

Por un nuevo materialismo*

Jocelyn Benoist



MENUDO SE DICE QUE NUESTRA ÉPOCA ES MATERIALISTA, O AL MENOS ASÍ SE DECÍA. Quizás, sintomáticamente, hoy lo decimos un poco menos. Sin embargo, si se intenta decir, según un cierto uso de la palabra «materialismo», que la realidad social de nuestro tiempo está fundamentalmente dominada por lo que se denomina «intereses materiales», este punto sigue siendo ciertamente válido. Vivimos en la era del capitalismo global y el capitalismo no conoce otro valor que el dinero. A este respecto, siempre me llama la atención la creciente desconexión entre el discurso ideológico de nuestra época, que avanza sistemáticamente con determinaciones «ideales», si no intelectuales, y lo que constituye la base de la vida social de esta época: el beneficio y la captación de valor por parte de un capital finalmente globalizado. Sin embargo, no podemos subestimar la medida en que las formaciones ideológicas características de nuestra época son *productos*, en el sentido de productos que se venden, y la llamada vida intelectual y cultural en general de esta época se identifica esencialmente con un *mercado*. Por lo tanto, incluso la «mente» no escapa a la lógica de los llamados «intereses materiales». A cualquiera que exagere la apariencia de su autonomía se le debería responder sin duda que se trata del «espíritu de un mundo sin espíritu».

No obstante, cabría preguntarse si este carácter profundamente «materialista» de nuestra época, aunque en cierto sentido reprimido y en parte oculto a sí mismo, implica un sentido real de la *materia*. Hay razones para dudar. La mercancía es un material fundamentalmente abstracto, que no cuenta tanto como material sino como

* El presente artículo es la versión editada y corregida de la conferencia “Per un nuovo materialismo”, impartida por Jocelyn Benoist el 9 de octubre de 2024 en el Palazzo Bellono Aragno de Turín, dentro del ciclo Eranos Colloquia 2024, promovido por la Eranos Foundation. Esta versión ha sido editada y traducida por Jimmy Hernández Marcelo.

J. Benoist (✉)
Universidad de París 1, Francia
e-mail: jocelyn.benoist@univ-paris1.fr

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 14, No. 29, Dec. 2025, pp. 85–103
ISSN: 2254–0601 | [ES] | **ARTÍCULO**

objeto de posible intercambio, hasta tal punto que hoy en día la mercancía se materializa en la figura de la *mercancía inmaterial*: producto financiero u otra abstracción. Nada es más abstracto en el mundo que lo que llamamos «materialismo» en el sentido coloquial del término.

Sin embargo, esta abstracción también podría ser el núcleo del materialismo científico. De hecho, ¿qué es esta «materia» que ha inventado la modernidad, si no una abstracción? Al igual que la mercancía, en una economía de mercado, es absolutamente intercambiable —esta comparabilidad ilimitada con otras mercancías es esencial para su condición de mercancía—, la materia del mecanismo moderno es esencialmente sustituible. Definida únicamente por las propiedades abstractas de la *res extensa*, es fundamentalmente *indiferenciada*. No es una *cosa en particular*, sino aquello de lo que están hechas todas las cosas. Del mismo modo, carece de todas aquellas propiedades fenomenológicas que constituyen la concreción de las realidades con las que nos enfrentamos en nuestra vida, una concreción de la que depende en gran medida el significado mismo de lo que llamamos «realidad». El inmaterialismo de Berkeley¹ responde, por tanto, esencialmente a un sentimiento de *desrealización*. Lejos de ser, como lo han interpretado significativamente los modernos, un idealismo, es fundamentalmente un *realismo*. Trata de hacer justicia a la realidad de la cosa, dándole el espesor y la consistencia —el «temple de la realidad», por usar la expresión de Roger Chambon en *El mundo como percepción y realidad* — a lo percibido².

Este realismo, sin embargo, es un *realismo de la mente*. En efecto, si *nada particular de la cosa* —pero todo en ella es particular— se encuentra en la materia, entonces es en la mente donde hay que buscar su realidad. La cosa, en cuanto esencialmente percibida, es una *cosa mental*. El *realismo mental* de Berkeley, que presupone una mente sustancial —desde su punto de vista, solo una mente puede ser sustancial—, puede parecer anacrónico y sonar extraño a los oídos de hoy. Sin embargo, su argumento se basa en un giro que podría estar en el centro de cualquier «refutación del materialismo», tanto hoy como en el pasado, a saber: que toda crítica al materialismo se nutre siempre de la misma cosa que pretende denunciar. Lo que pretende introducir, lo que se dice que le falta al materialismo, es en realidad *lo que se añade a la materia*, o, en cualquier caso, *lo que se establece en contraste con ella*. ¿Qué es, en realidad, el «espíritu» de los modernos, sino *lo que se define negativamente contra la materia* y que, por lo tanto, necesita el concepto de materia para fundarse? En cierto sentido, el espiritualismo moderno es simplemente la otra

¹ George Berkeley, *Tratado Sobre Los Principios Del Conocimiento Humano* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).

² Roger Chambon, *Le Monde Comme Perception et Réalité* (Paris: Vrin, 1974).

cara del materialismo moderno. Esto es tan cierto que, incluso en un autor como Berkeley, que llega hasta el final de la deconstrucción del concepto de materia, del que pretende revelar su incoherencia, este concepto incoherente sigue, en cierto sentido, atrayendo con su polaridad el concepto de lo que se supone que es realmente, es decir, precisamente la mente. ¿De qué tipo de mente estamos hablando, si no aquella de la epistemología moderna, es decir, *la mente que piensa la materia*? El hecho de que la materia sea finalmente denunciada como una ilusión y reducida a la mera realidad de la mente que la piensa no quita que esta mente sea *la mente de esta ilusión*.

Esto es lo que todavía hoy me incomoda de cierto tipo de crítica al materialismo, cuya recurrencia en el debate filosófico contemporáneo es probablemente un síntoma —un síntoma quizás del hecho de que *realmente no hemos dejado de ser modernos* o, en cualquier caso, de que es complicado dejar de serlo. Lo que quiero decir es que toda refutación del materialismo se nutre de términos que llevan, por así decirlo, su impronta negativa. Contra la reducción materialista, se siente obligada a defender la existencia de algo que solo puede reivindicarse como existencia separada si se ha aceptado en principio la ontología del materialismo, aunque solo sea para refutarla. El mito de la materia (para decirlo con Berkeley) se enfrenta a lo que hay que llamar el *mito de la mente*. Para escapar de un universo puramente material, creemos que se debe proponer la «mente». Sin embargo, no es seguro que esta noción tenga mucho más sentido que la de materia. O, en cualquier caso, en la epistemología moderna, solo parece tener sentido en la medida en que se da sentido al concepto de materia, para oponerse a él.

