poder administrativo-político puede gestionar. El campo de concentración es su paradigma, pero Agamben no se refiere únicamente a los campos reconocidos históricamente como tales. El campo de concentración es la reducción de toda vida a una unidad sin relación y la reducción de toda relación a un dato. Lo hace el campo de concentración, lo hace la gestión del tiempo, la salud y la vida como un recurso, lo hace la Inteligencia Artificial con su atención singularizada y sin contexto a los comportamientos. La resistencia, tal como lo plantea Agamben, está en la vida que no se deja separar de su forma. ¿Hasta dónde llegan las formas de vida y cómo se comunican?

2. ENTRE HUMANOS Y NO HUMANOS

Un mundo común está compuesto de múltiples seres, de elementos y de materiales a los que llamamos "naturales" porque no los hemos producido o creado los humanos, pero también de objetos o artefactos nacidos de nuestra imaginación y de nuestras manos. Los llamamos artificiales. Todos ellos, naturales y artificiales, forman parte de una realidad inseparablemente humana y no humana, con la que establecemos relaciones de proximidad, de afecto, de empatía y, de algún modo, de amistad. Pensando en la amistad hoy, tenemos que considerar hasta qué punto estas relaciones modifican las nociones de responsabilidad y de reciprocidad que hasta ahora hemos asumido como simétricas únicamente en el caso de las relaciones humanas.

Como ejemplo de una investigación práctica, en este sentido, la investigadora y artista mexicana Shaday Larios, que se presenta a sí misma y a sus compañeros de aventuras como "detectives de objetos,"[1] ha explorado esta dimensión transicional entre lo humano y lo no humano desde sus múltiples aspectos. Muestra cómo "lo no-humano narra y se transfigura en un lugar de enunciación política por sí mismo, o por los vínculos situados que establece con las personas"(Larios, 2022, p. 15). Invoca, así, una comunidad animista que, aunque pueda tener un origen sagrado o remoto, en realidad forma parte de la cultura material de cualquier sociedad. No solo proyectamos recuerdos o afectos en objetos como un juguete de la infancia, una joya regalada por alguien querido, la maleta de un exilio o una foto antigua, sino que los objetos y las presencias del mundo "natural" (un árbol, un río, el perfil de una montaña, los pájaros que nos visitan en el balcón, etc.), tienen una agencia propia que nos pide, en cada caso, una manera de responder y aproximarnos, porque el "entre" que se crea no es un espacio vacío ni neutro.

Desde un punto de vista filosófico, la filosofía de Merleau-Ponty puede considerarse como una referencia de estas prácticas, porque se ocupa también de este "entre", que no es el vacío que separa a un sujeto de un objeto, sino que es donde el sentido de su relación tiene lugar. Hacia el final de su vida, interrumpida prematuramente, esboza el concepto de *chiasme*, como una manera de pensar ese medio en el que las relaciones son recíprocas, pero no en un sentido externo, basado en una idea de intercambio, sino como implicación mutua. "El quiasmo, la reversibilidad, es la idea de que toda percepción va acompañada de una contrapercepción, es un acto de dos caras, ya no sabemos quién habla y quién escucha. Circularidad entre hablar y escuchar, ver y ser visto, percibir y ser percibido (es esto lo que hace que nos parezca que la percepción se produce en las propias cosas) —Actividad = pasividad" (Merleau-Ponty, 1964, p. 318). El quiasmo es donde el encuentro se hace posible, no como un límite o frontera sino como una transición entre las maneras de estar y las disposiciones de cada parte. Desde estas ontologías del ser material y sensible, como la que piensa Merleau-Ponty y ponen en práctica los detectives de objetos, se amplía el sentido de lo que son los encuentros, sus dinámicas y sus efectos. También se amplían las maneras de entender y de sentir cuáles son nuestras compañías y cómo se dan.

Desde este sentido práctico y filosófico de la reciprocidad como enlace mutuo, el concepto de amistad puede recibir una nueva luz y ampliar su campo de sentido. Como noción filosófica y política, utilizar la noción de amistad había sido un tabú en el campo de las ciencias que abordaban comportamientos animales. Sin embargo, desde 1985, a partir del trabajo de la antropóloga americana Barbara Smuts, *Sexo y amistad en los babuinos* (1999), el término empezó a circular y a partir de los años 2000 en adelante aparece con frecuencia y con un margen amplio de aceptación en la bibliografía científica. La clave de este giro ha sido invertir la mirada: para estos estudios, no se trata de buscar qué hace de la amistad una singularidad humana y cómo diferenciarla, sino identificar los comportamientos con los que tanto animales como humanos muestran preferencias por algunos individuos del grupo y les dan forma en actitudes reconocibles (proximidad física, juego, atención, apoyo mutuo, duelo, alegría, etc.). Contra lo que se había asumido durante siglos, se han encontrado estos parámetros en múltiples especies. La ciencia actual ha podido estudiar, además, la base fisiológica implicada en estos vínculos de preferencia, fidelidad y confianza (básicamente, la presencia de oxitocina y vasopresina), con lo que se refuerza la evidencia de la existencia de elementos de continuidad entre el mundo humano y otras especies, también en el delicado campo de las relaciones amistosas.[2] Las relaciones de amistad, o de afecto preferente no vinculado ni al alimento ni a la reproducción, son buscadas y beneficiosas para un espectro amplio de especies y amplían los contornos de cada uno de sus respectivos mundos.

