

*Stoa*

Vol. 7, no. 33, 2026, pp. 281-292

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.33.2856

*Reseña*

Ignacio Quepons Ramírez, (2025), *La razón para rebelarnos. Imaginación, crítica y subjetividad en la filosofía de Jean-Paul Sartre*, SB, Buenos Aires

---

Reseña

Jean-Paul Sartre (1905-1980) ha retomado de la fenomenología husserliana varios elementos como la idea de consciencia constitutiva de mundo y, sin embargo, Sartre modifica el concepto de intencionalidad husserliano para volver a la consciencia una actividad transparente. Sartre desalojó al yo trascendental husserliano y analizó a la consciencia como un torbellino cuyo interior es prácticamente una remisión y fuga hacia el exterior. Sartre se da a la tarea de explicar cómo es que funciona la dinámica de la consciencia que es absolutamente actividad, es por ello por lo que Ignacio Quepons explica en este libro cómo es que Sartre lleva a cabo la tarea filosófica de expulsar por completo al yo de la consciencia y cómo es que el hecho de que el yo se encuentre en el mundo ante la mirada de los otros tiene un fundamento esencialmente fingidor o imaginario.

Quepons explica cómo es que Sartre hace un abordaje de la temporalidad, desde la llamada descripción fenomenológica hasta el análisis de la estructura ontológica de la temporalidad. El tratamiento es un hilado fino al resumir cómo es que Sartre describe las dimensiones temporales y cómo es que en gran medida la constante fuga del *para-sí* sartreano le impide vivir en cualquiera de las tres dimensiones (presente pasado y futuro) al ser todas ellas sólo un producto del devenir fingidor de la consciencia en su necesidad de fijeza.

El libro se esmera en hacer destacar una problemática fundamental en el pensamiento sartreano: el de la reflexión. A saber, que la dinámica temporal de la consciencia la hace percatarse de la nada que ella es, que su estructura temporal la dispersa de sí misma, le impide la adecuación a sí, y no tiene remedio más que buscar un reflejo fingido para la consciencia que reflexiona sobre sí misma: el *ego*. El ego sería una cosa plena y acabada, fija, inmóvil,

que, no obstante, es imposible para la consciencia ser, sólo es un reflejo, una imagen, una proyección.

El libro de Quepons (2025) deja claro que la imagen que es el *ego* puede ser objeto de confusión para la consciencia, y que más bien puede ser fundamento de una forma de mala fe. Creer que el *yo* es el polo unificador de la consciencia es *mala fe*. El *yo* es un engaño, producto de una necesidad desesperada de fijeza ante el brutal devenir de la consciencia que es nada y puede serlo todo: “La conciencia trascendental es un horizonte de experiencia prepersonal, aunque singular, de experiencias posibles vinculadas entre sí por el flujo de la síntesis de la temporalidad, una síntesis donde el *yo* no interviene” (p. 66).

Quepons aborda la verdad como un concepto sartreano del tipo “bisagra” entre la experiencia de la tensión existencial de fundamento ontológico y la experiencia de intentar narrarse a sí mismo. Quepons tematiza este concepto como un camino de transición entre la filosofía de la existencia sartreana y el análisis sociohistórico tardío del *para-sí*. Sartre postula la primacía práctica de la verdad sobre las interpretaciones de la verdad como un asunto preminentemente teórico. Lo anterior, para Quepons, tendrá en el pensamiento de Sartre una deriva ético-política.

A lo largo del texto, Quepons sugiere que una de las claves para comprender la idea de posibilidad, y por tanto de libertad, en la filosofía sartreana sería comprender la fundamentación psicológica de la imaginación como forma de la consciencia. Así, la libertad sartreana no sólo es una propuesta ontológica, sino que su fundamento es una descripción psicológica del *para-sí*. La imaginación es por tanto la facultad desrealizadora en el ser humano que no niega la existencia, ni el ser de la realidad sin más, sino que presenta siempre el plano de los posibles.

