



DOI: [10.26807/cav.v11i21.705](https://doi.org/10.26807/cav.v11i21.705)

DOSSIER

EL FUTURO DE LA OBRA DE ARTE Y SU PROBLEMA REALISTA: RESPUESTA A LA PREGUNTA POR UN ARTE SIN HUMANOS

**THE FUTURE OF THE WORK OF ART AND ITS REALIST
PROBLEM:
A response to the question of art without humans**

Franco Laborde

ISSN (e): 2477-9199

Fecha de recepción: 10/01/26
Fecha de aceptación: 06/0/26

Laborde, F. EL FUTURO DE LA OBRA DE ARTE Y SU PROBLEMA REALISTA: Respuesta a la pregunta por un arte sin humanos. *Index, Revista De Arte contemporáneo*, 11(21). <https://doi.org/10.26807/cav.v11i21.705>

Resumen:

El presente escrito intenta tematizar adecuadamente la pregunta por un arte sin humanos con el fin de establecer las condiciones bajo las cuales puede constituirse como problema filosófico y admitir una posible respuesta. Para ello, se propone una noción propia de problema, lo que exige una exposición y discusión crítica de la problematología en la filosofía continental. A partir de allí, y mediante una defensa del materialismo especulativo de Quentin Meillassoux, se argumenta a favor de la carga realista implicada en la literalidad de la pregunta por un arte sin humanos. Finalmente, tras distinguir las posibles interpretaciones de dicha interrogación, se sostiene que esta convoca la dimensión estética del problema de la extinción y se ensaya una vía de resolución a través de la consideración del estatuto artístico de las cuevas rupestres aún no descubiertas.

Palabras clave:

arte sin humanos; realismo especulativo; estética; Quentin Meillassoux; cuevas rupestres

Abstract:

This article seeks to properly thematize the question of the possibility of art without humans establishing the conditions under which it can constitute a philosophical problem and admit a possible response. To this end, it advances a specific notion of problems, which requires a critical exposition and discussion of problematics within continental philosophy. On this basis, and through a defense of the materialism realism of Quentin Meillassoux, the article argues for the realist charge implied in the literal formulation of the question of an art without humans. Finally, after distinguishing the possible interpretations of this question, it maintains that it invokes the aesthetic dimension of the problem of extinction and proposes a way forward through consideration of the artistic status of yet-undiscovered cave paintings.

Key Words:

pre-columbian architectures, archaeology, architectonic representations.

Biografía:

Franco Laborde. Psicólogo por la Universidad de Buenos Aires. Candidato al doctorado en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Investiga la intersección entre disciplinas científicas, técnicas y filosofía continental. Ha publicado trabajos en congresos nacionales y en revistas académicas nacionales e internacionales. Código de identificación ORCID: [0009-0003-4600-1260](https://orcid.org/0009-0003-4600-1260)

1. Problemas fundamentales y su dialéctica

En la historia de las ideas, hubo varios intentos por postular un *problema fundamental*, aquel que permitiera involucrar los diferentes campos de las Humanidades. Algunos de estos problemas son bien conocidos en la tradición: los universales, la libertad, Dios, la razón, el lenguaje, la conciencia. Para cada uno de ellos, atendiendo retrospectivamente al periodo que los enunció, es posible distinguir la forma en que se presentan: un problema fundamental organiza la actividad especulativa a la vez que se avista como un horizonte insuperable. Sin embargo, estas dos modalidades de presentación son opuestas. El problema de la *razón* nos valdrá de ejemplo particular para ilustrar esta dinámica general.

La filosofía del idealismo alemán —la que reúne a Kant, Fichte, Schelling y Hegel— suele ser leída como teoría de la revolución francesa (Marcuse, 1972; Becchi, 1991). En sus célebres *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*), durante el semestre de 1822, Hegel se refirió a la espléndida aurora de la revolución francesa, la luz que finalmente logró alumbrar a la humanidad: “Anaxágoras fue el primero en decir que el *Nous* gobierna el mundo; pero sólo ahora el hombre llega a reconocer que el pensamiento debería gobernar la realidad espiritual. Esta fue entonces una espléndida aurora” (Hegel, 1946, p. 52). Esa aurora espléndida mostró que la humanidad, como expresión de la conciliación de lo divino con el mundo, jamás volvería a permanecer en vilo frente a la realidad. La humanidad halló en la revolución francesa su *potentia* y *potestas* irrenunciables. Los órdenes de la naturaleza y de la sociedad, que se imponían

como diferentes al orden de la razón, podían ser ellos mismos racionales; así se comprende la síntesis entre ambas acepciones de poder: parafraseando el final del pasaje citado, la razón debe gobernar la realidad porque esta puede volverla racional.