---

[1] *Agencia El solar. Detectives de objetos* es el nombre de la compañía integrada por Shaday Larios, Xavi Bobés y Jomi Oligor. En Larios, 2019 se recogen los casos de estos famosos detectives.

[2] Un buen estado de la cuestión se puede encontrar, por ejemplo, en Massen et al., 2010.

Desde esta ampliación del concepto de amistad, más allá de los límites del mundo estrictamente humano, puede abordarse una de las grandes paradojas que nos había dejado de la reflexión clásica sobre la amistad. Era la paradoja según la cual una relación que se define por no buscar ninguna utilidad o finalidad es, a la vez, tan beneficiosa. Aristóteles empezaba su reflexión, en la *Ética nicomáquea*, afirmando que nadie escogería vivir sin amigos, pero al mismo tiempo condenaba las amistades que estuvieran guiadas por una finalidad externa. Epicuro entraba en conflicto con esta posición y defendía la utilidad de la vida entre amigos como algo imprescindible para una vida filosófica liberada de la servidumbre y del miedo. Desde la perspectiva que ofrece la observación de los vínculos no humanos, resulta más evidente que la división entre un mundo humano capaz de aspirar éticamente a la incondicionalidad y un mundo no humano puramente instrumental no se sostiene. La amistad es una motivación no instrumental que vincula a determinados individuos y que, al mismo tiempo, es beneficiosa para el conjunto de la especie y su relación con el entorno, ya que permite ampliar las relaciones de confianza con lo extraño. La amistad es una dimensión de la experiencia que permite conjugar, precisamente, la utilidad y la incondicionalidad, así como lo particular y lo general.

Para los autores del estudio de referencia citado más arriba, la única diferencia entre el mundo humano y el resto que conocemos hasta ahora está en el grado de extrañeza que se incorpora a la vida en común: "pensamos que ya no es interesante examinar cómo los humanos pueden diferenciarse de otros animales en sus motivaciones para interactuar con amigos, ya que, como mostramos, seguramente no difieren tanto. En cambio, es mucho más interesante cómo interactúan los humanos con extraños, especialmente en las sociedades modernas (…). Muchas especies carecen de interacción con extraños y, por lo tanto, no necesitan elaborar mecanismos cognitivos para tratar con este tipo de encuentros" (Massen et al., 2010, p. 1.402). ¿Cuánta extrañeza soporta un mundo? Esta pregunta puede tener un sentido biológico o político, o ambos a la vez. El hilo conductor de la respuesta transita entre realidades ontológicas distintas, objetos, animales y personas, y pone en relación todo tipo de entidades, sin escalas ni jerarquías. La amistad tiene que ver con los modos como hacemos posible esa relación, no desde categorías abstractas, sino desde experiencias concretas de conocimiento y de afecto mutuos. La relación afectiva de los extraños no es una manía romántica ni un capricho por lo estrambótico y desconocido, es una práctica de ampliación de mundos que puede tener como consecuencia su total transformación.

Desde la perspectiva que ofrece la observación de los vínculos no humanos, queda más claro que la división entre un mundo humano capaz de aspirar éticamente a la incondicionalidad y un mundo no humano puramente instrumental no se sostiene. La amistad es una motivación no instrumental que une a ciertos individuos y, al mismo tiempo, resulta beneficiosa para la especie y su relación con el medio ambiente, ya que permite ampliar las relaciones de confianza con el desconocido. Como plantea el filósofo Brian Bannon: «Tener una amistad con la naturaleza es reconocer que el entorno natural en el que vivimos contribuye a nuestra capacidad de acción, identidad y bienestar, pero también cuidar de la naturaleza porque la relación en sí misma tiene valor. Al reconocer esta contribución, estamos llamados a expresar gratitud, preocupación, compasión, etc., en nuestras acciones para preservar (o restaurar) la salud, la integridad y la belleza de la naturaleza» (Bannon, 2017, p. 54).

La amistad es, así, una forma de vida que permite combinar la utilidad y la incondicionalidad, así como lo particular y lo general. ¿Puede entenderse esta confianza en el apoyo mutuo y la reciprocidad desde una perspectiva más que humana? Solo desde una aproximación fenomenológica que se centre en las relaciones no intencionales entre agentes extraños, anteriores a los vínculos voluntarios, podemos llegar a un concepto no utilitarista de la amistad. Es la base para desarrollar una ética de la reciprocidad que no dependa de conceptos voluntaristas como la benevolencia o el altruismo.

