

Sobre la Felicidad: Su Duración, Su Nombre, y Lo Que Perdura

Non sumus Deus tuus; quaere super nos.
— Agustín de Hipona, Confesiones

Oscar Gaitan
12 de Mayo, 2026

Nota sobre el Método

Este ensayo sostiene que lo que el lenguaje ordinario llama felicidad es insuficiente como explicación de lo que los seres humanos buscan realmente cuando usan esa palabra. El argumento se desarrolla en tres registros: filosófico, escritural y teológico. Estos registros no son equivalentes y el ensayo no los presenta como tales.

Las afirmaciones filosóficas se formulan sobre bases estructurales y se identifican como tales. El modelo metafísico central — la lemniscata, el punto de cruce, el Ahora como locus de actualidad — se propone como instrumento filosófico desarrollado a lo largo de la obra anterior del autor. No se demuestra aquí desde primeros principios, y el lector que acepta el modelo como útil mientras permanece agnóstico respecto a su estatus metafísico último tiene una posición coherente.

Es necesaria una aclaración adicional desde el comienzo. El marco que este ensayo propone es una reinterpretación fenomenológica — un vocabulario estructural que organiza ciertos fenómenos con mayor coherencia que las alternativas. No pretende demostrar necesidades metafísicas a partir de premisas indubitables. Lo que afirma es más modesto y, el autor cree, más honesto: que el modelo del punto de cruce da mejor cuenta de la asimetría entre la felicidad y el sufrimiento, de la estructura de las Bienaventuranzas, y del concepto católico de *beatitudo* que el marco del happ. Esa es una contribución filosófica genuina. No es una prueba. Los lectores que encuentren iluminadora la reinterpretación están invitados a seguirla. Los lectores que buscan demostración deductiva deben notar que ese no es el objetivo metodológico de este ensayo.

Los compromisos escriturales — con Qohélet y las Bienaventuranzas específicamente — se ofrecen como lecturas filosóficas de textos, no como exégesis que pretenda recuperar la intención autorial original. El marco se lleva a los textos; no se deriva de ellos.

Las identificaciones teológicas, en particular el marco de la *beatitudo* tomado de Aquino, se usan en su sentido establecido dentro de la teología católica.

Una nota terminológica: *el yo*, tal como se usa a lo largo del ensayo, se refiere al alma y la voluntad en la tradición filosófica católica. Un tratamiento ontológico completo — incluida la cuestión de si esto constituye una afirmación de substancia, una afirmación de proceso, o algo que resiste ambas categorías — se desarrolla en *The Am That Remains* (Gaitan, 2026) y se asume aquí sin reiterar el argumento. Un tratamiento ontológico más completo aparece en esa obra anterior y no se repite aquí.

I. La Palabra y Lo Que Carga

La palabra inglesa happiness descende del nórdico antiguo happ — suerte, azar, fortuna. Comparte su raíz con happen (ocurrir) y haphazard (fortuito). Este origen no aprisiona la palabra moderna. Las palabras cambian de significado, y la falacia etimológica es una falacia genuina: awful en inglés significó alguna vez inspirador de asombro, enthusiasm implicó posesión divina, nice significó ignorante. La etimología no prueba lo que una palabra debe significar.

Lo que la etimología sí puede mostrar es lo que una palabra carga — el sedimento del uso histórico que moldea la intuición incluso cuando los hablantes no lo advierten. Y la familia de happ carga una herencia específica: pasividad, contingencia, exterioridad. A lo largo de su historia en inglés, happiness

ha gravitado hacia lo que le ocurre al yo más que hacia lo que el yo es. Las circunstancias favorables llegan; el yo es feliz. Se van; deja de serlo. El yo espera. La fortuna se mueve.

Esta herencia ayuda a explicar una frustración persistente: la búsqueda de la felicidad duradera genera más ansiedad de la que resuelve. Si el contenido intuitivo de la palabra ya se inclina hacia la contingencia externa, entonces buscar una felicidad que perdure es buscar suerte que no se agote. Esa búsqueda no puede tener éxito — no porque el bienestar duradero sea imposible, sino porque el bienestar duradero no es lo que la palabra heredada apunta.