En el primer capítulo, Quepons remarca los presupuestos teóricos de la filosofía sartreana. A saber, el rompimiento con el *yo* trascendental del idealismo kantiano y husserliano, así como el acercamiento a la perspectiva heideggeriana sobre la verdad. En sus primeros abordajes fenomenológicos, Sartre se encuentra inclinado hacia la postura de una filosofía fenomenológica de corte descriptivo, no trascendental, que ve a la intencionalidad como el hito máximo de la fenomenología y que deja a un lado el ejercicio de crítica de la razón inmanente que Husserl haría a partir de 1913 en su primer libro de *Ideas*.

Es por lo anterior que Sartre asegura que la aparición de un *ego* trascendental como polo unificador de las vivencias es problemático por el hecho

de que su existencia no permite a la consciencia estar arrojada directamente a sus correlatos, pues para el filósofo francés la consciencia ha de agotarse en el objeto de su intencionalidad absoluta y en la constitución misma de los objetos del mundo trascendente. Sartre considera que la reducción fenomenológica debe entregar una consciencia absoluta, sin ningún yo como residuo de la reducción. Quepons remarca que Sartre deja de lado el precepto cartesiano de la apodicticidad del yo y encuentra en la fenomenología temprana de Husserl a la intencionalidad como única posibilidad para la unidad sintética de la consciencia. Es decir, que para la consciencia no hay una unificación de sí misma por un yo trascendental, sino solamente a través de la planificación de sí misma en su objeto intencional.

El yo del pensamiento es un objeto trascendente del objeto reflexivo que no es ni de la misma naturaleza de la consciencia, ni de la misma naturaleza que los objetos trascendentes del mundo, sin embargo, lo produce un tipo peculiar de reflexión. La consciencia sartreana no se limita a captarse como el flujo temporal de sucesión que ella misma es, sino que demanda cierta fijeza, cierto reflejo objetivante de lo que ella es, pero sin por ello perder su remisión permanente hacia sus posibles; esa demanda de fijeza es satisfecha por medio de una reflexión *cómplice* o *impura*, una reflexión que entrega al yo como producto de esa demanda de reflejo o imagen (Sartre 2017, pp. 165-168).

Quepons (2025) argumenta que el yo, al ser imaginario, comparte cierta naturaleza con la mala fe, pues es importante notar que la consciencia busca atribuir su absoluta indeterminación a algo fijo, a un ente o a un *en-sí*, la consciencia se engaña, se miente a sí misma fundamentando su imaginaria determinación en algo que no es ella misma, en algo trascendente. De ese modo, el yo es aquello que la reflexión *cómplice* entrega como fundamento de determinación, logrando una fusión de facticidad y trascendencia, logrando una suerte de “identidad acabada” (p. 32).

Quepons remarca la dimensión ficcional de la mala fe sartreana, a saber, la tentación del autoengaño, del ocultamiento del *status* ficcional originario de lo que se es, de la propia imagen. La tesis sartreana del *ego* como ficción sólo demuestra la base irreal del propio ser, es decir la nada como fundamento del propio ser. Quepons recuerda que el título de la obra más reconocida de Sartre no es más que un recordatorio de la propia libertad, pues si a la base del propio ser está la nada, la absoluta indeterminación, entonces la libertad de creación ficcionante de una “identidad” propia es de una posibilidad *cuasi* infinita. Así, la consciencia misma escapa de todo aquello que afirma no ser

ella misma con una fugacidad vertiginosa, lo único que permanece idéntico es esa praxis, a cada momento *no-tética*, de poder imaginarse permanentemente como posible absoluto. El *yo* es el *yo* que a cada momento está acaeciéndose invisiblemente en el mundo y no es hasta que la consciencia propia reflexiona sobre sus objetos trascendentes y sobre sus actos trascendentes (como el recuerdo) que encuentra al *yo* como *acaecido*, como lo que en esa reflexión *impura* o *cómplice* es reflejo de sí misma, pero sólo como resultante de un volver sobre sus propios pasos; resultante que no se encuentra más que por ese medio.

La coherencia que busca la consciencia, la concordancia consigo misma, es una imagen, una proyección tética, de modo que el *ego* en la teoría sartreana no sirve para explicar la unidad de la consciencia, porque le es imposible una “adecuación” consigo misma debido a su propia naturaleza temporal. El intento de reflexión de la consciencia sobre sí misma entrega una imagen más o menos fiel, pero desfasada.