3. LA DEMOCRACIA DE LOS EXTRAÑOS

Si las diferencias en el campo de la amistad no son sustanciales, sino diferencias de grado en cuanto al carácter ajeno de las personas implicadas, debemos profundizar en nuestra comprensión de ese carácter ajeno y analizar cómo se manifiesta en la experiencia humana, no de forma abstracta, sino en su contexto social. Nada ni nadie es extraño por sí mismo. La extrañeza no es una característica, sino una impresión que alguien siente o manifiesta a propósito de una presencia que no se sabe dónde colocar ni cómo interpretar. Se puede dar con presencias humanas, objetos o seres animados. Todo puede ser raro, mientras alguien reaccione ante ello de forma inquieta, literalmente desconcertada.

Una de las indicaciones más importantes de la socialización en la infancia es “no hables con extraños”. Desde pequeños recibimos esta instrucción sin más indicaciones que los ejemplos que madres, padres u otros tutores nos dan acerca de quién merece este señalamiento. Los niños pueden llorar de terror ante un abuelo u otro familiar y acercarse, en cambio, sin cautelas a personas, animales u objetos sin identificar. Los más pequeños abren los ojos sin rubor y sostienen la mirada, preguntan por sus heridas o se acercan a personas en la calle, al mismo tiempo que pueden rechazar la proximidad de sus parientes más cercanos. Esto causa inquietud y rechazo, incluso malestar y ofensa, porque muestra que los límites de lo familiar y seguro no están definidos.

¿Cómo se aprende a reconocer a un extraño? La extrañeza no es la diferencia. Hay personas o colectivos muy diferentes al propio, ya sea por razones físicas, culturales o sociales, que no son percibidos como extraños. Basta que su diferencia haya sido debidamente identificada y clasificada, y que aparezca en el lugar que le corresponde según lo esperado. Cada día, en una ciudad cualquiera, nos cruzamos con decenas y cientos de desconocidos que no necesariamente nos parecen extraños. En cambio, puede suceder que alguien muy cercano empiece un día a manifestar un comportamiento extraño hasta el punto de que nos haga pensar, o incluso decirle, “no te reconozco, no eres tú”. Este desplazamiento hacia los límites de lo familiar y conocido es lo que llamamos lo extraño. Lo que hace extraño al extraño, por tanto, no es ni el desconocimiento ni la diferencia, sino su aparición como algo fuera de lugar. Es la aparición de un trasfondo en el que, por alguna razón, se percibe otra forma de vida.

Sea como sea, “no hables con extraños” es la consigna con la que aprendemos a situar y a reconocer lo que está en el lugar que le es propio y a actuar de acuerdo con estas expectativas. ¿Haríamos amigos si nunca habláramos con extraños? Es habitual que cuando los adolescentes dejan de jugar con los compañeros de clase, de barrio o del entorno familiar, empiecen a salir o a traer a casa amigos que levantan la inquietud de padres y tutores. ¿De dónde salen? ¿Conocemos a sus familias? ¿En qué entornos se mueven? No se trata solamente de evitar peligros o malas influencias. La pregunta de fondo va más allá: ¿hasta dónde es posible ampliar el margen de confianza hacia lo desconocido sin poner en peligro el propio núcleo, sin dejar de ser quienes somos? Tener nuevos amigos nos convierte en extraños para los propios. Aprender a hacer amigos también es empezar a descubrir la extrañeza propia que hasta entonces nos había sido ocultada.

El matrimonio es una institución fundamental del orden social porque convierte al otro, o a la otra, en propios. Esta operación puede darse a través del conflicto, si implica a “otros” no aceptables para el grupo, ya sea por su religión, edad o estrato social, o puede darse en armonía, si refuerza la identidad y las expectativas de las familias que unen sus descendencias. Esta operación es la gran tragedia del amor y la que alimenta todas las narraciones de los encuentros imposibles. La amistad hace la operación contraria: convierte en extraño lo propio, empezando por uno mismo. Como los personajes de *E.T.*, en la película, o de Enkidu, en el antiguo *Poema de Gilgamesh* (2005), el amigo no viene de un lugar conocido ni llega para quedarse. En la literatura de la amistad, siempre hay un momento en que el amigo se marcha o muere: su verdad es la de un encuentro en la separación. Por eso la amistad existe como una invención permanente de rutinas, rituales, calendarios, lenguajes y motivos de encuentro entre quienes, por muy amigos que lleguen a ser, permanecerán extraños.

Es el *Poema de Gilgamesh*, el documento escrito más antiguo que conocemos, el que narra la historia de la amistad entre el príncipe de la ciudad de Uruk, Gilgamesh, y un ser al que hoy llamaríamos natural o salvaje, es decir, incivilizado, cuyo nombre es Enkidu. Este no pertenece a ningún grupo humano, ni superior ni inferior, sino que no ha sido socializado. Se trata, por tanto, de un encuentro entre lo civilizado y lo salvaje, que no se presenta como una oposición. Tampoco se reconocen el uno al otro. Más bien se aman, unen sus fuerzas y se vuelven necesarios el uno para el otro, hasta el punto de que la muerte de Enkidu hace que Gilgamesh descubra su propia finitud. ¿Podemos hoy pensar en un encuentro con lo «natural» de la misma manera? ¿Podemos pasar de la oposición al descubrimiento y al cuidado de la finitud compartida? Para ello, debemos acercarnos a la idea de que la amistad no es una relación entre seres que se reconocen como idénticos, sino que parten de la posibilidad de amarse y tratarse bien a partir de la alteridad mutua. Desde ahí se puede redefinir, incluso, el sentido más fundamental de lo político. La amistad con el desconocido no solo es una virtud ética que nos abre a los demás, tanto humanos como no humanos, sino que también tiene una dimensión política.