La dialéctica entre materia y espíritu, en cuanto dialéctica de los modernos, podría describirse en los siguientes términos:

El proyecto de conocer el mundo como un todo unitario —y no es casualidad que los pluralismos ontológicos actuales tiendan a rechazar la propia noción de «mundo»³— nos lleva a reducirlo teóricamente a lo que llamamos «materia», una figura abstracta y homogénea de la realidad. La materia es una construcción teórica, por lo que no existe materia si no *se piensa*, de ahí la tentación de Berkeley de dejarla de lado y reducirla al pensamiento. Por otra parte, sin embargo, este pensamiento es *el que piensa la materia* y, en su sentido, está determinado por lo que se da a pensar. Así, una abstracción lleva a otra. De este modo, la crítica al materialismo corre siempre el riesgo, según los casos, de añadir abstracción a abstracción o, al menos, de oponer abstracción a abstracción. El «espíritu» es tan abstracto como la materia y es, por así decirlo, su opuesto y su contraparte. En consecuencia, defender su causa significa

³ Markus Gabriel, *Warum Es Die Welt Nicht Gibt* (Berlin: Ullstein, 2013).

siempre implícitamente dar puntos a la ontología del materialismo, a la que hay que adherirse inicialmente para definirla. Esta ontología permanece entonces, por así decirlo, como su *trasfondo*. De ahí la tentación recurrente de «renaturalizar» y, por tanto, rematerializar lo que ha sido desmaterializado. A este respecto, debemos estar atentos al estribillo característico del pensamiento de finales del siglo XX y principios del XXI: «naturalizar la conciencia», «naturalizar la intencionalidad», etc. Es posible identificar en este motivo la resistencia del materialismo, que parece reclamar siempre ese terreno que conceptualmente hemos tratado de sustraer a su control y que, en esencia, parece escapársele. Cabe señalar, sin embargo, que, en cierto sentido, se trata simplemente de *devolver al materialismo lo que ha dado*: el *sujeto* cuya vocación es esencialmente pensar la materia y que es su presupuesto constitutivo, pero que también es fundamentalmente adecuado a su medida. De ahí la inversión por la que lo que se presenta como condición epistémica de la materia se encuentra regularmente asignado como producto de la materia. Estas «rematerializaciones» fracasan, evidentemente: en el proceso pierden lo que se proponen constituir, y reaparece inevitablemente la necesidad de reintroducir los mismos términos que se proponen «explicar» (¿cuántas «Conciencias explicadas»?), lo que demuestra que tienen una consistencia que no se reduce a la explicación que se les ha dado. Sin embargo, lo que hay que tener en cuenta es que siempre se *repiten*: la tentación de esta explicación nunca se agota. Entonces habría que preguntarse por qué estos términos traen consigo esta pregunta, aparentemente imposible de eliminar. La respuesta es sencilla: porque, lejos de constituir una objeción puramente externa al materialismo, pertenecen a la misma episteme. Dado que presuponen la validez de la epistemología de lo material y son, en cierto sentido, producto de ella, es muy difícil garantizarles un estado estable de trascendencia con respecto a esta epistemología, aunque esta epistemología, en la *base* misma de sus conceptos, requiera esta trascendencia. De ahí la inestabilidad fundamental de la posición de los modernos, que oscilan constitutivamente entre la tentación materialista —es decir, llevar el materialismo a su conclusión lógica: el programa materialista, como programa de homogeneización del ser, solo tiene sentido si es integral— y los espasmos de la trascendencia. La conciencia moderna oscila de uno a otro en un movimiento pendular incesante.

En efecto, en lugar de seguir el camino de las «críticas al materialismo», que nacen de su programa y lo alimentan, siguiendo un círculo infinito, ejemplificado por los debates contemporáneos en torno al *problema mente/cuerpo* en la filosofía anglosajona y en las ciencias cognitivas resultantes —esta filosofía y estas «ciencias» son esencialmente *neoclásicas* y, por lo tanto, *modernas* —, sin duda sería conveniente tomar el camino de las alternativas a la ontología misma (u *onto-logización* del ser,

hecho esencialmente objeto de conocimiento, en sentido unívoco) que está en la base de lo que llamamos «materialismo».

Sin embargo, pronto queda claro que no hay nada fácil en una salida similar. Lo que quizás más llama la atención es que, cuando se enuncia de esta manera, en términos del despliegue de una ontología concurrente, provoca una impresión de incomodidad, una vez más, porque parece, en cierto sentido, presuponer obstinadamente la validez de los términos mismos que intenta deconstruir. Así, la presentación de Philippe Descola de *cuatro ontologías posibles*⁴, que en las últimas décadas es, sin duda, uno de los desafíos más ingeniosos e interesantes a la ontología de los modernos, plantea una dificultad de principio, a saber, que está escrita en el *mismo lenguaje del naturalismo que pretende superar*. Al *naturalismo* de los modernos, fundamento del discurso que hoy se discute bajo el nombre de «materialismo», que afirma la similitud (y más aún: la homogeneidad) de las exterioridades, pero la distinción de las interioridades, deberíamos oponer el *totemismo*, que también afirma (pero ciertamente en otro sentido, hay que señalar) la similitud de las exterioridades, pero también la de las interioridades; el *analogismo*, que afirma la diferencia de las interioridades y la de las exterioridades; y, término por término, el *animismo*, que afirma la diferencia de las exterioridades y la similitud de las interioridades. El mérito indudable de estas cuatro ontologías es el de salir de la simplista oposición entre *moderno* y *no moderno*: revelan cuatro posibilidades en el mismo plano, descubriendo así una verdadera riqueza organizativa de la mente humana en la que, a primera vista, el naturalismo no es más que una variante entre otras. Por otra parte, la indudable fuerza del análisis reside en el hecho de que esta diversidad está ella misma organizada: su presentación según el estatuto asignado respectivamente a la interioridad y a la exterioridad le confiere una lógica, produciendo una forma de combinatoria de las diversas maneras en que el ser humano se relaciona con las cosas y consigo mismo, hasta tal punto que no se ve cómo sería posible otra opción. La combinatoria, al parecer, agota todas las posibilidades.