El argumento de este ensayo no es, por tanto, lingüístico. Es filosófico. La afirmación no es que la etimología pruebe algo sobre los límites del concepto. La afirmación es que el fenómeno que la mayoría de las personas busca realmente cuando usa la palabra se nombra y se comprende mejor a través de un marco diferente — cuya estructura este ensayo intenta especificar.

II. El Modelo Metafísico

El marco que emplea este ensayo descansa en un modelo metafísico específico del momento presente. El modelo se propone como instrumento filosófico, no derivado de la neurociencia empírica ni de la descripción fenomenológica, ambas de las cuales plantean preguntas importantes que este ensayo no intenta resolver. La explicación husserliana del presente especioso, la *durée* de Bergson, y la literatura neurocientífica sobre las ventanas de integración temporal son pertinentes a la fenomenología del tiempo y no se abordan aquí. El modelo opera en un nivel diferente de descripción.

El modelo sostiene que el momento presente — el Ahora — funciona como el locus singular de la actualidad: el punto en el que lo posible se convierte en real. La *actualidad* de cualquier evento se constituye en el cruce de lo potencial a lo real. Ese cruce, como evento estructural, no se extiende por sí mismo a través del tiempo — es la condición de la extensión temporal, no una de sus instancias. Sea cual sea el espesor que la experiencia le otorgue al presente, el modelo distingue entre la duración experimentada y la actualidad ontológica.

La afirmación de que este cruce tiene espesor cero — que la actualidad como tal no tiene extensión intrínseca — es el axioma fundacional del modelo, no su conclusión. Un bergsoniano puede objetar que la actualización es en sí misma duracional; un fenomenólogo puede señalar el presente especioso como evidencia de que la experiencia resiste la puntualidad instantánea. Estas son objeciones genuinas a una posición metafísica diferente — una que este ensayo no sostiene pero tampoco pretende haber refutado. El modelo comienza aquí, por estipulación, como punto de partida filosófico. Lo que sigue es condicional a aceptar este comienzo.

De este modelo se sigue una consecuencia estructural. La memoria es la recuperación, en el presente, de lo que fue actual. La anticipación es la proyección, en el presente, de lo que podría llegar a ser actual. Ninguna de las dos es en sí misma actual en el sentido primario — ambas son actividades del momento presente cuyo contenido se refiere a otros tiempos. Dentro del modelo, el yo opera siempre y únicamente en el punto de cruce. Los bucles de la memoria y la anticipación son reales como actividades, pero no constituyen ubicaciones alternativas donde el yo pueda realmente residir.

Esto produce la restricción rectora del modelo, que requiere una formulación precisa para evitar una objeción directa. La objeción es la siguiente: si ayer fui feliz y hoy lo recuerdo, la felicidad parece exceder el Ahora instantáneo. La respuesta del modelo es que lo que persiste no es la *actualidad* de la

ocurrencia original sino su representación — una huella mnémica, una consecuencia causal, una coordinada en el bucle de recuperación. La ocurrencia original fue actual en su punto de cruce. Lo que permanece es real, pero real como actividad del momento presente de la memoria, no como continuación de la actualidad original. La afirmación concierne a la actualidad, no a los efectos secundarios. Lo que excede el Ahora es siempre una representación de lo que fue actual, no la actualidad misma.

La búsqueda de una felicidad que perdura acumulándose en los bucles es, dentro de este modelo, una búsqueda conducida en el lugar equivocado — no porque los bucles no contengan nada real, sino porque lo que en ellos es real es la actividad presente de recuperación, no la ocurrencia original que se recupera. El lector que impugna el modelo tiene una posición metafísica genuinamente diferente. Este ensayo no intenta obligar a la adhesión — solo mostrar qué se sigue si el modelo se acepta como instrumento filosófico.

III. Residencia y Referencia: Por Qué el Sufrimiento Parece Durar Más

Si el modelo es válido — si ningún momento se extiende ontológicamente más allá de su propia actualidad — surge de inmediato una pregunta seria. ¿Por qué el sufrimiento se siente más pesado y más extenso que la felicidad? La asimetría es real y merece una explicación estructural, no una desestimación.

El modelo establece una distinción entre dos modos de relación con el bucle de la memoria: *referencia* y *residencia*.

La felicidad recibida en el punto de cruce — como evento completo, en plena presencia — se convierte en *referencia* en el bucle de la memoria. Se archiva como una coordinada terminada: real, inaccesible a la sustracción posterior, pero no generadora de demanda estructural. El bucle regresa a ella y sigue adelante. No jala al yo hacia atrás.