Se inicia el segundo capítulo hablando de la temporalidad sartreana dentro de su obra literaria (específicamente en los análisis sobre la temporalidad en la obra de W. Faulkner y en su propia novela *La náusea*), y como la conformación de los recuerdos está ligada a los vínculos afectivos, en concreto la experiencia temporal en su tematización subjetiva tiene mayor tendencia afectiva que intelectual (p. 40). Lo anterior señala la importancia de la crítica sartreana a la temporalidad en la narrativa de Faulkner, una crítica que llamará a retomar el futuro narrativo como proto-forma de la posibilidad existencial de sí mismo y que caracterizará la redacción de *La náusea* (p. 44) donde la temporalidad tematizada por la consciencia hace aparecer a la náusea como una vía anímica de acceso al *factum* de contingencia: todo objeto trascendente está de más, hasta uno mismo.

Quepons remarca la problemática del “ahora” dentro de la narrativa sartreana de *La náusea*, pues devela la irrealidad de las dimensiones temporales. Parece un libre juego de la imaginación la tendencia a proyectar y definir dimensiones, nombrándolas como pasado, presente y futuro, pero en realidad todo es, *a priori*, un eterno *ahora mismo* que desilusiona a la reflexión objetivante por su naturaleza incesante, por su imposible captación como entidad absoluta (p. 45).

La consciencia en su actividad cotidiana es ficción, una actividad fingidora, de sí misma y de su fundamento temporal (p. 47). El *yo* está fundamentado por la actividad fingidora temporal que asume la “existencia” de dimensiones

temporales. Quepons utiliza el anterior rastreo filosófico para reafirmar no sólo la tendencia a la ficción de la actividad de la consciencia, sino también para afirmar la invención imaginaria del sujeto.

Contrario a lo que se pensaría, Sartre opta por decir que uno no está en el tiempo y tampoco es uno su propio tiempo, sino que las dimensiones temporales el límite opaco de la consciencia. La consciencia proyecta una tendencia a hacerse presente ante sí mismo, una tendencia que va más allá del “*ahora mismo*” y que por su naturaleza ficticia le provocará la frustración de no llegar nunca más allá del ahora mismo al que cada momento está atado. Así, Quepons explica la ficción detrás del pensamiento sartreano de que todo proyecto existencial esté destinado al fracaso haciendo énfasis en que por un lado el *en-sí* es y por otro el *para-sí* proyecta ser una “eterna prórroga de sí mismo” (p. 48-49).

Hacia la página 50, Quepons comienza a explicar el análisis sartreano de las tres dimensiones temporales como dimensiones vivenciales que se interimplican. El pasado tiene un estatuto ontológico negativo, porque es lo que *ya no es* en función de lo que ahora *está siendo*, o sea, el pasado nunca es pasado si no es porque en algún momento ha sido presente. Para Sartre el pasado sólo es pasado en medida en que hay alguien que lo asume como pasado, como vivido. El pasado es parte constitutiva del ser del sujeto (p. 51).

El pasado siempre va desfasado con el presente y sólo se alcanza en el fenómeno de la muerte. Pero Sartre no sostiene la tesis de Heidegger de que la muerte es y ontológicamente la culminación necesaria del ser, sino que la muerte es, igual que el nacimiento, contingente. Nada hay en el ser del humano que le indique que el morir sea un deber (p. 52). La consciencia del presente requiere, por otro lado, de la consciencia en la forma del recuerdo para constatar lo que *ya no es* que existe en función de lo que *está siendo*. El *para-sí* es total inadecuación consigo mismo, su forma de presencia al ser es la eterna huida y hace acontecer en el mundo al futuro en forma de lo faltante en el presente (p. 55).

Queda claro que el tiempo mismo se presenta a la consciencia en forma de distancia, pues el tiempo es una relación de cercanía en forma de distancia, una relación de separación (p. 56). De modo que la temporalidad es la infraestructura del *para-sí* y es en la estructura del *para-sí* donde se hace presente la temporalidad para el mundo. El tiempo viene al mundo gracias al *para-sí* que es diaspórico, pues pone en él una cohesión-dispersión a través de la tempo-

ralidad que es el fundamento de su realidad ontológica y constitutiva (Sartre, p. 205).