No obstante, lo que hace eficaz este enfoque combinatorio es también su límite. De hecho, se basa en un gran presupuesto: el de una distinción universalmente válida entre *interioridad* y *exterioridad*. Ahora bien, esta distinción no es otra cosa que la del naturalismo como fundamento, precisamente, de lo que llamamos materialismo. Por lo tanto, si no para refutar el materialismo, al menos para salir de él, para abrir los paisajes más ricos de la cultura humana en toda su variedad, la teoría de las cuatro ontologías se basa en este mismo naturalismo.

⁴ Philippe Descola, *Par-Delà Nature et Culture* (Paris: Gallimard, 2005).

Quizás sea inevitable. ¿De dónde podríamos sacar la idea de que hay diferentes posibilidades, que las ha habido y, sin duda, las sigue habiendo (tal vez en formas que escapen un poco a estas cuatro ontologías) si no es desde *donde estamos*? Pero ¿es exactamente el naturalismo donde estamos? ¿Seguimos siendo naturalistas? A juzgar por cierta filosofía contemporánea, que parece definitivamente empantanada en la declinación del programa naturalista y en su refutación, parecería que sí. Sin embargo, no sería la primera vez que la filosofía se queda atrás con respecto a la cultura que la rodea, a las formas de vida y a las experiencias que vivimos. Si nuestra filosofía, o parte de ella, sigue siendo naturalista o está empantanada en la crítica del naturalismo, ¿lo está también nuestra experiencia del mundo contemporáneo, incluido el que está tan profundamente marcado por la tecnología? Nada es menos seguro. Pero es posible que no tengamos todavía los conceptos para pensar en ellos y que, por el momento, estemos condenados a quedarnos estancados en alternativas que no parecen estar en consonancia con nuestra experiencia, lo que no significa que nuestras experiencias *superen o vayan más allá* de estas alternativas: puede ser que simplemente presenten algo *diferente*.

Sea como fuere, la dificultad que plantean las reconstrucciones de la diferencia, como la que magistralmente intenta Philippe Descola, es que, al captar la diferencia a partir de una invariante efectivamente tomada de una formación particular, siempre se corre el riesgo de otorgar a las otras formaciones que se oponen a ella el estatus de combinaciones un tanto monstruosas de los mismos términos proporcionados por la formación de referencia. El problema es que, cuando se afirma que, por ejemplo, en el totemismo, no son simplemente los cuerpos sino las mentes las que se parecen, aparte del hecho de que la tesis de la similitud de los cuerpos es fundamentalmente equívoca con respecto a esta *homogeneidad* (por lo tanto, más que similitud: univocidad) que requiere el naturalismo, es *la propia mente del naturalismo* la que ahora se representa como similar a sí misma por un ser que se le parece físicamente, aunque dicha mente se hubiera definido por *su indiferencia ontológica de principio hacia tales similitudes*. El universo del totemista aparece, por tanto, como un universo en el que nuestras mentes modernas tendrían afinidades basadas en la similitud de los cuerpos a los que están vinculadas. Una representación que parece fundamentalmente fruto de un pensamiento mágico, pero que tiene sentido precisamente porque estos cuerpos han sido dotados de «mentes» en el sentido moderno del término. Otras ontologías aparecen como re combinaciones lúdicas de la nuestra y, como tales, *irrealistas*. El problema, sin embargo, radica en las distinciones de las que partimos y en base a las cuales recomponemos el todo. Con su criterio, las posiciones diferentes al naturalismo parecen necesariamente extrañas y, para decirlo sin rodeos, *anómalas*: lo que hacen

que los términos dados hagan es lo que, por definición, *no pueden hacer*, precisamente porque han sido creados para no hacerlo.

Ahora bien, *¿cuál es entonces el punto de partida?* Sin duda, se puede cuestionar la idea de que, en esta como en otras cuestiones, haya que partir de algo, es decir, de una única cosa o, en cualquier caso, de una concepción determinada, que se supone nuestra, *como si supiéramos lo que estamos pensando*. El hecho es que este naturalismo que muchos análisis nos atribuyen hoy en día, es decir, al ser humano contemporáneo que, como se dice, vive en el mundo moderno, debe ser en parte una realidad, porque es cierto que las otras combinaciones propuestas parecen inmediatamente diferentes de nuestra forma habitual de pensar. Ciertamente, profundizando más —y quizás también dejándonos llevar en parte por la sugerencia de la teoría propuesta—, también podremos encontrar signos locales de totemismo, animismo o analogismo en nuestro comportamiento, pero estas desviaciones nos parecerán entonces del orden de la supervivencia, del arcaísmo o del atavismo, como un retorno de lo reprimido o, sin excluir lo uno por lo otro, de la fantasía.

A este respecto, vale la pena destacar el carácter aparentemente folclórico de muchos de los intentos actuales por superar el naturalismo. Cuando decimos que debemos *re-encantar la naturaleza*, es como si *añadiéramos algo* al sentido de la naturaleza que prescribe el naturalismo, como si el naturalismo fuera, de hecho, el horizonte insuperable de nuestro tiempo. Esta adición es siempre algo artificial y arbitrario: la naturaleza de los modernos, cuya premisa permanece entonces en segundo plano, tiene grandes dificultades para aceptar lo que queremos colocar en ella. El resultado son ontologías que podrían llamarse *espectrales*. Como si, para contrarrestar el naturalismo, no quedara más remedio que repoblar el mundo de fantasmas teóricos. Por cierto, no es seguro que incluso un cierto Nuevo Realismo, con su liberalismo ontológico ilimitado que da crédito sistemáticamente al ser de lo que no existe, se sustraiga completamente a este folclore. Por no hablar de las diversas formas de animismo y panpsiquismo posmoderno. Contra la desolación ontológica de un mundo hecho naturaleza en el sentido del naturalismo, el pensamiento posmoderno cultiva los espectros. Ahora bien, ha habido civilizaciones que sin duda creían en los fantasmas, en una variedad de sentidos complejos que no deben homogeneizarse demasiado rápido. Sin embargo, no tenían una naturaleza vacía —porque ya estaban «vacíos»— para llenarlos. Estos «fantasmas» formaban parte de su existencia, en la que desempeñaban una variedad de funciones que estructuraban las relaciones con las cosas y con ellos mismos de los seres humanos que creían en ellos. En este sentido, formaban parte de la realidad. Los fantasmas del posmodernismo, en cambio, suenan terriblemente falsos. No están anclados en una forma de vida, sino que parecen