El sufrimiento opera de manera estructuralmente diferente. Es casi siempre el registro de una presencia interrumpida — una persona, una condición, una coordinada de la existencia del yo que fue removida antes de que la relación con ella pudiera completarse. El bucle de la memoria regresa a donde estaba esa presencia y encuentra ausencia. Cada retorno añade peso sin resolución. Esto es *residencia* en el bucle: no referencia a un evento terminado, sino habitación de uno inacabado. El yo vive en la ausencia en lugar de llegar al momento presente.

Una aclaración que el argumento requiere: esto es una descripción estructural, no un diagnóstico moral de la persona que sufre. La viuda que no puede soltar el recuerdo de su marido de la noche a la mañana no está fallando en la presencia. Está habitada por un amor cuya coordinada ha sido removida — y ese amor es real, su peso es real, y la incapacidad del bucle para cerrarse es la consecuencia natural del apego genuino, no una disfunción que deba corregirse. La distinción entre residencia y referencia se ofrece como explicación de por qué el sufrimiento parece durar más, no como instrucción para sufrir de manera diferente o más eficiente.

Papini, en *Giudizio Universale*, le da a Eloísa una formulación que modela esto con precisión: los años felices pasaron como días, los días tristes como años. No porque en los días tristes ocurriera más. Sino porque los días tristes no pasaron. El yo regresaba, una y otra vez, a la misma vacancia en lugar de atravesar puntos de cruce hacia una nueva actualidad.

La asimetría no viola el modelo. Tanto la felicidad como el sufrimiento ocurren dentro de momentos de la misma estructura ontológica. Lo que difiere no es la duración de los momentos sino el modo de la relación del yo con la memoria: un evento se completa y se convierte en coordenada; el otro permanece abierto y se convierte en residencia. La duración no se experimenta porque el momento sea más largo. Se experimenta porque el yo no lo abandona.

IV. Tres Palabras, Tres Marcos

La evidencia más directa de que lo que el lenguaje ordinario llama felicidad no es lo que la tradición identifica como el fin propio de la existencia humana es léxica — no como prueba, sino como ilustración de cómo marcos conceptuales diferentes nombran condiciones estructuralmente distintas.

Happ ha sido descrito anteriormente. Su herencia semántica apunta hacia la contingencia externa — lo que la fortuna entrega a un yo pasivo.

Makarios — la palabra griega usada en las Bienaventuranzas del Nuevo Testamento — es un término cuyo significado se amplió considerablemente a lo largo de su historia, y un tratamiento completo de su uso en el griego koiné es materia para especialistas en lexicografía griega. Lo que puede señalarse, con la cautela apropiada, es que la palabra conserva asociaciones históricas — provenientes de su uso clásico en conexión con la condición de los dioses y los afortunados — que pueden sugerir elevación y distancia respecto al sufrimiento ordinario. Estas asociaciones no agotan el rango semántico de la palabra en el griego del Nuevo Testamento; el uso koiné es más variado. Pero la connotación de algo por encima o más allá de las circunstancias ordinarias es suficientemente presente como para que las traducciones que usan *makarios* o su equivalente latino *beati* corran el riesgo de importar una lectura de elevación-y-distancia que el original arameo puede no portar.

Ṭūwayhūn — la palabra aramea que Jesús muy probablemente usó, de la raíz Ṭ-W-B — porta connotaciones que difieren de ambas. La raíz denota bondad, excelencia y rectitud en el siríaco y en el uso semítico relacionado (Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*). Ṭūbā, la forma nominal, funciona como expresión exclamativa de bienaventuranza dirigida hacia un estado de ser. La conexión de la raíz con la rectitud sugiere un estado de ser como uno debe ser — correctamente ordenado, orientado dentro de la estructura de las cosas. No es elevación por encima de las circunstancias. Es una condición dentro de las circunstancias, definida por la orientación más que por lo que la fortuna entrega.