Quepons realiza, hacia el final del capítulo, una tematización de las dimensiones de la temporalidad sartreana haciendo énfasis en el hecho de que la consciencia padece su devenir temporal como estructura fundamental, explicando así la capacidad de la reflexión e incluso la tematización del *cogito*. Así mismo, el autor señala como el tipo de reflexión pura tiene como objeto lo *sido* o lo *posible* de la consciencia (su infraestructura temporal) y es la antesala de la reflexión *impura* o *cómplice* que hace brotar la imagen del *ego*. La primera de estas reflexiones no es “suficiente”, porque a la consciencia se le olvida que es ella misma la que se está objetivando y entonces tiene que producir una imagen como forma de “anclar” su proceso reflexivo.

Ese *ego* no da unidad ni es la unidad de la consciencia, la unidad se la da pasivamente la temporalidad a la consciencia, pues es su superestructura. El *yo*, como bien señala Quepons, sólo es un recurso de anclaje para recordar que es la consciencia “quien” está deviniendo. Si sólo hiciera la consciencia la primera reflexión pura se tendría a sí misma como pura remisión a los posibles, de la nada, y los actos o afecciones no tendrían correspondencia mundana. Ese *yo* es ya una herida de mala fe en el devenir del *para-sí*, pues cree afirmarse como *causa sui* (p. 65-66).

En este punto, la tesis del *yo* imaginario es clave para tematizar la libertad en la filosofía sartreana, a saber, que la consciencia en su reflexión *impura* finge fijeza (que es un objeto acabado) al que se le puede atribuir una identidad y, sin embargo, es la reflexión *pura* la que muestra a la consciencia como lo que realmente es: libertad infinita.

En el tercer capítulo se desarrolla una de las potencias olvidadas en la visión habitual de la filosofía sartreana, pues retoma las tesis más importantes del opúsculo *Verdad y existencia*. Para Sartre, la verdad es una cuestión de compromiso y coraje, pues no es algo dado, sino propuesto. Quepons destaca que en el acto de mentir en realidad se propone un sustituto que tiene pretensiones de ser tomado en cuenta como verdadero (p. 69).

A pesar de que podría pensarse que la fundamentación subjetiva de la verdad como tema en la filosofía de Sartre tuviera una influencia heideggeriana, pero lo cierto es que su origen es, como demuestra Quepons, una herencia más bien cartesiana. En estas páginas es donde Quepons articula el tema de la libertad, la verdad y la responsabilidad, pues recuerda que, para Sartre, la

libertad es el fundamento por el cual el ser humano puede afirmar o negar lo que es verdadero en nombre de sí mismo y de la humanidad.

El ser del mundo y su verdad o falsedad dependen en su totalidad de la consciencia cuya base es una nihilización constante, por lo que, en líneas muy lucidas, Quepons confirma la perspectiva sartreana: [E]l mundo, como el horizonte de lo conocido y lo que se puede conocer, es un mundo humano: lo cual quiere decir, un mundo realizado constantemente, retenido y proyectado en relación con las posibilidades abiertas por las existencias humanas, por su libertad, en la que recae la responsabilidad de la constitución del mundo (Quepons 2025, p. 71)

El existente es a cada momento el fundamento de la constitución del mundo, y de esa misma constitución dependen no sólo las etiquetas que el lenguaje pueda designar a los objetos, sus juicios de verdad sobre los objetos o las dimensiones temporales, sino también dependen en mayor medida las relaciones que se crean entre el mundo y los existentes.

Quepons afirma que el poder irrealizador del existente produce una imagen del mundo y de los demás, de las otras consciencias encarnadas. La imaginación es un ejercicio de la libertad y en él cabe una constante de irrealidad sobre los otros que atormenta a la consciencia y al producto de su reflexión *cómplice*: “son los imaginarios los que nos condenan y, al mismo tiempo, la potencia negativa que anida en su producción es la condición de todo proyecto emancipatorio.” (p. 68).

Se puede asegurar que uno de los logros más importantes del libro de Quepons es establecer de manera explícita la relación de la imaginación con la posibilidad de la praxis. Sólo mediante este largo, pero necesario, ejercicio aclarativo se pueden entender las verdaderas propiedades de la praxis, e incluso se pueden comprender sus potencialidades.