aplicarse a ella desde fuera, de forma bastante laboriosa, siguiendo una decisión teórica. Re-encantar el mundo no es, por tanto, una tarea fácil: el hecho de que tengamos que imaginar esta tarea como algo que *debemos* hacer es, por desgracia, a menudo un factor adicional de desencanto, y sus productos parecen, en general, alternativamente nostálgicos o artificiales y, lo que es más importante, rara vez *verdaderos*. El riesgo recurrente, por tanto, de todos estos intentos de corregir el materialismo es que, al tratar de corregirlo, lo único que hacemos es seguir introduciendo algo así como un «fantasma en la máquina», aunque nuestra época haya perdido, en cierto sentido, la capacidad de creer en fantasmas. Lo máximo que puede hacer es *fingir* creer en ellos. Es de temer que gran parte de la filosofía actual de la mente y la metafísica se base en este juego de «ficciones», o al menos, al final, se reduzca a ello.

En otras palabras, no pretendo cantar la antífona de *la crítica del materialismo*, que me parece muy gastada y de doble filo. Por decirlo con Marx, la historia vuelve por segunda vez como parodia. Por lo tanto, siempre debemos desconfiar de lo *nuevo esto* o lo *nuevo aquello*, que siempre corren el riesgo de ser una caricatura sin alma de lo que pretenden renovar. En este sentido, deberíamos preguntarnos si un *nuevo idealismo*, o quizás peor aún, un *nuevo espiritualismo*, es hoy posible si no es como parodia. O digamos que su posibilidad como auténtica opción filosófica no es obvia, y presupone condiciones muy específicas que hoy habríamos alcanzado. ¿El sujeto que «regresa», se dice, puede ser realmente el mismo que se fue, es decir, el que fue al mismo tiempo *presupuesto* y *cubierto* por el naturalismo? Si fuera así, esta repetición histórica sería la de los muertos y no la de los vivos, no la de la verdad finalmente vengada, sino la de una aporía de la que no hay salida. Esto es lo que a veces me parece vislumbrar en ciertos discursos que se escuchan en todos los ámbitos del campo filosófico, desde las ciencias cognitivas hasta la estética, como por ejemplo el del «retorno de la representación». Nuestra época, tal vez porque ya no sabe de qué lado estar, entre las innovaciones tecnológicas cuyo impacto social e intelectual aún no hemos medido y la pérdida del sentido histórico (es decir, tal vez la *ilusión de un sentido histórico*, pero esta ilusión, característica del período anterior, tuvo efectos muy reales), es fundamentalmente la era de lo «neo»: *neoclásica* en esencia. En otras palabras, es una perpetua repetición de lo que ya sabe que está muerto y en lo que, en el fondo, no cree, porque, en ese mundo, ya no tendría sentido creer en ello.

Hay otro uso del motivo «nuevo», distinto pero cómplice del anterior. Y es, precisamente, en este sentido en el que podría entenderse *el «nuevo materialismo»*, cuyo eslogan he retomado irónicamente para sacrificarlo al espíritu de un tiempo que quiere decididamente que todo sea nuevo, es decir, que todo *siga siendo*. En lo nuevo podemos y debemos comprender siempre la repetición. Pero también podemos

subrayar la *modificación*. Por lo tanto, si ser un *nuevo* realista significa intentar serlo *de nuevo*, cerrando el supuesto paréntesis de las ilusiones posmodernas, sin duda también significa serlo en un sentido nuevo, que no era el de los clásicos, es decir, de los modernos, si tiene sentido oponer «moderno» y «posmoderno». Según Markus Gabriel, el *nuevo realismo* se caracteriza por el hecho de que acepta en su panoplia ontológica todas las entidades que el realismo en sentido clásico habría rechazado⁵. Por lo tanto, es *nuevo* en su contenido y probablemente en su propia definición, prueba de ello es que ya no depende fundamentalmente de la noción de *realidad*. En otras palabras, la *novedad* aquí también podría significar una alteración esencial: el nuevo realismo sería nuevo en el sentido de que, en realidad, ya no sería realismo, sino quizás su contrario. Habría llevado al redil del realismo casi todo lo que el realismo trataba de denunciar como irrealidad, desestabilizando definitivamente la división fundamental (entre *realidad* y *no realidad*) sobre la que se basaba el realismo. Ahora bien, una manipulación similar es ciertamente posible para el materialismo: un «nuevo materialismo», por lo tanto, permitiría incluir en la materia todo lo que, como operador filosófico de la construcción de las ciencias naturales en la modernidad, pretendía excluir. Una vez más, la materia se vuelve aceptable si tiene una mente. La novedad sin duda hace posibles los juegos de prestidigitación. La cuestión, una vez más, es simplemente saber si somos capaces de hacerlos funcionar, es decir, de darles realmente sentido y hacerles un hueco en nuestra vida. Esto dista mucho de ser el caso de numerosas construcciones intelectuales que podrían definirse como *post-posmodernas*.

Mi objetivo no es, desde luego, proponer un «nuevo materialismo» que, por otra parte, como es lógico en la configuración intelectual actual, ya existe. De alguna manera relacionadas con el llamado «realismo especulativo»⁶, las corrientes de pensamiento que se definen como «nuevos materialismos» tienden a cuestionar la primacía ontológica de lo humano, buscando una filosofía de lo absoluto, es decir, de lo que es independientemente de que lo pensemos, a veces confundido un poco precipitadamente con «lo que es sin nosotros». Que la materia esté llamada a desempeñar este papel probablemente no sea muy sorprendente, ya que al menos el realismo especulativo de un Quentin Meillassoux, que eleva la «ciencia moderna» (es decir, *la ciencia de ayer*: el mecanicismo de los modernos) al rango de conocimiento del en-sí, se identifica ciertamente en primer lugar con un materialismo. Sin embargo, lo que caracteriza al pensamiento que utiliza la etiqueta de «nuevo materialismo»

⁵ Markus Gabriel, *Sinn Und Existenz. Eine Realistische Ontologie* (Berlin: Suhrkamp, 2016).

⁶ Quentin Meillassoux, *Après La Finitude: Essai Sur La Nécessité de La Contingence* (Paris: Seuil, 2006).