Anticipamos que la doble presentación de un problema fundamental, horizonte insuperable y especulación resulta incompatible. ¿Por qué ambas presentaciones son interpretadas como opuestas? Si el asunto de un problema se presenta como insuperable, es decir irresoluble por algún aspecto que compromete a su necesidad, entonces toda actividad especulativa que vaya más allá de esta constatación resulta superflua y redundante.

En *Après la finitude* (2006), Quentin Meillassoux recupera una anécdota del periodo de enseñanza de Hegel que ilustra de manera agradable esta dialéctica: “A un estudiante que le hizo observar que había en América del Sur una planta que no correspondía a su concepto de planta, Hegel respondió que era una gran lástima... para la naturaleza” (2015, p. 129). La anécdota apunta a que el concepto de naturaleza edificado por la razón es necesario y verdadero, por lo que incluso si un momento particular del desarrollo natural no se ajusta a su realidad conceptual, este no es más que un “tropiezo irracional” en el camino, una contingencia necesaria de la realidad efectiva. Es una “lástima” —siguiendo la anécdota— porque la razón no posee puntos ciegos. La naturaleza se adaptará al desarrollo que dicta el concepto. La razón se presenta como un horizonte insuperable en la medida en que incluso la contingencia es incorporada como momento necesario de su desarrollo:¹

1 Cabe señalar que algunos autores, siguiendo el

“Porque es necesario que exista, en el seno del proceso de lo absoluto, un momento de pura irracionalidad, marginal pero real, que asegure al Todo no tener lo irracional fuera de él, y entonces ser verdaderamente el Todo” (Meillassoux, 2015, p. 129).

Así queda establecida la oposición entre horizonte insuperable y especulación en un problema fundamental. Sin embargo, queda por exponer el carácter problemático que en última instancia convierte al asunto en un problema, para brindarnos así una definición *problematológica* propia. Para este fin, es necesario avanzar en dos direcciones: i) una negativa, que, al exponer la tradición de la problematología histórica y sus nociones, intenta ubicar lo que nuestra definición no es; ii) una positiva que, en oposición a la anterior, intenta resolver la oposición entre horizonte insuperable y especulación, otorgando una definición realista de problema.

2. La problematología histórica

La problematología histórica concentra la hegemonía en lo respectivo a la pregunta de qué constituye un problema fundamental en filosofía. Es posible ubicarla como la principal modulación de la tradición epistemológica francesa del siglo XX, espacio en el que se incluyen las investigaciones de Gaston Bachelard, Georges Canguilhem y Michel Foucault.

desarrollo de *La ciencia de la lógica*, han sostenido que la necesidad no designa un fin preestablecido, sino la capacidad del proceso de ser causa de sí mismo y de hallar su justificación únicamente en su propio despliegue (Guzman, 2006; Houlgate, 1996). Frente a este matiz de la necesidad hegeliana, aún es válido el comentario de Meillassoux, ya que su propuesta de contingencia radical desabsolutiza el principio de causa suficiente (Meillassoux, 2015).

El conocido sintagma *obstacle épistémologique* (obstáculo epistemológico), acuñado por Bachelard en *La formation de l'esprit scientifique (La formación del espíritu científico)* (1987), es una figura de la problematología histórica. Estos obstáculos son propios de la formación del espíritu científico, entorpecimientos y confusiones que se generan en el acto mismo de conocer, y que no provienen de la donación de una fuente externa. *Obstacle* contiene tanto el prefijo *ob-* que indica una situación frontal, como el sufijo *-culum*, que refiere a un valor instrumental; *obstacle* sería aquella cosa real, instrumental o figurada que se enfrenta a nosotros impidiendo nuestro avance. Estos obstáculos, siguiendo a Bachelard, sólo adquieren visibilidad en la perspectiva de la lectura histórica; podría decirse que las disciplinas científicas realizan sus actividades sin percatarse de ellos salvo en la reflexión epistemológica *a posteriori*.

El espíritu científico bachelardiano capitaliza los dones otorgados por la labor epistemológica poniendo a punto la competencia interrogativa: “En resumen, el hombre animado por el espíritu científico sin duda desea saber, pero es por lo pronto para interrogar mejor” (1987, p.19). Adviértase que Bachelard también establece un vínculo entre espíritu científico, competencia interrogativa y problema: “Y dígame lo que se quiera, en la vida científica los problemas no se plantean por sí mismos. Es precisamente este sentido del problema el que indica el verdadero espíritu científico” (p. 16). El carácter de este vínculo es *recursivo* (y este es quizás el predicado que mejor define la problematología del autor), ya que la competencia interrogativa encargada de crear los problemas se temple mediante la incorporación al espíritu científico de los

obstáculos superados, obstáculos que volverán a aparecer bajo una nueva forma en la génesis interrogativa de un problema futuro.