Haciendo un salto en el tiempo, podríamos decir que una de las maneras de definir la democracia sería decir que es ese sistema social y político en el que la confianza entre extraños es posible. "La democracia depende de la conversación entre extraños y, conducida adecuadamente, debería disolver las divisiones que la bloquean". Son unas palabras introductorias de Danielle Allen en su libro *Talking to strangers* (2004, p. xiii), donde plantea precisamente la idea de que la orden "no hables con extraños" bloquea el camino hacia sociedades realmente democráticas, ya que hace de la desconfianza el elemento central de la vida en común. El hogar político, a diferencia del hogar familiar u otras formas de asociación y de convivencia, se basa en la interacción entre extraños. Para Allen, la ciudadanía democrática sería aquella en la que podemos asaltar a los extraños sin dañarlos.

Para convivir políticamente entre extraños hacen falta, por lo menos, dos condiciones. Una negativa: que no se den procesos de expulsión, segregación o exterminio con la finalidad de crear comunidades idénticas, o "comunidades de semejantes", según la expresión de Achille Mbembe en sus reflexiones. Esta concepción identitaria de la semejanza es la antítesis de los conceptos políticos de igualdad y de fraternidad. Junto a esta condición negativa, también tiene que darse otro tipo de condición, quizá menos evidente: que lo extraño no sea reducido a una clasificación de diferencias previamente establecidas. Una sociedad basada en la diversidad está más cerca de hacer posible la extrañeza que una basada en la identidad única, pero no necesariamente la garantiza. Al contrario, puede hacer más difícil entenderla, porque todo debe tener un rasgo catalogable. Así se ha llegado hoy a una mentalidad identificadora extrema, que cataloga rasgos como la lengua, el color de piel, la orientación sexual o la comunidad religiosa hasta el último detalle. Las clasificaciones de la sociedad disciplinaria (clase, nivel educativo, estado civil, nacionalidad, ficha policial…) no han desaparecido, sino que se superponen a las nuevas categorías hasta componer un mosaico en el que ninguna pieza, por pequeña que sea, queda suelta. Desde ahí, cualquier presencia extraña que no encuentre su lugar en la clasificación será entendida como una presencia peligrosa.

4. LA SOCIEDAD DE LOS ENEMIGOS

Vivir entre extraños es vivir, también, entre potenciales enemigos. Esto es lo que afirma Achille Mbembe en su análisis de las democracias contemporáneas, en su origen bélico y colonial. Muestra cómo el lenguaje democrático de la pacificación de las sociedades se basa en dos principios: el primero es la separación o desvinculación (*déliaison*) artificial entre una comunidad de semejantes (el sueño alucinatorio de una comunidad sin extranjeros) y el resto. Este resto no son los diferentes, sino los peligrosos, es decir, los enemigos en tanto que suponen una amenaza: el fantasma del exterminio. Carl Schmitt ya había definido el concepto de enemigo desde un antagonismo que no es circunstancial, sino fundamental. La tesis principal de Schmitt es que, mientras un pueblo exista en la esfera de lo político, tendrá que decidir por sí mismo quién es el amigo y quién el enemigo. Sin esta decisión puede haber relaciones de intercambio más o menos violentas entre grupos y entre individuos, como sostiene el liberalismo, pero no hay soberanía y, por tanto, tampoco hay política. La existencia del enemigo no es una metáfora, es la posibilidad real de ser eliminado por otro grupo soberano. El enemigo no es el efecto de un desacuerdo o de una diferencia, es la encarnación política de la posibilidad de no ser.

De ahí el segundo principio de la sociedad de enemigos, tal como la analiza Mbembe y que considera una generalización planetaria del mundo de Schmitt: el permanente estado de guerra, que puede ser la guerra formal o la guerra como estado de excepción permanente. La generalización de la guerra, para Mbembe, es el *phármakon* del mundo global surgido de la colonización, el círculo maléfico de su muerte y su vida. Las democracias son, así, "círculos de la separación" (Mbembe, 2025) basados en la lucha contra el enemigo. La necropolítica, que organiza su poder en torno a la doble posibilidad de morir por los otros o de ser exterminado por ellos, es la verdad de la democracia globalizada. La diferencia del estado actual del mundo respecto a las realidades de Hobbes o de Schmitt es que "el campo de los antagonismos ha estallado" (Mbembe, 2025, p. 82). La separación entre el dentro y el afuera, entre la paz y la guerra, entre el semejante y el enemigo no es localizable en una sola frontera o en un mismo rasgo de identidad. La separación es ubicua y la guerra, por lo tanto, también. El enemigo está en todas partes, el enemigo es cualquiera.