(Karen Barad⁷, Jane Bennett) es que, con el pretexto de sustraer lo real al imperio epistémico y ontológico de lo humano, generalmente da un paso más: aunque identifican en la materia del materialismo tradicional (al que Meillassoux está fundamentalmente vinculado) un mero correlato del conocimiento humano, cuyo formato de objetividad está prescrito de manera unívoca por este último, tratan de devolver a esta «materia» las dimensiones ontológicas y la iniciativa de las que la dominación de un punto de vista antropocéntrico la había privado. De este modo, la materia de los nuevos materialismos tiende a adoptar la forma de algo así como una «nueva materia»: una materia que tendría propiedades tradicionalmente excluidas de este concepto, pero en cierto sentido, tendencialmente, aquellas reservadas por el dispositivo ontológico de los modernos al ser humano. De este modo, se invierte la división constitutiva de la metafísica de los modernos (un sujeto definido puramente por el pensamiento frente a la materia inerte como objeto del pensamiento). La necesidad que así se expresa es probablemente auténtica. El problema es que, una vez más, la expresión que se le da, que se configura esencialmente como un *discurso de después* —una *corrección* de la epistemología moderna, del idealismo moderno y de su correlato, el «materialismo» clásico— corre el riesgo de parecer paródica. *Es como si, para superar el antropocentrismo, no tuviéramos más remedio que sacrificarnos al antropomorfismo.* La descentralización adopta entonces la forma de *proyectar el centro fuera de sí mismo*. Pero conceptualmente, podríamos decir, el centro no ha cambiado. Son las propiedades de lo humano las que se atribuyen a la realidad no humana para alejar el privilegio metafísico de lo humano. A lo sumo, la episteme de la modernidad se vuelve contra sí misma y la lleva al límite, desplazando sus términos de tal manera que no es seguro que puedan mantener un significado diferente al metafórico.

En una palabra, todas las afirmaciones que tienden a sugerir que la *materia es sujeto* no pueden sino suscitar una legítima desconfianza, una desconfianza no tanto hacia su veracidad como hacia su capacidad de tener sentido: ¿cómo no darse cuenta, de hecho, de que el concepto de materia tal y como lo heredamos de los modernos (y, por tanto, del pensamiento del sujeto) es, precisamente, el de *aquello que constitutivamente no puede ser sujeto*? Convertirla en sujeto parece, por tanto, eminentemente conservador (una forma de mantener el pensamiento del sujeto, cuando quizás debería cuestionarse) y absurdo: hacer lo que no tiene sentido hacer. Así, la post-posmodernidad tiende a llenar el mundo de monstruos, es decir, no de seres que no existen (como hacía la posmodernidad), sino de seres *que no pueden existir*. Estos seres son a la vez seductores —nos divierte pensar que la materia

⁷ Karen Barad, *Cuestión de Materia* (Barcelona: Holobionte Ediciones, 2023).

piensa— y, al mismo tiempo, en el fondo, no somos capaces de tomarlos en serio, y es siempre en el contexto de una ontología por defecto, la de los modernos, y por lo tanto de un pobre materialismo abstracto, que nos permitimos estas transgresiones del pensamiento.

La idea que me gustaría proponer es que, desde el momento en que se plantea la cuestión de superar el materialismo de los modernos en el sentido de enriquecer esta materia que nos dejan en herencia, no lo conseguiremos. Todo lo que añadamos sonará falso, como un añadido artificial que al final será imposible no percibir como una proyección de ese mismo sujeto de los modernos que es el sujeto que piensa la materia. Y es precisamente este el aspecto que a menudo adopta el universo post-posmoderno: *un mundo después del sujeto poblado por zombis de la subjetividad*. En este sentido, incluso el enfoque que subraya, por ejemplo, la calidad intrínsecamente vibratoria de la materia⁸, aunque interesante, es sospechoso. Se trata, una vez más, de tratar la materia como un *cuasi-sujeto*. El pensamiento post-posmoderno, tras tomar nota de la revocación posmoderna de los poderes del sujeto, busca desesperadamente la sombra del sujeto en la realidad, como si encontrarla pudiera contrarrestar el poder del sujeto, sin darse cuenta de que, al mismo tiempo, le está proporcionando un salvavidas.

«Nuevo», aquí como en otros lugares, puede ser un *predicado modificador*, y los nuevos materialismos, al igual que los nuevos realismos, pueden revelarse como idealismos latentes: *idealismos exteriorizados*, por así decirlo. Todavía hay aquí algo mágico, pero es una magia empobrecida (*la de una época en la que ya no creemos en la magia*), la manipulación de un truco de feria, en la forma en que la filosofía post-posmoderna «da vida a la materia». La verdadera pregunta, sin embargo, es *cuál es la necesidad* de estas teorías. Su insistencia indica efectivamente una necesidad. Y creo que esta necesidad tiene dos caras. Por un lado, se trata todavía, y siempre, de superar los límites de un materialismo en el que nos sentimos encorsetados. La mente tiene una vida dura y, tras haberla desestabilizado como sujeto, no hay otra solución que reencontrarla en la materia, lo que, en su versión clásica, no nos satisface. El nuevo materialismo, por lo tanto, es un idealismo perseguido con otros medios: expulsado de un terreno, resurge precisamente en el terreno que había sido definido como su otro. Sin embargo, es posible otra lectura de este deseo de reencantar la materia. Quizás no se trate tanto de la imposibilidad de renunciar al encanto de la mente, hasta el punto de que acabamos atribuyéndoselo a la materia en su propia independencia de la mente, sino más bien de la necesidad de *dar nueva consistencia a una materia que*

⁸ Bennett, Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham (NC): Duke University Press, 2010).

sentimos evanescente y cuyo significado puede verse definitivamente amenazado. Tal vez le estamos dando demasiado, o lo que no necesita, *simplemente para que exista*.