Respecto al abordaje de la problematología en Canguilhem, Thomas Osborne, en su artículo “What is a Problem?” (2023), plantea una empresa similar a la aquí emprendida, comparando la problematología de Canguilhem con la de Henri Bergson, el filósofo francés por antonomasia. Siguiendo a Osborne, para Bergson la tarea de la filosofía consiste en dispersar problemas ficticios, problemas que en todo caso se comienzan a resolver una vez que son planteados de manera adecuada, y por esto mismo degradados de su estatuto problemático. Un problema especulativo queda resuelto cuando está correctamente formulado. Esto no significa, como bien apunta Osborne recordando a Gilles Deleuze, que los problemas sean más importantes que las soluciones, sino que el planteo del problema, en todo caso, determina qué soluciones tenemos disponibles (2003, p. 7).

La posición de Canguilhem no sigue derroteros muy diferentes. Véase, por ejemplo, una de las lecciones que pueden extraerse de la lectura de su obra *Le Normal et le Pathologique* (*Lo normal y lo patológico*) (1966), en particular aquella que refiere a la priorización de la problematología por encima de la epistemología: la dialéctica de los problemas como unidades fundamentales da cuenta de mejor manera del devenir histórico de la vida que las teorías que intentan explicarlas. La filosofía, siguiendo a Canguilhem, cobra un sentido ético en tanto que ella misma tiene un compromiso con la problematología, ya que desde su campo

puede habilitar una provocación constante a la historia de las ciencias de la vida, revaluando así sus soluciones históricas. Osborne hace bien en traer a colación la célebre cita que sintetiza esta posición: “La tarea de la filosofía no es tanto resolver problemas como crearlos” (Canguilhem, 1994, p. 384).

En *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason* (1989), Gary Gutting emprende la tarea de introducir al campo de la filosofía de la ciencia la genealogía de las influencias epistemológicas de Foucault. Su obra, sin embargo, no intenta ser sistemática al respecto, sino que se centra en las figuras de Bachelard y Canguilhem. Es posible caracterizar a Gutting como uno de los tantos filósofos norteamericanos de la segunda mitad del siglo XX que intentaron acortar la distancia ideológica entre las llamadas Filosofía Continental y Filosofía Analítica. Esta empresa se logra en algunos puntos con las obras de Bachelard y Canguilhem, pero la afinidad se matiza cuando se incorporan los trabajos de Foucault.

Si para Bachelard los *a priori* epistemológicos de una disciplina científica derivan de la eficacia reflexiva sobre los obstáculos de la ciencia del pasado, en Foucault nos encontramos con un programa orientado a señalar la naturaleza contingente de aquello que se presenta como necesario (1989, p. 53); si en Canguilhem podemos encontrar cierto privilegio a favor de las disciplinas en tanto que las mismas pueden postular verdades científicas y demarcar así el modo en el que deben ser interpretadas, para Foucault el privilegio pasa a estar del lado de las construcciones conceptuales (*épistémè*) como condiciones de posibilidad para la conceptualización de los

saberes positivos (p. 218).

En ambos casos, las posiciones que Foucault intensifica pueden comprenderse de la siguiente manera: dice Gutting: “Para Michel Foucault, la posibilidad de todo el desarrollo conceptual de una disciplina dada se basa en conceptos más profundos, compartidos por otras disciplinas, y que a su vez están sujetos a transformaciones a lo largo del tiempo que no están controladas por ninguna disciplina” (1989, p. 219). Los conceptos compartidos por otras disciplinas, que funcionan como condición de posibilidad para la generación de saberes, pero sobre los que ninguna disciplina pueda adueñarse, son bien conocidos en el campo de las Humanidades: *ressemblance*, *représentation* y *homme* (semejanza, representación y hombre); *épistémè*, por su parte, es el metaconcepto que designa al sistema conceptual que habilita y especifica la estructura del conocimiento en una determinada época intelectual.

3. Problema: literalidad, compromiso y figura dialéctica

En la formulación del problema de la razón —que tomó como caso particular para exhibir la dialéctica de los problemas fundamentales— pudimos ubicar la oposición de su doble presentación, pero no así su núcleo o carácter problemático. Para esto, se puede comenzar advirtiendo que los términos de “horizonte insuperable” y de “especulación” pueden ser expresados también bajo las modalidades de *necesidad* y *contingencia*, respectivamente. Continuemos el tratamiento para el caso del problema de la razón.