¿Quién es y cómo reconocer, entonces, al amigo? ¿Qué sentido de la amistad es posible en una sociedad de enemigos? Básicamente, las posibilidades se reducen a tres: su negación, su privatización y su desplazamiento. La negación es lo que se deduce de la posición de Carl Schmitt, para quien la amistad no es un valor directamente positivo ni se busca por sí misma, sino que solo se activa en la medida en que un enemigo pone en peligro la existencia. Amigos son, así, aquellos que se enfrentan a la amenaza de un mismo enemigo. Desde este paradigma, la amistad continúa siendo un bien asociado a la paz y a la seguridad del estado, pero, a diferencia de la concordia griega y romana, es un bien que solo se desea y se alcanza bajo el efecto de una presión. Mbembe muestra, más allá de Schmitt, que lo que domina en realidad en una sociedad basada en la enemistad no es tanto el odio hacia el enemigo, sino el "deseo de enemigo". Este deseo es la raíz de la vida política y se expresa, a la vez, desde la necesidad y desde el odio. Para existir, se necesita y desea al enemigo que al mismo tiempo se teme y se odia.

La privatización de la amistad tiene que ver con la deriva neoliberal de estas mismas sociedades. Parecería una posibilidad contraria a la anterior, pero en realidad ambas coexisten y se retroalimentan. Sobre el trasfondo de la guerra y de la enemistad generalizada como realidad de la política, las relaciones de amistad se entienden como aquella esfera pre- o antipolítica en la cual el individuo gestiona su capital afectivo, ya sea como espacio de confort y de protección, ya sea como capital para rentabilizar su propia vida. No son solo relaciones de utilidad o de placer, como diría Aristóteles, sino que sirven, además, para sostener una vida despolitizada. Este tipo de amistad no se confronta con el enemigo, sino que lo presupone y lo sitúa en otro plano. No es casualidad que el sujeto exhibicionista que vive hoy en las redes demuestre su desvinculación con el mundo al mostrar sus contactos, sus relaciones, su capital social y su felicidad privada llena de amigos.

Ni la exterioridad del enemigo ni la identidad privatizada del amigo permiten entender lo que está en el núcleo de la experiencia de la amistad como forma de vida, constitutiva de un mundo común: el vínculo afectivo con la extrañeza del otro y con la propia. La amistad es una relación sin contornos claros ni lugares propios, porque es precisamente esa forma de interés, amor e inclinación hacia presencias que formarán parte de nuestras vidas en los límites de nuestros propios mundos. El nosotros de la amistad no es un nosotros propietario, sino una intimidad que desplaza el sentido de la propiedad. Podemos rastrear esta concepción de la amistad a lo largo de la historia en algunas de sus figuras clave. El objetivo de lo que sigue en este artículo no es buscar una base histórica, sino ampliar el marco de referencia para adentrarnos en algunos interrogantes de nuestro presente, partiendo de los hilos de continuidad con ideas y experiencias de diferentes épocas del pasado.

5. LA VIDA EN COMÚN: DOS MIRADAS

Epicuro, originario de Samos, fundó una comunidad en las afueras de Atenas en el 306 a.C., en un momento de crisis social y política. Lo que caracterizaba ese espacio era la convivencia entre hombres y mujeres de clases sociales y de procedencias diversas, incluidas prostitutas y esclavos, cosa que era objeto de polémicas y de escándalos en la Grecia de la época. La apertura y el sentido de esa comunidad quedan recogidos en la inscripción que, según Séneca en *Las cartas a Lucilio*, estaba escrita en su puerta: "Extraño, tu tiempo será agradable aquí. En este lugar el mayor bien es el placer". La importancia del placer y el sentido que tiene este término en las sociedades modernas y consumistas han dado al epicureísmo un sesgo equivocado. Placer significaba ausencia de turbación o de dolor, en una vida amenazada por el temor a la muerte y a los dioses.

Desde el atomismo materialista y la convicción de la mortalidad del alma, Epicuro y sus compañeros combaten, deshaciéndolos, el miedo al castigo y al más allá, y reivindican la búsqueda de los placeres del alma y del cuerpo en esta vida. Entre ellos, la amistad es un bien natural, indispensable para esta cura del alma, un elemento fundamental de la vida buena, porque solo desde la confianza en la ayuda del amigo o de la amiga pueden estos temores continuar apagados. "Toda amistad debe ser buscada por sí misma, tiene sin embargo su origen en la utilidad" (Epicuro, 2005, p. 23). Que la raíz de la amistad se encuentre en la utilidad no significa que el amigo o la amiga sea un instrumento para el propio bienestar. Nos indica, más bien, que la necesidad de ayuda es intrínseca al ser humano, porque es un ser consciente de su fragilidad y está expuesto, por tanto, al miedo.