En efecto, volviendo a nuestro punto de partida, la falsa evidencia de una «época materialista», como hemos dicho, podría contraponerse a la realidad de *una pérdida efectiva de significado de la materia* en nuestra forma de vida contemporánea. Las dos cosas están evidentemente relacionadas, ya que la materia del «materialismo» comúnmente criticado es una abstracción y, por lo tanto, en cierto sentido, algo que no se puede experimentar. Al mismo tiempo, no podemos ignorar el vínculo entre este concepto de materia y una cierta dimensión de la experiencia de la realidad, la asociada a la *resistencia*, la *gravedad* o la *consistencia*. La *materia* del materialismo tiene la abstracción de las cualidades primarias de las que está hecha. Sin embargo, el significado de la palabra, en nuestra experiencia cotidiana, no puede separarse de un tejido de cualidades secundarias que dan a la noción una especie de espesor fenomenológico. La imagen que se deriva de ello puede ser conceptualmente engañosa: habría que dar peso a la observación del filósofo argentino-canadiense Mario Bunge, según la cual una cosa material «no es necesariamente una cosa maciza». Al mismo tiempo, ¿cómo podría ser que la disolución de las cosas, que no es simplemente un fenómeno intelectual —no debe reducirse a la disolución del *concepto* de cosa—, sino que tiene aspectos muy reales en la era de los dispositivos de simulación generalizados, no tenga un impacto en nuestro sentido familiar de la materia, no en el sentido de una corrección o revisión (como si el sentido anterior fuera *falso*), sino en el sentido de una *pérdida de significado*? Por supuesto, se trata entonces de lo que podríamos llamar el *concepto popular de materia*, en contraposición a su concepto científico, pero la cuestión es si este último puede mantener un significado en nuestra existencia, independientemente de cualquier vínculo con el primero. Naturalmente, si la materia es solo una cuestión científica, entonces la ciencia es libre de definir y revisar su concepto a su antojo, cosa que no deja de hacer. Sin embargo, en relación con términos de este tipo, se plantea la cuestión de si pueden utilizarse *exclusivamente* con fines *científicos*. Por lo general, se trata de términos que se encuentran en la intersección entre *la imagen científica* y *la imagen ordinaria del mundo*. Por consiguiente, es importante tener en cuenta el uso que esta noción puede tener o no en las relaciones familiares que entrelazamos con el mundo, y fundamentalmente en lo que debe llamarse nuestro *uso del mundo*.

A este nivel, parece que la materia está ahora en peligro. La vida contemporánea parece estar esencialmente sujeta a procesos que se podrían definir como *desmaterialización*: virtualización y simulación generalizadas. *De la cosa al holograma*, ¿no es acaso la materia la que está desapareciendo? Hace casi 40 años, el filósofo Jean-François Lyotard organizó en el Centro Pompidou una exposición titulada *Les*

Immatériaux, que se convirtió en un manifiesto del pensamiento posmoderno. Se podría ver en ella la enésima expresión de esa fantasía espiritualista —la nostalgia del espíritu, en la que ya no creemos, o en cualquier caso ya no existen las condiciones para creer en él— característica del *estado de ánimo* posmoderno, que nos hace correr con alegría hacia todo lo que parece ofrecer una solución exterior con respecto a la materia. Sin embargo, también existía el diagnóstico de una verdadera evolución hacia algo desconocido y más difícil de comprender. Nuestro mundo actual, en la era de *la World Wide Web* y la IA generativa, ¿no es, en cierto sentido, un mundo de *inmaterialidad*?

Es quizás en este nivel donde podría surgir la necesidad de algo así como un *nuevo materialismo*, porque hay un *materialismo de nuevo*: de instrumentos de pensamiento que nos permitan redescubrir el significado de la materia. Dicho así, sin embargo, esta empresa, como todas las que se plantean bajo el signo de la nostalgia y del retorno al pasado, tiene pocas posibilidades de éxito. Solo corre el riesgo de producir nuevos *fantasmas*: el *fantasma de la cosa*, después del fantasma del *espíritu*.

Sin embargo, hay que hacer dos comentarios. En primer lugar, siempre hay algo sospechoso en las proclamas de novedad radical y absoluta: es como si el mundo de las cosas en el que creíamos vivir nos hubiera sido robado, hubiera desaparecido como por arte de magia bajo la ola de las nuevas tecnologías de la imagen y la información, y ya no pudiéramos encontrarlo. La realidad es que el mundo familiar en el que vivimos sigue siendo en gran parte un mundo de cosas y, en este comercio con las cosas, permanece un sentido muy clásico de materialidad. El desplazamiento hacia la inmaterialidad generalizada es un efecto del discurso del mercado, que expresa el lugar que ocupan estas nuevas tecnologías en la forma actual del capitalismo, que constituye la estructura duradera de nuestro mundo social (en este sentido muy *moderno* en su aspecto posmoderno). La realidad es que estas mismas tecnologías, en sus efectos aparentemente desmaterializantes o inmaterializantes, se sustentan en los recursos y procesos más materiales y tienen efectos directos o derivados en el mundo material. La inmaterialización es, por tanto, en cierto sentido, un efecto superficial, o en cualquier caso debe situarse en un contexto en el que, en cierto modo, las cosas no han cambiado.

Esta cláusula conservadora («no te preocupes: no has perdido la materia, solo crees que la has perdido»), que tiene su parte de verdad, no es suficiente. Es bastante obvio que los desplazamientos en cuestión operan en la superficie, ya que no tienen otro significado que el de *transformar las cosas en superficies*. Sin embargo, esta transformación es «profunda». Reconfigura nuestra relación con las cosas —que ya no son necesariamente cosas—, con los demás y con nosotros mismos. Ahora bien, ¿es

realmente relevante describir esta reconfiguración en términos de *pérdida de significado de la materia*? En cierto sentido, mientras se identifique con el «cuerpo de las cosas», sin duda sí. Sin embargo, la verdadera pregunta es si, en lugar de una simple desaparición del significado de la materia, estas tecnologías y los usos a los que dan lugar conducen a *transformaciones y a una renovación de su significado*, abriendo otros ámbitos de experiencia de la materialidad, donde esta adquiere nuevas formas, nuevos valores y nuevos roles en nuestra vida. ¿Un holograma es pura y simplemente *inmaterial* (¿existiría en un mundo inmaterial?), o no es más bien *un efecto muy material*, que muestra la materialidad bajo una luz —cabe decirlo— diferente?

Pero esta formulación podría ser engañosa. Se podría concluir que la materia es una constante histórica que solo posteriormente se manifiesta de nuevas formas. Pero no podemos subestimar el poder disolutivo y reconfigurante de estos desarrollos que, al mismo tiempo, representan verdaderas transformaciones de la materia, introduciendo estados que en muchos aspectos contradicen su concepción heredada, y *transformando así el significado mismo del término*. Sin duda, aquí surge la necesidad de un materialismo verdaderamente *nuevo*, y *no solo de un materialismo* (es decir, *el mismo materialismo*, como si el significado de la materia quedara fuera de discusión), sino de una *nueva* comprensión de las evoluciones y transformaciones que ha sufrido el significado de la materia en la actualidad.