El horizonte de la razón es insuperable porque, según el idealismo de

Hegel, el concepto debe volverse objetivo necesariamente; esto se sigue de que el espíritu absoluto: “Es en la unidad de la objetividad del espíritu y de su idealidad, o de su concepto, unidad que es en sí y por sí, y se produce eternamente: el espíritu en su verdad absoluta” (Hegel, 1997, p. 213). En el caso de la especulación, esta encuentra su estatuto contingente en el espacio de la finitud comprendida en la inadecuación entre concepto y realidad, apariencia que no puede ser necesaria por sí misma, al menos que —como vimos en el análisis de Meillassoux— se la comprenda como una instancia en el desarrollo necesario del espíritu absoluto (Hegel, 1997, pp. 213-214).

Por esto mismo, será legítimo preguntarse qué terceridad actúa en el problema de la razón, logrando transferir la problematicidad a una dinámica que en principio no la tendría. La dialéctica horizonte-especulación no alcanza a ser un problema, puesto que la misma se resuelve de manera anticipatoria, convirtiendo a lo contingente en un subordinado de lo necesario. En este trabajo, la terceridad que se propone como capaz de dar cuenta del carácter problemático de un problema fundamental es la pregunta entendida como *figura dialéctica*.

El filosofema figura dialéctica fue acuñado por Gustavo Bueno (1995) para designar la sistematización de canales o vías por los cuales una contradicción o incompatibilidad discurre. Para decirlo de otra manera, las figuras dialécticas son los modos de gestionar o tratar las unidades dialécticas. Algunos ejemplos en la tradición pueden ser las antinomias en Kant o las paradojas o antilogías en la filosofía griega.

Sin haber sido catalogada por Bueno, se postula a la *pregunta* como una figura que indica la forma en la que nuestro problema fundamental logra discurrir más allá de la oposición horizonte-especulación. La pregunta habilita la *interrogación modal* que permite ir más allá de la subordinación de la contingencia a la necesidad. La interrogación modal se expresa genéricamente de la siguiente manera: ¿es posible, imposible, necesario o contingente que tal estado de cosas no realizado suceda o haya sucedido? Podríamos sistematizar los efectos de la interrogación modal sobre la concepción actual de problema: un problema implica un estado de cosas no realizado; todo estado de cosas no realizado está abierto a la interrogación de su posibilidad futura o pasada; evaluar posibilidad implica modalidad; interrogar un problema como estructura modal requiere especular sobre los contenidos interrogados. De esta manera, la integración modal permite que la especulación —en tanto actividad especulativa sobre los contenidos interrogados— no quede restringida por un horizonte de necesidad previamente fijado.

Para el caso del problema de la razón, aquí una pregunta en forma de figura dialéctica: ¿Es posible que en el futuro un exceso de irracionalidad contingente termine por nulificar la totalidad de la realidad en la que el espíritu absoluto debe objetivarse? Con esta interrogación se logra cuestionar la subordinación de la contingencia a la necesidad, postulando un escenario en donde un exceso de la primera modalidad podría eliminar la realidad sobre la que la necesidad se actualiza. Aunque también, y más importante, la pregunta justifica la especulación sobre los contenidos interrogados (¿qué irracionalidad sería esa? ¿cuánto se considera un exceso? ¿la nulificación

implica la destrucción material de lo real o solo la destrucción del pensamiento?).

Ahora bien, la pregunta entendida como figura dialéctica y núcleo problemático no puede ser concebida con la problematología histórica. Tal como hemos expuesto, esta tradición emplea un gesto retroactivo al momento de definir y plantear lo que un problema es: ya sea en el vínculo recursivo entre espíritu científico, competencia interrogativa y problema (Bachelard); en la ética filosófica de crear problemas o purificar pseudoproblemas con el fin de conmover la historia de las ciencias de la vida (Canguilhem); o en tanto denuncia del carácter contingente de las estructuras conceptuales que determinan la condición de posibilidad de la génesis de conceptos disciplinares o saberes fácticos (Foucault). Ninguna de las tres modulaciones podría plantear —ni mencionemos responder— una interrogación modal; la razón de esto se debe a que ninguna podría comprometerse con su carga realista.

La carga realista de la interrogación modal se halla en la literalidad del enunciado; su sentido último no es otro que este mismo: la interrogación modal no admite otro sentido que el realista, siendo refractaria a la socavación retrospectiva de sus fundamentos o a la búsqueda de un sentido más profundo. Por esto, tal compromiso exigiría a la problematología histórica abandonar su gesto retrospectivo, al entender que el contexto del conocimiento o los sentidos conceptuales puestos en juego en la elaboración de la pregunta no determinan el sentido realista de la interrogación modal.