La distinción importa específicamente para las Bienaventuranzas. Lo que sigue es una lectura filosófica de esos textos, no una reconstrucción exegética. Leídas a través del prisma de ṭūwayhūn — reconociendo que la recuperación semántica exacta a través de dos milenios y dos tradiciones lingüísticas no es posible — las Bienaventuranzas se convierten en descripciones estructurales en lugar de paradojas que requieren explicación compensatoria. Los pobres de espíritu llegan al punto de cruce sin la obstrucción de un falso centro autosuficiente; reciben con las manos vacías. Los que lloran están genuinamente presentes ante lo que el punto de cruce realmente contiene, en lugar de estar evacuados hacia el bucle de lo que debería ser diferente. Ninguno espera un mejor happ. Ambos están — en la orientación de su voluntad — correctamente ordenados en el momento presente.

Esta lectura se ofrece como filosóficamente coherente con el texto. No se presenta como el significado original del texto. El ensayo no requiere la afirmación exegética — solo requiere que la distinción entre

happ, makarios y tūwayhūn ilustre cuentas estructuralmente diferentes del bienestar humano, lo cual hace independientemente de la semántica histórica precisa.

V. Presencia y Aceptación

Si tūwayhūn nombra la condición de estar correctamente ordenado en el punto de cruce, el modelo identifica dos coordenadas necesarias. La primera es la **presencia**: el yo en el punto de cruce en lugar de desplazado hacia los bucles de la memoria o la anticipación — recibiendo lo que el momento presente contiene en lugar de residir en el bucle de lo que fue o proyectarse hacia el bucle de lo que debería llegar.

La segunda es la **aceptación**: el yo que llega al punto de cruce como lo que realmente es, en lugar de como una versión deficiente de una plantilla ajena. Esta coordenada es la que más fácilmente se malinterpreta como quietismo o pasividad, y la malinterpretación requiere corrección.

La aceptación no significa la supresión de la ambición ni el rechazo del cambio. El Mandato Misionero — id al mundo y predicad — no es una instrucción de permanecer pasivo. El movimiento genuino es enteramente compatible con esta coordenada. La distinción que traza el modelo es entre el movimiento que se origina en el punto de cruce y el movimiento que se origina en el bucle de la comparación.

El movimiento desde el punto de cruce — desde lo que el yo realmente es, hacia lo que el momento presente genuinamente requiere — lleva consigo la identidad real del yo. Llega a cada nueva ubicación como sí mismo, presente, capaz de recepción genuina y de entrega genuina. El movimiento desde el bucle de la comparación — impulsado por la distancia entre lo que el yo es y lo que una plantilla ajena dice que debería ser — es desplazamiento con máscara de progreso. Llega a cada nueva ubicación para encontrar la misma vacancia que huía, porque la vacancia no estaba en las circunstancias. Estaba en la ausencia del yo de ellas.

El aparato moderno de la comparación — la vida curada, el yo optimizado, las métricas de éxito según uno u otro estándar cultural — opera precisamente contra la segunda coordenada. Instala una plantilla ajena como medida del propio punto de cruce del yo, asegurando que incluso cuando el yo llega al momento presente, llega ya midiendo la distancia entre lo que es y lo que debería ser. Una vida evaluada por si corresponde a la plantilla es una vida cuyo yo está perpetuamente ligeramente al margen de su propia actualidad.

VI. Los Trescientos de Gedeón: Una Lectura Filosófica

Lo que sigue no es exégesis de Jueces 7. Es una meditación filosófica sobre una escena de la cual el modelo extrae una ilustración estructural. La lectura se ofrece como iluminación, no como derivación textual.

En el río, dos grupos de hombres de Gedeón beben de manera diferente. La mayoría se arrodilla y pone el rostro en el agua. Una minoría lame el agua de sus manos ahuecadas. Dios selecciona al segundo grupo. El texto da una razón militar — los hombres que lamían demostraron ser más vigilantes. La lectura filosófica que sugiere el modelo corre paralela a esa razón sin desplazarla.

Los dos modos de beber ilustran dos relaciones diferentes entre recepción y presencia. Arrodillarse y sumergir el rostro en el agua es rendirse por completo al acto de beber — disolverse, aunque sea brevemente, en la demanda del cuerpo y el alivio de la sed. El punto de cruce es abandonado al bucle de la sensación. El cuerpo es alimentado. El yo, en términos del modelo, está momentáneamente en otro lugar.

Lamer desde las manos ahuecadas es recibir sin ser desplazado por lo que se recibe. El cuerpo es igualmente alimentado. La sed es igualmente satisfecha. Pero el yo permanece presente tanto al agua como al mundo en el mismo gesto. El don es recibido sin que el yo sea consumido por el acto de recibirlo.