Epicuro se desvía así del ideal griego de virtud, que se había basado en la noción de autosuficiencia. Como los filósofos anteriores, Epicuro también persigue superar la turbación y las enfermedades del alma derivadas de las pasiones ilimitadas (las que nos hacen dependientes porque nada las puede saciar), pero la diferencia está en el reconocimiento de la insuficiencia del individuo. La autarquía individual es un ideal aristocrático. Solo la comunidad real y concreta puede dar respuesta al miedo constitutivo de la naturaleza humana. Considerada desde ahí, la práctica de la amistad forma parte de los deseos naturales y necesarios para la felicidad, junto con la filosofía: la confianza en la ayuda del amigo y la comprensión de la naturaleza de las cosas son las dos condiciones para la cura (*phármakon*) tanto del sufrimiento como de la servidumbre.

Esta idea colectiva y práctica de la amistad, como práctica básica de la elaboración de un mundo común, tiene desarrollos posteriores. Étienne de La Boétie, conocido por su *Discurso de la servidumbre voluntaria* y por su amistad con Montaigne, plantea en este tratado una idea de la amistad como resistencia a la tiranía. La Boétie considera que la servidumbre es un estado antinatural. La razón es sencilla, aunque sea difícil de cambiar: "Nuestra naturaleza es tal que los comunes deberes de la amistad se llevan buena parte del curso de nuestra vida: es razonable amar la virtud, estimar las buenas acciones, reconocer el bien de quien se ha recibido y, a menudo, disminuir nuestra comodidad para aumentar el honor y las ventajas de aquel que amamos y lo merece" (2024, p. 34). La amistad, dice La Boétie, es una disposición natural hacia el cuidado y el bienestar de los demás. Su condición es la libertad, pero no la entiende a la manera griega clásica. La libertad no es para La Boétie ni la autosuficiencia ni la ausencia de necesidades, sino el reconocimiento de la importancia de la compañía que los seres humanos encuentran en sus iguales. Somos libres porque nos sentimos compañeros. La práctica epicúrea de la amistad, que era ética y filosófica, encuentra en este planteamiento una dimensión política.

En el texto de La Boétie la amistad adquiere un sentido directamente político, no como una dimensión de la justicia en la *polis*, sino como antítesis de la sociedad tiránica. Bajo el poder de lo que La Boétie llama "el Uno", los súbditos tienden o bien a fusionarse bajo su figura, o bien a buscar la complicidad del complot. "No puede darse amistad ahí donde hay crueldad, ahí donde hay deslealtad, ahí donde hay injusticia. Y cuando se reúnen los malos, lo que hay es un complot, no compañía; no se aman entre sí, sino que se temen unos a otros; no son amigos, sino cómplices" (2024, p. 102). El texto de La Boétie deja un enigma: ¿es la amistad la alternativa a la tiranía? Es decir, ¿lo contrario de una sociedad tiránica sería una sociedad de amigos? La Boétie no ofrece en ningún momento un modelo de lo que esta sociedad tendría que ser ni de cómo construirla. Más bien hace un gesto que, a pesar del anacronismo, podríamos llamar fenomenológico: da un paso más acá, en vez de proyectar un más allá. Se aproxima, observador, a lo que llama "la naturaleza", que incluye también lo cotidiano, la costumbre, lo que es fáctico, y propone una política basada en la descripción más que en la prescripción. Es decir, describe lo que sería una tendencia natural, para poder mostrar cómo se ha corrompido y cómo sería su rectificación. En vez de *volver a las cosas mismas*, que es el lema de la fenomenología a inicios del s. XX ante las consecuencias del positivismo, se trataría de *volver a la amistad misma*, ante los peligros de una sociedad del miedo y el afán de poder.

¿Es posible repetir este gesto hoy? La tiranía cambia de forma y de nombres, pero hoy se hace visible en las maneras en que se concentra de nuevo el poder tanto político como económico en el mundo global. El Uno se refuerza y el miedo y la sospecha se expanden. Con ellas, la paranoia y el complot se convierten en las formas habituales del sentido común. La amistad, o aquello que pasa a llamarse amistad, es todo lo contrario de lo que La Boétie llama la compañía. Es sinónimo de círculo privado de contactos o de privilegios. Tener amigos es disponer de un capital. Frente a ello, el gesto fenomenológico y político de La Boétie consiste en desandar la paranoia, desnaturalizar la guerra y descubrir las bases políticas y emancipadoras del afecto natural. No propone un ideal ético de amistad contra la política de la enemistad, ni un modelo de amistad cívica para contrapesar la injusticia institucionalizada.