Hechas estas consideraciones, contamos con los medios para dar nuestra definición de

problema: un problema es una estructura modal articulada a través de la figura dialéctica de la pregunta, que expresa una interrogación sobre la posibilidad y habilita la especulación acerca de los contenidos interrogados.

4. La pregunta en el tiempo de la vacilación: el problema de la extinción y su especulación estética

Meillassoux considera que su proyecto filosófico se puede interpretar, en términos generales, como una respuesta a la vacilación (*hesitation*) a la que somos arrojados en nuestro intento de conocer la naturaleza misma de las cosas (Cafe Philosophique, 2025, 1h41m40s). Recordemos que, para este filósofo y su doctrina ontológica de la contingencia radical,² expuesta en gran medida en *Après la finitude (Después de la finitud)* (2006), los hechos del mundo no tienen por qué estar sujetos necesariamente al principio de causa suficiente. Esto implica cierta vacilación fundamental en el conocimiento, puesto que el pensamiento no puede dirigirse hacia las causas últimas de los hechos del mundo. Su proyecto, por esto, puede interpretarse como una respuesta a la vacilación por medio de una ética afirmativa de la fragilidad del pensamiento, en donde la necesidad de la contingencia es el postulado que permite al pensamiento ir más allá de sí mismo y conocer al menos un hecho del mundo.³

2 Podemos entender a la misma de la siguiente manera: según esta doctrina, no hay nada necesario, salvo la contingencia. O dicho de otra manera: lo único necesario es la contingencia.

3 cf. "... por fin vamos a reponer en la cosa lo que teníamos ilusoriamente por una incapacidad del pensamiento. Dicho de otro modo, en lugar de hacer de la ausencia de razón inherente a toda cosa un límite que encuentra el pensamiento en su búsqueda de la razón última, tenemos que entender que semejante

Esta vacilación del pensamiento encuentra un punto de apoyo en su propia afirmación. La ciencia —siguiendo el proyecto de Meillassoux (2015, pp. 90-91)— puede utilizar este hecho positivo del mundo como piedra angular para justificar su capacidad de acceder a los hechos mismos. Tal acceso implicaría que la ciencia tiene la competencia de ser testigo de un hecho, allí donde no hubo o habrá pensamiento humano. La condición para este rol de testigo es que se advierta que la ciencia, a pesar de ser un ejercicio del pensamiento humano, no convierte al hecho que observa en un hecho para el pensamiento, erosionando el sí mismo del hecho. Esta posición básica del realismo materialista de Meillassoux es de vital importancia; podríamos decir que, sin ella trayendo a cuenta nuestra definición, la interrogación por la modalidad quedaría desvinculada de su compromiso realista.

4.1 La interpretación fuerte de la pregunta por un arte sin humanos

Hasta ahora no se ha hecho más que realizar un gran rodeo expositivo del que hemos extraído un aparato conceptual y algunas consideraciones necesarias. El tema principal que incumbe a este escrito es la pregunta por un arte sin humanos. La pregunta por un arte sin humanos puede ser considerada, en su literalidad, como una especulación estética sobre uno de los términos de la pregunta: "arte

ausencia de razón es, y no puede sino ser la propiedad última del ente. Es preciso hacer de la facticidad la propiedad real de toda cosa, como de todo mundo, de ser sin razón, y a este título de poder sin razón devenir efectivamente otro. Debemos comprender que la ausencia última de razón -lo que denominaremos la irrazón es una propiedad ontológica absoluta, y no la marca de la finitud de nuestro saber" (Meillassoux, 2015, p. 91).

sin humanos” supone tanto la existencia de alguna materialidad que pueda considerarse arte en ausencia de humanos como el hecho de la ausencia de humanos.

Este desglose de la pregunta requiere dos aclaraciones. La constatación de una materialidad con estatuto artístico como prueba de que el arte es posible sin humanos niega otros acercamientos posibles a una definición de arte: ¿por qué no la existencia de un concepto de obra o de una experiencia sensible o estética en ausencia de humanos? Tomar la decisión de privilegiar la materialidad por encima de otras manifestaciones del arte no presupone otra cosa que considerar las consecuencias que la condición “sin humanos” impone un escenario en donde ni el concepto en tanto idea del pensamiento ni la experiencia sensible serían posibles. Por otro lado, vale aclarar que la especulación respecto a la pregunta por un arte sin humanos supone que la misma se realiza en un tiempo en donde los humanos sí existen, por lo que, en su literalidad, la especulación es *contrafáctica*.