Simplemente, si ese «nuevo materialismo» se presentara una vez más como una teoría descendente del significado de la materia, según la cual la materia *no es esto* (como se creía hasta ahora), *sino más bien aquello*, correría sin duda el riesgo ya denunciado de caer en *el folclorismo*: en otras palabras, de realizar el gesto que consiste en inyectar en el concepto de materia lo que no podría estar allí, para sacar de la bolsa del filósofo una «nueva materia», que simplemente no es materia en absoluto. En otras palabras, la legitimidad de la proclamada renovación no debe derivarse de una teoría, sino de reconfiguraciones efectivas en las que la noción de materialidad adquiera cada vez un significado concreto, según modalidades que conduzcan a usos y experiencias definidos.

Esto también significa que podría ser necesario un nuevo materialismo, no en el sentido de una nueva *teoría de la materia* o de una teoría que, bajo el título de materia, incluya objetos o propiedades tradicionalmente excluidos de este último concepto, siguiendo esta tendencia a la paradoja característica de nuestra *post-posmodernidad*, sino más bien un nuevo materialismo en el sentido de que su interrogación sería esencialmente diferente. En lugar de pretender producir una teoría de la materia *a priori*, que siempre correría el riesgo de ser una física paródica —una física de filósofos, que fingen hacer física en lugar de los físicos, o quizás peor, una física de físicos que fingen hacer filosofía—, se trataría de rastrear en nuestras vidas, en nuestras prácticas,

en nuestras experiencias, el sentido de la materialidad, sus eclipses, sus mutaciones y sus problemas. Ahora bien, a este nivel, es esencial que la materia no se manifieste principalmente como *un objeto de teoría*, en el que podemos o no colocar ciertas cosas, sino como un *material*, con el que podemos o no hacer algo, o que en cualquier caso se encuentra en todas partes donde se nos pide que hagamos o no hagamos algo, y eventualmente que tengamos una cierta experiencia.

Por lo tanto, un «nuevo materialismo» que recoja el reto de la «rematerialización» hoy necesaria, es decir, la necesidad de recuperar un cierto significado para la materia será ante todo un materialismo de *los materiales*.

Este cambio de terreno no pretende tanto resolver el problema como permitirnos plantearlo correctamente. No se trata de decir que lo material, cuya existencia puede ponerse en duda teóricamente, encuentre su evidencia intacta en el terreno práctico o, mejor dicho, poético, donde se trata de *hacer algo*. En primer lugar, no es evidente que lo material esté siempre en uso práctico. Si bien es cierto que se revela e impone en su *realidad* cuando tenemos que hacer algo con él, a veces también puede ser aquello con lo que literalmente no sabemos qué hacer, lo que abrume nuestra acción o nuestros proyectos poéticos, y a menudo lo que simplemente no hacemos nada, y que se convierte en objeto de perplejidad, sorpresa, fantasía y, eventualmente, contemplación estética, una contemplación en la que no ponemos las manos y en la que ni siquiera consideramos necesariamente qué podríamos hacer con ello. En segundo lugar, y sobre todo, el problema de lo material no debe llevarnos de vuelta a un modelo cuya crisis es un aspecto de la cuestión del materialismo actual: el *modelo poiético*. Ir hacia lo material, ¿no es acaso intentar una vez más dar un *paso atrás*, con todo lo que este gesto puede tener de vano y potencialmente paródico, desde la concepción moderna de la materia hacia una supuesta concepción premoderna, según la cual no se trata de materia indeterminada y abstracta (la *materia en general*), sino de materia capaz de ser informada por una forma dada, según el paradigma de la acción técnica entendida como artesanía que produce objetos dando a una determinada materia *la forma que se le puede dar dado lo que es*? Este modelo *hylomórfico*, que fue el motor de la metafísica antigua y que la modernidad pulverizó precisamente en favor de la abstracción de la materia, sobre la que se ejerce un poder combinatorio infinito e indiferente a toda particularidad, es esencialmente un modelo poiético, en el sentido de *la poiesis* de los antiguos. Sin embargo, el *material* no puede reducirse al estatus de *hylé*. No es un *dato*, o al menos no es un dato absoluto. Nuestra época, que hace tiempo que dejó de ser la de *la techné* para pasar a ser la de la tecnología, es esencialmente la de *los materiales producidos*, con un carácter cada vez más artificial, incluso cuando adopta la forma de una *simulación de la naturaleza*. La

plasticidad esencial de los nuevos materiales supone un desafío para la identidad *de la hylé*, que se caracterizaba por el hecho de llevar potencialmente en sí misma *una forma determinada*, o al menos un tipo de forma. Los productos tecnológicos de la modernidad tardía, para los que la conciencia común se vería tentada a hablar de *inmaterialidad*, llevan esta lógica de la plasticidad al límite: los «materiales» de los que están hechos ya no tienen ninguna forma, según el estándar de lo que tradicionalmente se esperaba bajo el título de «forma»: en otras palabras, *pueden adoptar todas las formas*.

Por otra parte, los materiales no son *hylé* en el sentido de que no se nos ofrecen simplemente para la producción de una obra, para la cual presentan una cierta idoneidad, y de la cual también pueden sugerir la forma, sino que tienen *su propia generatividad*: producen efectos propios, o son ellos mismos, en última instancia, efectos, como en el caso del ruido o del juego de la luz. Es posible hacer ciertas cosas con estos efectos, o interesarse por ellos en sí mismos, dejar que hagan su trabajo, sorprenderse con ellos o, por el contrario, dejarse mecer por ellos, sufrirlos o disfrutarlos. Por supuesto, tienen un poder de sugestión, que es un aspecto de su materialidad. Sin embargo, esta sugestión va mucho más allá de la sugestión de ser algo definido, al igual que su propia eficacia, los límites del uso que hacemos de ellos. En este sentido, el hecho de que nos encontremos cada vez más a menudo ante situaciones materiales en las que lo que dudamos en llamar *cosas* no se comporta como cabría esperar y en las que no sabemos inmediatamente qué hacer con ellas no es en absoluto anecdótico. Hemos pasado de *materiales con un fin* determinado a materiales que pueden construirse o, en cualquier caso, utilizarse en una variedad de dispositivos, cuyos usos aún están por definir. Sin embargo, la rapidez con la que estos usos —y no necesariamente los que podríamos haber anticipado— se constituyen generalmente de forma social y el material, como las imágenes publicadas en una red social, se convierte una vez más *en un material tipificado para un uso* (por ejemplo, un material para la solidaridad familiar, o para el coqueteo, o para el duelo), pone de manifiesto nuestra capacidad social para hacer uso de todo: hacemos uso de todo, y el uso de lo nuevo tiende siempre a establecerse a través de la apropiación y el desplazamiento del uso ya establecido de un material anterior similar. Estas continuidades, siempre póstumas y *reconstituidas*, no deben ocultar la profundidad de los cambios generados por la aparición de nuevos materiales, algunos de los cuales cuestionan el significado mismo que la materialidad puede tener para nosotros, y la generatividad misma de estos materiales, es decir, los efectos que pueden producir. Por lo tanto, ya no se trata tanto de destacar el hecho de que la materialidad —dada— de las cosas desempeña un papel en nuestra vida, sino *que, en materia de materia, no hay nada que sea dado de una vez por todas* y que sea evidente, sino más bien cada