6. HERMANAS Y CAMARADAS

Esta idea concreta y práctica de la amistad cívica se prolonga, a lo largo de la Modernidad hasta hoy, a través de los conceptos de camaradería y de sororidad. La camaradería es la relación política entre individuos organizados en torno a un objetivo de transformación radical. El camarada no solo cumple

una función organizativa: adquiere unos compromisos de solidaridad y de lealtad con el resto de los camaradas y es fiel a una verdad tanto a través del discurso como de la práctica. Por eso hace de la camaradería una condición de vida. Es decir, no solo se comporta de acuerdo a sus exigencias, sino que las convierte en su propia identidad. Como analiza la investigadora y activista Jodi Dean en sus estudios sobre la camaradería, el camarada también funciona como un "ideal del yo" (Dean, 2020), como una perspectiva que los miembros de un partido u organización revolucionaria adoptan hacia sí mismos. Esto es así porque la verdad que da sentido a la camaradería no es teórica o ideológica, sino que tiene que ponerse a prueba a través de las prácticas de vida y de acción. Implica una transformación radical de la identidad misma de la persona, que no puede dejar nada fuera. Opera, pues, como una conversión. Pero ¿son amigos los camaradas? Su relación de extrema igualdad, solidaridad y reciprocidad, ¿es una relación de amistad?

Jodi Dean rastrea el origen latino del término "camarada" (aunque no funciona para sus importantes versiones en alemán o ruso). Proviene de *camera*, o habitación. Camaradas serían, pues, quienes comparten refugio, techo, estancia. Los camaradas son una forma de vida radicalizada y consciente de sí misma. No solo les orienta el horizonte de transformación de la sociedad, sino la posibilidad de resguardarse juntos. La camaradería es acción colectiva, pero también confianza, apoyo mutuo y solidaridad en la retaguardia. La genealogía de este tipo de relación viene de muy lejos. Puede ponerse en relación con el compañerismo entre guerreros, en el apoyo mutuo entre mujeres, con la lealtad entre soldados, etc. Pero para entender su acepción intrínsecamente revolucionaria, es decir, vinculada a la idea práctica de la transformación radical del orden existente, es interesante seguir la pista que propone el filósofo Michael Walzer en su investigación *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Walzer sitúa en el calvinismo y en sus formas de organización el origen de "la idea de que pudiera haber bandas de hombres especialmente designados y organizados que desempeñaran un papel creativo en el mundo político, destruyendo el orden establecido y reconstruyendo la sociedad de acuerdo con la palabra de Dios o según los planes de sus iguales" (2008, p. 15).

Mientras que en las sociedades medievales hay un corte radical entre la actividad de los siervos, que no tienen ninguna condición política, y la opacidad del poder, que se esconde en sus castillos y disputa sus asuntos en guerras y tratados, a partir del siglo XVI aparece la figura del ciudadano libre (muchas veces desplazado o exiliado, un extraño) que se sitúa dentro y fuera de la ley y, a menudo, de la familia. El calvinismo le ofrece el marco para introducir su conciencia y su trabajo en el mundo político, en combate con el orden tradicional y desde la creación de una comunidad santa de "hermanos". Las comunidades de santos, como las llama Walzer, no tienen una función ni una razón de ser meramente religiosa, todo lo contrario. Son la base de lo que a lo largo de los dos siglos posteriores se desarrollará como una intelectualidad radical. Con toda su autodisciplina y rigurosidad, los hermanos calvinistas están aprendiendo a hacer de la libertad el elemento en el que convivir. Hijos del desorden, sus comunidades de lucha contra un mundo que se acaba se sostienen en lo que Walzer denomina "una extraña inestabilidad" (2008, p. 163).

Las luchas y los colectivos feministas dan una vuelta a las prácticas de la camaradería y ponen al descubierto sus límites patriarcales y androcéntricos. Es un giro crítico que pone en relación el horizonte revolucionario y la acción directa con la actividad de cuidados en la retaguardia y todo lo que tiene que ver con sostener la vida. No hay liberación que no sea también liberación de la vida de todas sus formas de opresión, también aquellas más invisibles y cotidianas.

Sororidad es un término que ha tomado mucha relevancia recientemente y que se puede encontrar, incluso, en revistas tradicionalmente "femeninas" (y muy poco feministas) o como valor principal de novelas y series *mainstream*, dirigidas al *target* femenino. A pesar de que un intelectual español como Miguel de Unamuno ya manifestó la necesidad de introducir el término en 1921, no entró en el diccionario español hasta 2018, cuando fue declarado el neologismo del año. Antes, había atravesado una larga historia de lucha terminológica y política, librada por feministas sobre todo norteamericanas y latinoamericanas desde la década de los 60.

Aunque se acostumbra a presentar como la trasposición al femenino del concepto de fraternidad (frater es hermano en masculino), está más cerca del sentido de la camaradería. Designa el vínculo entre mujeres en la comunidad de lucha, bajo un doble aspecto: como red de apoyo mutuo y como

frente de antagonismo contra el patriarcado y sus formas de opresión. La antropóloga Marcela Lagarde la define como la dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Destaca que el punto de partida de la sororidad es la subversión de la tradicional enemistad o rivalidad entre mujeres, un imaginario de enfrentamiento que la mirada paternalista del patriarcado había lanzado como sombra de duda y de división en las relaciones entre niñas y entre mujeres. Las prácticas de la sororidad serían, así, un viaje de la supuesta enemistad hacia la conquista de su amistad. Esto no significa contentarse con esa amistad que consiste en que las amigas se hagan mimos, o se ayuden y se apoyen entre sí sin cuestionar su rol, cosa que también aceptaba el patriarcado mientras se tratara de una ayuda de lavadero, de tacitas de té o de confesiones sexuales en la gran ciudad, según la época o la clase social. Lo que indica el término de sororidad es que este cuidado no es realmente posible sin un combate compartido contra la posición de subalternidad de las mujeres.