Esta última aclaración podría convertir nuestra pregunta en un ejercicio vano. Sería posible, sin embargo, encontrar otros contenidos implícitos en la pregunta si consideramos nuestra especulación como el contenido estético de una figura dialéctica. El término “sin humanos” invoca una instancia planetaria en donde los humanos no existen como especie; y sabemos que tal circunstancia —siguiendo el *dictum* científico actual de la escala temporal de la ciencia astrofísica (Krauss, 2012)— sucedió en el pasado y sucederá en el futuro.⁴ La vida humana, por tanto, existe

4 El caso que se suele postular para escenificar el límite insuperable de la vida planetaria es el de la no existencia de nuestra estrella Sol. A la fecha, la

en el paréntesis entre dos líneas temporales que no la tuvieron ni la tendrán. Este hecho del mundo, sobre el cual la ciencia realiza una interrogación modal, puede ser comprendido bajo el término general de problema de la extinción. Por los alcances interdisciplinarios y los campos que convoca a la especulación, el problema de la extinción tiene el estatuto de un problema fundamental. De esta manera, la pregunta por un arte sin humanos es ubicada como una especulación estética del problema de la extinción.

Sin embargo, podemos sistematizar al menos dos interpretaciones posibles de esta pregunta. Una interpretación débil considera que el término “arte sin humanos” no invoca un mundo sin humanos, sino que, comprendido bajo un genitivo subjetivo, este refiere a un arte creado por agencias no humanas. La interpretación fuerte, por su parte, comprende que el genitivo es objetivo y que “arte sin humanos” refiere a la ausencia absoluta del componente humano en el arte.

La limitación de la interpretación débil es que presupone que los humanos, por estar ausentes en el momento de la creación, dejan de ser los legítimos creadores del objeto artístico. Pero, ya que la inexistencia humana no es un hecho en esta interpretación, la contemplación o la referencia humana sobre estos objetos es una posibilidad; y todo objeto contemplado o referido es incorporado inexorablemente al ámbito en el que se contempla o refiere (en este caso, al ámbito del arte), por lo que la creación material de

astrofísica nos dice que el mismo se encuentra en la mitad de su vida; un cálculo apresurado, podría decirnos que puede predicarse su existencia en una escala de ± 5.000 millones de años hacia el pasado y futuro (Güdel, 2007).

un objeto por una agencia no humana aún debe lidiar con la contemplación o referencia que tiende a dotar a los objetos de sentido e incorporarlos al ámbito que esta funda. Esta situación niega a la agencia no humana la legitimidad de la creación del objeto artístico, ya que crear arte es igual a incorporar un objeto al ámbito artístico. Markus Gabriel (2019) puntualiza en esta dirección:

“El objeto pertenece a un ámbito objetual, al que no tenemos acceso sin poner en juego el sentido” (p. 187). Por esto, la interpretación fuerte —que evita esta situación eliminando al componente humano de la ecuación— parece ser el escenario en donde la restricción humana se convierte en la condición de posibilidad para que el “milagro” de un arte en ausencia absoluta de humanos ocurra.

4.2 ¿Qué significa la extinción humana?

La literalidad de la pregunta por un arte sin humanos, que hallamos en la interpretación fuerte, no puede ser comprendida mediante un acercamiento desde la problematología histórica. Socavar las condiciones conceptuales que dieron origen a la pregunta en busca de un sentido oculto o profundo no haría otra cosa que evitar la carga realista de su interrogación. En la pregunta ¿es posible un arte sin humanos? se encuentra el compromiso de considerar el estatuto artístico de ciertos objetos en ausencia de humanos. Si se niega el compromiso con esta consideración o si se la juzga un oxímoron por concebir la independencia de un objeto aun cuando este está siendo sometido al pensamiento, entonces la pregunta se está planteando por fuera de su sentido último. La manera de corresponder a este compromiso es mediante una interrogación

modal de la factualidad de la interpretación fuerte.

El problema de la extinción, siguiendo nuestra definición de problema, mantiene una tensión entre el horizonte insuperable de su certeza —la ciencia astrofísica postula que esta sucederá— y la especulación sobre los contenidos de los campos a los que convoca. La figura dialéctica de la pregunta permite a la especulación no solo tematizar este hecho, sino que extiende sus consecuencias hacia el resto de los contenidos conjugados. Por tanto, interrogarnos respecto de la posibilidad factual de un mundo en donde haya arte sin humanos supone especular sobre las consecuencias estéticas de la extinción.