El cuarto y quinto capítulo del libro representan abordajes concisos en los que se asienta la dimensión política que la imaginación puede alcanzar. Quepons aborda una potencia de la ficción que sólo se alcanza a través del lenguaje, a saber, la literatura como desarrollo ficticio (p. 86). El propósito de Quepons es remarcar la potencia política de la literatura: su fundamento es siempre un desarrollo de la ficción con miras hacia la objetividad, pues los sujetos en el plano intersubjetivo constituyen la objetividad de un escrito (una novela, por ejemplo). De modo que las libertades constituyen una especie de objetividad cuyas condiciones de posibilidad siempre se dan gracias a la imaginación.

En el quinto capítulo Quepons retoma la etiología sartreana del antisemitismo, de donde rescata el origen emocional del antisemitismo, en concreto el odio como emoción conductora argumentando que es clave comprender la significación ontológica de las emociones, es decir, que las emociones *son* en medida que *significan* (p. 104).

Quepons rescata el hecho de que las modificaciones del mundo tienen un sustento emotivo, pues emociones como el miedo tratan de suprimir al objeto, haciendo énfasis en que la emotividad del existente le revela la existencia. Las emociones exhiben el entramado de significatividad originaria con el que el existente interactúa de manera *pre-reflexiva* con el mundo (p. 110).

De este modo, el odio se da “naturalmente” ante la situación de ser percibido por la mirada del otro, ante el ser objetivado por alguien más que no es el *yo* y formar parte de su proyecto; es un sometimiento. El odio es la expresión originaria de la demanda de liberación de ese sometimiento (p. 111). Las emociones confieren sentido a los objetos del mundo y a la forma de relacionarse con ellos, pero lo hace de manera tan sutil (pre-reflexivamente) que la mayoría de las veces no se tiene consciencia de ello. Quepons recalca que el existente elige *pre-reflexivamente* entregarse a esa emoción y en consecuencia dar sentido al mundo según la proyección de su consciencia afectiva (p. 106).

Quepons ilustra como es que para Sartre el odio del antisemitismo es una pasión no solicitada, no provocada, porque el judío no actúa directamente sobre el antisemita. Incluso el antisemita escoge activamente sobre-interpretar los posibles y exagerar la facticidad de los judíos para que resulten ofensivos o hirientes (p. 113). Los antisemitas se resignan a vivir su odio como si no tuviera más remedio, con excedencia y justificación viven reducidos a su odio. El ser antisemita es investir un papel, es huir de la libertad para determinarse por el odio a través del miedo.

El antisemita tiene miedo y asume de manera anticipada que el otro lo pone en una situación de vulnerabilidad y ello lo lleva a sentirse justificado y designado para llevar a cabo sus actos de odio como si de un destino se tratara, de modo que el antisemita encarna una existencia inauténtica dejándose determinar por una hipótesis, así que actúa de mala fe (p. 115).

Quepons deslinda al rencor como origen de muchos de los discursos de odio, pues sólo el rencor tiene su origen en el daño objetivo recibido y no en la postura de determinación hipotética hacia un grupo concretamente indeterminado como en el caso del antisemitismo, es por ello por lo que el xenófobo

es irresponsable sobre su propia existencia al dejarse determinar por el odio y al ser incapaz de autodeterminación auténtica (p. 116).

En el último capítulo Quepons alcanza a esbozar los abordajes de la filosofía sartreana de madurez tras la década de 1940. Así pues, el desarrollo de la filosofía sartreana tiene como protagonista a la praxis situada en el mundo material. Quepons hace énfasis en la relevancia de la vulnerabilidad dentro de la constitución de nuevas formas de subjetividad en resistencia ante los otros (p. 121), como una deducción directa de la vulnerabilidad como correlato de la violencia.

De ahí que se destaque a la dimensión ontológica del conflicto sartreano como una dimensión constitutiva de la existencia humana, tanto individual como colectiva, cuyas relaciones tienen como materialización lo que se conoce como historia (p. 124).