La sororidad es, así, un vínculo que se transforma en político porque subvierte las relaciones de poder a través del aprendizaje de la amistad. Es una extraña amistad, porque la sororidad no es la amistad privada, sino un vínculo personal que no está privatizado. Es una alianza entre extrañas no desprovista de afecto. La escritora Gabriela Wiener lo resume en unas palabras que no pueden ser más acertadas: "es la amistad entre mujeres que ni siquiera son amigas" (*El País*, 18 de marzo de 2021). Mucho más allá de una ética de los cuidados, pues, la sororidad redefine los espacios y los tiempos de la camaradería y la inscribe en un continuo de situaciones de vida que no dependen solamente de la organización formal de la lucha política. Por este motivo, el feminismo contemporáneo ha convergido con la ética medioambiental a través de la corriente teórica y práctica conocida como ecofeminismo. Como sostiene la pensadora y activista española Yayo Herrero, "la arquitectura de nuestras sociedades actuales, construida sobre cimientos patriarcales, antropocéntricos y capitalistas, pone en peligro los equilibrios ecológicos que hacen posible la vida humana, obstaculiza las relaciones de interdependencia que nos sostienen como humanidad y amenaza con provocar un auténtico naufragio antropológico" (2023, p. 81). Por lo tanto, hoy en día es esencial combinar los ideales éticos que han definido a la humanidad, incluido el concepto de amistad, con una experiencia de interdependencia en todas las esferas de la vida.

7. CONCLUSIÓN

Una fenomenología de la amistad, tal como la hemos presentado brevemente en este artículo, es un punto de partida necesario para sustraer el concepto de amistad tanto de su captura como afecto privado entre individuos, como de su reducción a un espacio de protección en una sociedad de enemigos. Este doble peligro, que acecha hoy a las maneras de relacionarnos con los demás, pone en riesgo la posibilidad de pensarnos, en la teoría y en la práctica, como seres cuyos vínculos dan sentido a un mundo común. Este sentido no es solo una construcción simbólica y humana, sino que se elabora a través del conjunto de "formas de vida" que comunican a humanos y no humanos, ya sean otros seres vivos u objetos artificiales. Estas formas de vida no son mundos cerrados ni idénticos, sino que se elaboran a partir de los encuentros con lo extraño de los otros y de cada cual. La posibilidad de hacer mundo con lo extraño es la práctica fundamental de la amistad.

Información complementaria ↑

Fuentes de financiación

No procede.

Material suplementario

No procede.

Disponibilidad de datos

No procede.

Agradecimientos

No procede.

Declaración de contribución de autoría

Marina Garcés: conceptualización, investigación, metodología, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

Declaración de conflicto de intereses

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de uso de Inteligencia Artificial

No procede.

BIBLIOGRAFÍA

Anónimo (2005). *Poema de Gilgamesh*. Tecnos.

Agamben, Giorgio (1990). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vita*. Pre-Textos.

Allen, Danielle (2004). *Talking to strangers*. University Chicago Press.

Bannon, Bryan E. (2017). "Being a Friend to Nature: Environmental Virtues and Ethical Ideals". *Ethics, Policy & Environment*, 20(1), 44-58.

Dean, Jodi (2020). *Necessitem camarades. Entusiasme, alegria, disciplina i coratge*. Tigre de Paper.

Epicuro (2005). *Sentencias Vaticanas*. En *Obras completas*, ed. José Vara. Cátedra.

Foucault, Michel (1981). "*De l'amitié comme mode de vie*" (entretien avec R. de Ceccaty, J. Danet et J. Le Bitoux). *Gai Pied*, 25, pp. 38-39. También en *Dits et Ecrits*, tomo IV, texto n°293.

Herrero, Yayo (2023). "La vida humana en un mundo justo y sostenible". En *La economía española ante una mirada crítica*, *Dossieres*, EsF nº50.

La Boétie, Étienne (2024) (3ª ed., electrónica). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Trotta.

Larios, Shaday (2019). *Detectives de objetos*. La Uña Rota.

Larios, Shaday (2022). *Teatro de objetos documentales*. La Uña Rota.

Massen, Jorg, Stercj, E., de Vos, H. (2010). "Close social associations in animals and humans: functions and mechanisms of friendship". *Behaviour*, *147*(11), 1.379-1.412.

Mbembe, Achille (2025). *Políticas de la enemistad*, NED.

Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Le visible et l'invisible*. Gallimard.

Smuts, Barbara (1999). *Sex and Friendship in Baboons*. Harvard University Press.

Walzer, Michael (2008). *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Katz.

Wittgenstein, Ludwig (2008). *Investigaciones filosóficas*. Crítica.