Asimismo, la extinción no se presenta como un asunto de aprehensión inmediata, lo que hace que la especulación sobre ella suponga cierta dificultad. La más evidente es el hecho de que, a la fecha el pensamiento opera y se actualiza en el mundo; es decir, los humanos no nos hallamos extintos. Por más que pueda parecer paradójico, nuestro acercamiento al problema de la extinción encuentra una vía regia a través de una de las condiciones del pensamiento humano: su finitud. Ernesto Castro, en comentario a las tesis del filósofo anglosajón Ray Brassier, subraya este aspecto: “...la muerte de la especie humana es un *factum* o hecho trascendental, pues condiciona toda experiencia posible, sin ser por ello ideal; y es un *datum* o hecho real, sin ser por ello empírico, pues trasciende toda experiencia posible” (Castro, 2020, pp. 177-178). La extinción demarca un límite no ideal para la actualización del pensamiento: hubo y habrá un mundo sin él; y, a la vez, es un hecho positivo sin por ello ser empírico: no es posible una

experiencia de la no existencia.

La finitud del pensamiento humano que el problema de la extinción sugiere tiene el mismo carácter de afirmación que observamos en el proyecto de Meillassoux. Que el pensamiento postule, a través del problema de la extinción, un mundo en donde él mismo no se actualiza, ratifica que este es capaz de pensar hechos independientes. La especulación por la estética de la extinción, que conlleva preguntarse por la factualidad de un mundo sin humanos en donde el arte podría ser posible, nos lleva a confirmar que el pensamiento puede especular con legitimidad sobre objetos que existen en ausencia de humanos.

5. Conclusión: la respuesta de las cuevas rupestres en el tiempo de la no-extinción

La pregunta que se le puede realizar, en tanto figura dialéctica, al problema de la extinción es la siguiente: ¿es posible observar la factualidad de la extinción cuando aún hay pensamiento en el mundo? Hemos concluido que sí, ya que el pensamiento puede pensar la extinción como *factum y datum*. Concluir en esta capacidad del pensamiento cambia por completo el acercamiento a la especulación estética, pues si la pregunta por un arte sin humanos debía postularse apelando a un escenario en donde la ausencia humana fuera absoluta —una extinción efectiva satisface la restricción de la interpretación fuerte—, ahora es posible realizar tal postulación desde un escenario de no extinción: a pesar de que haya pensamiento en el mundo, es posible el acceso a los objetos artísticos en sí.

Hay que advertir, sin embargo, que el obstáculo con el que aún nos encontramos

en el escenario de la no extinción, y que ya señalamos para el caso de la interpretación débil, es el de la incorporación de objetos al ámbito del arte. Por medio de la contemplación o referencia humana, los objetos pueden ser incluidos al campo objetual del arte, adquiriendo así su estatuto artístico. La especulación estética llega, de esta manera, a una aporía: podemos postular la pregunta por un arte sin humanos, siempre y cuando no reframos o contemplemos los objetos sobre los que estamos especulando. Graham Harman propone una escena tentativa para resolver esta aporía; la misma supone la soledad de las obras de arte por ausencia de humanos durante las noches museísticas (Harman, 2015). Pero hay un problema: la escena quizás resuelve el aspecto contemplativo, pero no así el de la referencia; sabemos qué obras de arte están en el museo por más que este cierre por las noches, y podemos hablar de ellas aun cuando no las estemos contemplando.

Para resolver la aporía es necesario encontrar una vía especulativa. Si tomamos la figura dialéctica del problema de la extinción, podemos modular una interrogación similar para el caso de su especulación estética: ¿es posible, desde la actualidad de la no extinción, postular un escenario que cumpla con las restricciones de la pregunta por un arte sin humanos? La respuesta es afirmativa. El escenario que cumple con estas restricciones son las cuevas rupestres aún no descubiertas.

Luego del descubrimiento de la cueva de Altamira en 1879, se han realizado numerosos trabajos de campo con el fin de cuantificar la densidad de cuevas o sitios rupestres aún por descubrir. Las técnicas de modelos predictivos intentan localizar

las posibles zonas que albergan sitios arqueológicos; las mismas se basan en muestras geológicas de una región o en consideraciones relativas a la conducta humana (para una sistematización de estas técnicas véase Garate et al., 2020; Jazy et al., 2025; Mulyadi et al., 2025). Los métodos utilizados particularmente para las cuevas rupestres, que al comienzo fueron empleados principalmente en la zona norte de España, han alcanzado un punto de desarrollo técnico que en la actualidad permite su aplicación a cualquier región del mundo, siempre que la información geográfica sea precisa (Garate et al., 2020, p. 8). Esto último multiplica los posibles resultados, ya que amplía el campo de aplicabilidad a la totalidad de las regiones con sitios rupestres.