Quepons retoma el análisis de Sartre sobre la violencia como la destrucción o alteración de un estado de cosas, una forma de apropiación del mundo a través de su destrucción (p. 129). Se recalca la importancia de la violencia no como mediática, pues Quepons retoma el ejemplo que Sartre (1983) ofrece en sus *Cahiers pour une morale* donde la violencia se ejerce como una cuestión de derecho, un acto que tiene sus razones y no como si se tratara de un medio (p. 180-181), incluso Quepons (2025) enfatiza la verdadera propiedad de la violencia como transformación de la dinámica medios-fines (p. 126).

Quepons rescata la dimensión de la contra-violencia como praxis que responde a la violencia-objeto y que demanda libertad, y sin embargo no hay en desarrollos anteriores o posteriores una tematización de la opresión como compromiso de la libertad (p. 127). A saber, que en tal momento del libro se comprenden los desarrollos sartreanos de la violencia como una forma de determinación de la existencia que lucha contra la violencia sistemática que deshumaniza a los oprimidos, no obstante, no hay claridad de en qué momento la absoluta libertad situada es alienada por los otros en el terreno práctico.

Si la mirada, y posteriormente el campo de lo práctico-inerte, son formas de alienación del sujeto en el pensamiento sartreano cabría volver tema de interés un análisis, fenomenológico si se quiere, de la “pérdida” de la libertad mediante la opresión, de la deshumanización de la violencia objeto, por ejemplo, como forma de detrimento de la libertad. Quizá incluso volver patente una distinción entre un tipo de libertad ontológica y una libertad práctica, la primera como forma de comprender la indeterminación originaria de la consciencia y la segunda comprendida como la situación reflexiva de la consciencia en-

carnada en interacción con el plano de la inercia, de la formación de grupos, de la institucionalización, e incluso del momento violento privilegiado por el propio Sartre: la mirada del otro.

La posibilidad de ser constantemente trascendido por los proyectos de los otros remarca una especie de hobbsianismo de parte de Sartre (1983), un tipo de pesimismo que, si bien puede ser superado por medio de valores como la generosidad (p. 16) o la confianza que Quepons (2025) señala (p. 130) no descartan la posibilidad constante del conflicto, es decir, de un estado constante de cierta forma de violencia objetivadora de todos hacia todos. Esta postura sartreana de la reconfiguración de la relación medios-fines por uno mismo y por los otros es constante y define un estado de Terror constante donde incluso la solidaridad es una manera de autodeterminarse como medio (p. 113).

Convendría quizá aventurar la tesis de que este estado de hostilidad en lo práctico-inerte tiene un fuerte componente imaginario intersubjetivo, de modo que sólo consideramos la pérdida de la libertad como producto de un ejercicio ficcionante intersubjetivo, que fácticamente no existe y que es condición de posibilidad de la ya mencionada contra-violencia.

Por último, habría que agregar algunas observaciones generales sobre el libro, pues a pesar de tomar muchos elementos de la fenomenología sartreana sí que hay en ese desarrollo algunas partes que simulan inconexión. Por ejemplo, el salto entre el tema del odio y el paso a la violencia sin una tematización de cómo es que es posible la violencia en el pensamiento sartreano. Además de encontrar otro salto entre el capítulo de las potencias narrativas de la imaginación y la tematización del antisemitismo, incluso echando en falta una breve exploración de la narración intersubjetiva como condición de un odio colectivo.

Se abren las siguientes interrogantes: ¿El hecho de que el *yo* tenga un origen ficcional no pone en riesgo la noción de responsabilidad sartreana? ¿Al hacer del *yo* un reflejo escurridizo de la consciencia, de su “circuito de ipseidad”, no hace que sea igual de escurridizo el acto de responsabilizarse a sí mismo de los propios actos? ¿Qué liga a la libertad, cuyo origen ontológico es una imposibilidad de convergencia consigo mismo, con la responsabilidad de “encontrarse” a cada momento en el pasado como reflejo escurridizo del flujo incesante de la consciencia misma para identificarse y darse identidad?