vez un punto de apoyo que hay que reconstruir: algo, según los casos, a lo que hay que encontrar un uso —un uso entre otros posibles— o, al menos, hacia lo que hay que construir una actitud. La modernidad reciente ha dado un nuevo significado a los materiales desestabilizando su sentido: haciéndolos a menudo paradójicos o inaprensibles —en particular a través de cambios de escala— y planteándonos así la cuestión de qué hacer con ellos o cómo comportarnos de manera diferente en relación con ellos como materiales. Es esta novedad la que tal vez debería tener en cuenta hoy en día un «nuevo materialismo» filosófico.

REFERENCIAS

- BARAD, Karen. *Cuestión de Materia*. Barcelona: Holobionte Ediciones, 2023.
- BENNETT, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham (NC): Duke University Press, 2010.
- BERKELEY, George. *Tratado Sobre Los Principios Del Conocimiento Humano*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- CHAMBON, Roger. *Le Monde Comme Perception et Réalité*. Paris: Vrin, 1974.
- DESCOLA, Philippe. *Par-Delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- GABRIEL, Markus. *Sinn Und Existenz. Eine Realistische Ontologie*. Berlin: Suhrkamp, 2016.
- GABRIEL, Markus. *Warum Es Die Welt Nicht Gibt*. Berlin: Ullstein, 2013.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après La Finitude: Essai Sur La Nécessité de La Contingence*. Paris: Seuil, 2006.



For a New Materialism

This paper critically examines the contemporary revival of materialism by questioning both the classical materialist ontology of modernity and its recent reformulations under the label of “new materialism.” It argues that the modern concept of matter, far from being concrete, is a highly abstract construction closely tied to the epistemology of naturalism and to the dialectic between matter and mind characteristic of modern philosophy. Attempts to overcome materialism by opposing it to spirit or by attributing quasi-subjective properties to matter are shown to remain trapped within the same conceptual framework, often resulting in theoretical paradoxes or postmodern folklorism. Drawing on a critical engagement with contemporary debates —speculative realism, new materialisms, and new realisms— the paper contends that enriching the concept of matter by theoretical fiat leads to anthropomorphism rather than genuine ontological innovation. Instead, it proposes rethinking materialism not as a new theory of matter, but as an inquiry into the concrete transformations of materiality in contemporary forms of life, especially under conditions of technological mediation, virtualization, and simulation.

Keywords: Materialism · Naturalism · New Realism · Subjectivity.

Por un nuevo materialismo

Este artículo examina críticamente el resurgimiento contemporáneo del materialismo cuestionando tanto la ontología materialista clásica de la modernidad como sus recientes reformulaciones bajo la etiqueta de «nuevo materialismo». Sostiene que el concepto moderno de materia, lejos de ser concreto, es una construcción altamente abstracta estrechamente ligada a la epistemología del naturalismo y a la dialéctica entre materia y mente característica de la filosofía moderna. Se demuestra que los intentos de superar el

materialismo oponiéndolo al espíritu o atribuyendo propiedades cuasi subjetivas a la materia siguen atrapados en el mismo marco conceptual, lo que a menudo da lugar a paradojas teóricas o al folclorismo posmoderno. Basándose en un análisis crítico de los debates contemporáneos —realismo especulativo, nuevos materialismos y nuevos realismos—, el artículo sostiene que enriquecer el concepto de materia por decreto teórico conduce al antropomorfismo en lugar de a una auténtica innovación ontológica. En su lugar, propone replantear el materialismo no como una nueva teoría de la materia, sino como una investigación sobre las transformaciones concretas de la materialidad en las formas de vida contemporáneas, especialmente en condiciones de mediación tecnológica, virtualización y simulación.

Palabras Clave: Materialismo • Naturalismo • Nuevo Realismo • Subjetividad.

J. BENOIST es Profesor de filosofía contemporánea y filosofía del conocimiento en la Universidad de París 1 (Panthéon–Sorbonne). Es Doctor [≈ PhD] en Filosofía por la Université Paris 10 Nanterre. El año 2000 recibió la Medalla de bronce del Centre national de la recherche scientifique (CNRS). Fue también director de los Archives Husserl de Paris durante los años 2009–2013. Benoist se ha especializado en fenomenología husserliana, la escuela filosofía austriaca, filosofía analítica, filosofía de la mente, filosofía del lenguaje y metafísica. Sus temas actuales de investigación están centrados en el contextualismo, en la filosofía del lenguaje y del espíritu, la relación entre lenguaje y percepción, la filosofía social y el (neo) realismo. Entre sus principales publicaciones cabe señalar *Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique* (P.U.F., 2001), *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques* (Vrin, 2005), *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte* (Cerf, 2009), *Concepts. Introduction à l'analyse* (Cerf, 2010), *Le Bruit du sensible* (Cerf, 2013), *L'adresse du réel* (Vrin, 2017), *Toward a Contextual Realism* (Harvard University Press, 2021) y *Von der Phänomenologie zum Realismus* (Mohr Siebeck, 2022). En castellano ha publicado *Elementos de filosofía realista* (Materia Oscura, 2023) y *Sin anestesia. La realidad de la apariencias* (Materia Oscura, 2025). **Contact:** Universidad de París, Departamento de Filosofía, 17 rue de la Sorbonne, 75005 – París. e-mail (✉): jocelyn.benoist@univ-paris1.fr.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 30–October–2025; Accepted: 15–Novembre–2025; Published Online: 30–December–2025

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Benoist, J. (2025). «Por un nuevo materialismo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 14, no. 29: pp. 85–103.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2025