Las cuevas rupestres aún no descubiertas cumplen con el escenario restrictivo de la interpretación fuerte. Esta afirmación puede demostrarse analizando el estatuto y las características de estos entornos arqueológicos: i) las cuevas rupestres aún no descubiertas existen; es un hecho positivo que están en el mundo, a pesar de mantenerse inéditas; ii) tienen en su interior objetos que son análogos a los objetos artísticos observados en cuevas rupestres descubiertas; iii) su estado inédito garantiza que los objetos en su interior no puedan ser contemplados hasta ser descubiertos; iv) de los objetos en su interior, si bien posiblemente análogos a los objetos artísticos en cuevas rupestres descubiertas, al no haber registro de ellos no pueden ser referidos. Estas puntualizaciones igualan, para el caso estético que nos ocupa, el *factum* y el *datum* que hallamos en el problema de la extinción: los objetos en las cuevas rupestres aún no descubiertas son un *factum*, un límite a la especulación estética que, sin ser ideal,

postula un objeto artístico sin humanos; y, a la vez, son un *datum*, un hecho positivo, ya que la ciencia nos dice que están en el mundo, por más que no esté dada la experiencia de contemplarlas.

La pregunta por un arte sin humanos, propuesto este escenario satisfactorio, es trasladada del futuro de la extinción humana al presente del pensamiento en el mundo. Su respuesta, como finalmente hemos demostrado, depende de que se otorgue o no estatuto artístico a los objetos de cuevas rupestres aún no descubiertas.

Referencias bibliográficas

- Bachelard, G. (1987). *La formación del espíritu científico: Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo* (J. Babini, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Becchi, P. (1991). Hegel y las imágenes de la Revolución Francesa. *Revista de Estudios Políticos*, 73, 165–182.
- Bueno, G. (1995). Sobre la idea de dialéctica y sus figuras. *El Basilisco*, 19, 41–50.
- Cafe Philosophique. (2025, febrero 19). **Видавництво «Контур»:** Розмова Кантеном Меясу, Conversation with Quentin Meillassoux in English [Video]. YouTube. <http://www.youtube.com/watch?v=yk4TRxU8EU4>

- Canguilhem, G. (1994). *A vital rationalist: Selected writings from Georges Canguilhem* (F. Delaporte, Ed.; A. Goldhammer, Trad.). Zone Books. Occidente.
- Canguilhem, G. (2023). *Lo normal y lo patológico* (F. González Aramburu, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Castro, E. (2020). *Realismo poscontinental*. Editorial Materia Oscura.
- Gabriel, M. (2019). *Por qué el mundo no existe* (A. Ciria, Trad.). Editorial Pasado & Presente.
- Garate, D., Intxaurbe, I., & Moreno-García, J. (2020). Establishing a predictive model for rock art surveying: The case of Palaeolithic caves in Northern Spain. *Journal of Anthropological Archaeology*, 60, 101231.
- Güdel, M. (2007). The sun in time: Activity and environment. *Living Reviews in Solar Physics*, 4(1), 3.
- Gutting, G. (1989). *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge University Press.
- Guzmán, L. (2012). Totalidad y negatividad en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. *Signos Filosóficos*, 14(27), 37–59.
- Hegel, G. W. F. (1946). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (J. Gaos, Trad.). Revista de Hegel, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (E. Ovejero y Maury, Trad.). Editorial Porrúa.
- Houlgate, S. (1995). Necessity and contingency in Hegel's *Science of Logic*. *The Owl of Minerva*, 27(1), 37–49.
- Jazy, S., Theys, A., Willett, P., Carleton, W. C., Vandam, R., & Libin, P. (2025). Needles in the landscape: Semi-supervised pseudolabeling for archaeological site discovery under label scarcity. *arXiv*. <https://arxiv.org/abs/2510.16814>
- Krauss, L. M. (2012). *Un universo de la nada: ¿Por qué hay algo en lugar de nada?* (J. García, Trad.). Pasado & Presente.
- Marcuse, H. (1972). *Razón y revolución* (F. Rubio Llorente, Trad.). Alianza Editorial.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (M. Martínez, Trad.). Caja Negra.
- Mulyadi, Y., Reza, F., Alif, M., Alfitri, M. A., Agang, M., Nur, M. I., ... Wardaninggar, B. K. (2025). Predictive modeling of prehistoric site distribution in the Southeastern Sulawesi karst landscape using MaxEnt. *Journal of*

Open Archaeology Data, 13. <https://doi.org/10.5334/joad.175>

Osborne, T. (2003). What is a problem?
Studies in History and Philosophy of Science Part A, 34(3), 547–561.
[https://doi.org/10.1016/S0039-3681\(03\)00043-X](https://doi.org/10.1016/S0039-3681(03)00043-X)

Sonic Acts. (2015, febrero 26). Graham Harman: Ontología del Antropoceno [Video]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=cR1A4ILPmjE&t=238s>