Queda pues un poco suelta la problemática de la conexión entre las dimensiones temporales, pues no se resuelve cómo el que necesariamente el presente

reconoce el pasado como experiencia en algún momento presente, por lo que ello deriva en el problema del sustento ontológico de la responsabilidad en el pensamiento del propio Sartre. Una conexión no tan evidente entre ambas dimensiones (pasado y presente) ponen en peligro la conexión entre el pasado que constituye el ser de cada uno y del cuál la libertad del presente debe asumir responsabilidad. “*No soy mi pasado*”, y tal parece que eso basta para decir que, en el presente, o en cualquier punto infinitesimal de flujo que tratamos de caracterizar como el ahora, no estoy determinado por mi pasado, pero qué pasa con el mínimo de identidad que el pasado constituye de identidad para poder utilizar tal contenido de memoria para configurar el presente y el futuro de la praxis propia.

Quizá habría que dejar más en claro cómo es que la consciencia tiene la capacidad de “identificarse” (no adecuarse) con su pasado sin ser ese pasado, ese aspecto de su ser, su fundamentación o principal faceta ontológica. Porque sí, la principal faceta ontológica de la consciencia es la libertad, la posibilidad, lo para-sí, pero no por ello ignora lo que ha sido, ¿será que también ese reconocimiento en el pasado se da por el libre juego de la imaginación? Por otro lado, es un problema el decir implícitamente junto a Sartre que algunos fenómenos de la realidad están deslindados de toda materialidad u organicidad, pues la cuestión de la muerte sí que tiene un componente orgánico de peso. La muerte sí es un fenómeno que se “vive” de manera subjetiva, es un “*en-sí*” del para-sí y que es la imposibilidad de todos los posibles, pero dónde queda justamente el problema no sólo de la muerte como fenómeno orgánico, sino también del nacimiento como aparición de consciencia en la materia. Es un problema que tal vez Sartre no llegó a abordar ni siquiera en sus últimas reflexiones, pues tardíamente evitó concederle agencia creadora a la naturaleza.

Quepons hace un notorio esfuerzo por destacar constantemente el elemento imaginativo del ser humano presente en la filosofía sartreana, no como si el resultado de dicha reflexión llevara consecuentemente a una metafísica fantástica, sino como un análisis explicativo de la condición humana. Un rastreo del animal imaginario que se encuentra tanto en Ortega como en Nietzsche y que no puede más que aparecer en los análisis más finos del funcionamiento de la consciencia humana. Pareciera que la filosofía históricamente atribuye el gran mérito explicativo de la identidad del individuo a la racionalidad y, salvo excepciones de cuño empirista o pragmatista, estas explicaciones “fantásti-

cas” cobran mayor peso en cuanto se exponen los frutos concretos, casi desapercibidos, de las exploraciones fenomenológicas.

En este caso, se ofrece un esclarecimiento clave sobre la dinámica sartreana de libertad e imaginación, pues el hecho de que la libertad sea el fundamento de la imaginación encierra mucho más que una condición preliminar. Para Sartre, la negatividad de que la consciencia marca distancia de la totalidad sintética del mundo (*esto no soy yo*). Y, por otro lado, la nada de los infinitos posibles que no es la consciencia misma. Es esa situación la que es la condición esencial de la transformación a través de la praxis humana.

Este libro no se agota en ser una investigación dentro de los límites de la fenomenología sartreana, sino también un texto que confirma o refuta el entendimiento que el lector pueda tener de la propia filosofía sartreana. Sería de esperarse que un lector de los trabajos mayores del filósofo francés fuera el principal lector objetivo del libro de Quepons, sin embargo, también lo podría ser cualquiera que se encuentre incipientemente llamado por la filosofía que se desarrolla en el enfoque fenomenológico del existencialismo.

### Referencias

- Quepons Ramírez, I., (2005), *Jean-Paul Sartre. La invención imaginaria de sí*, Jitanjáfora, Morelia.
- , (2025), *La razón para rebelarnos. Imaginación, crítica y subjetividad en la filosofía de Jean-Paul Sartre*, Buenos Aires.
- Sartre, J. P., (1983), *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris.
- , (2003), *La trascendencia del ego*, Síntesis, Madrid.
- , (2017), *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires.

JOSÉ FRANCISCO SILVESTRE, MONTELLANO  
Universidad Simón Bolívar, México  
jose.silvestrem@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5436-7129>