Si esto es lo que el texto significa en su contexto original es una cuestión para exégetas y está fuera del alcance de este ensayo. Lo que la escena modela, leída a través del marco, es la capacidad estructural que el modelo identifica como necesaria para *tūwayhūn*: recibir plenamente mientras se permanece en el punto de cruce. No la negación de la necesidad del cuerpo. No el distanciamiento espiritual de la realidad física. La simple capacidad de permanecer erguido mientras se bebe — recibir el don sin perder al yo que lo recibe.

VII. Lo Que el Texto de Qohélet Permite

Para que coman y beban, y encuentren satisfacción en todo su trabajo — esto es don de Dios. Sé que todo lo que Dios hace permanecerá para siempre; no se le puede añadir ni quitar nada. (Eclesiastés 3:12-14)

El marco se lleva a este texto; no se deriva de él. Qohélet no argumenta el modelo metafísico que este ensayo propone. Lo que el texto ofrece, leído a través del marco, es un conjunto de observaciones que el modelo encuentra coherentes — sin afirmar que el autor pretendió la iluminación.

Tres observaciones. Primera: la satisfacción en comer, beber y trabajar se nombra como don — no como logro ni como recompensa ganada. Dentro del modelo, nadie sostiene el Ahora. El punto de cruce no tiene reservas intrínsecas de las cuales extraer su propia continuación. Está abierto por lo que mantiene todo abierto — un fundamento que no requiere a su vez un momento anterior para existir. Esta es una afirmación filosófica, no exegética. Pero es coherente con el marco de Qohélet: la capacidad de recibir el fruto del esfuerzo como genuinamente satisfactorio no está dentro del poder del yo para generarla desde los bucles. Se da en el punto de cruce o no se tiene en absoluto.

Segunda: nada puede añadirse a lo que Dios hace, ni nada quitársele. Dentro del modelo, esto describe un evento completado — uno que ha pasado por el punto de cruce y se ha convertido en una coordenada permanente. No extendido a través del tiempo, sino terminado de una manera que lo hace inaccesible a la sustracción posterior. El don de ver a los propios hijos por la mañana es real no porque vaya a durar sino porque, recibido en el punto de cruce en plena presencia, es completo. Lo que es completo no puede hacerse menor por lo que sigue.

Tercera: la satisfacción se encuentra en el propio trabajo — no después de él ni a pesar de él. El *happ* llega desde afuera, como fortuna. La satisfacción que nombra Qohélet se encuentra dentro del acto, que el modelo lee como función de cómo se habita el acto, no de lo que entrega externamente.

VIII. Una Breve Comparación con el Diagnóstico Budista

La tradición budista — específicamente las corrientes Theravada y Mahayana, aunque con variación interna significativa entre escuelas — identifica lo que este ensayo llama la felicidad-happ como una forma de dukkha: sufrimiento o insatisfacción arraigados en la impermanencia estructural de todos los estados condicionados. La primera noble verdad sostiene que la felicidad ordinaria, siendo condicionada e impermanente, no puede servir como fundamento del bienestar duradero. Este diagnóstico converge con el argumento de este ensayo a nivel diagnóstico.

La diferencia está en la respuesta. La respuesta budista amplía a la impermanencia de la felicidad condicionada es el desapego — la atenuación del anhelo, el aflojamiento del yo de los contenidos de los bucles, el movimiento hacia la liberación de la experiencia condicionada como tal.

El marco de este ensayo no prescribe el desapego. Prescribe la recepción correcta. El rostro del hijo por la mañana, la comida, la satisfacción en el trabajo honesto — estos son dones que deben recibirse en el punto de cruce: plenamente, como eventos completos, sin aferrarse a su extensión más allá del momento de su ocurrencia. La diferencia entre los dos marcos no es que el budismo considere los fenómenos irreales — eso malrepresentaría una tradición cuyo tratamiento de la originación dependiente es considerablemente más matizado. La diferencia es que el budismo trata los fenómenos condicionados como *no fiables en última instancia como refugio duradero*, y responde con el camino del no-apego, mientras que el marco católico los trata como dones reales cuya completud se ubica en el punto de cruce más que en su extensión a través del tiempo, y responde con la práctica de la recepción correcta. Ambos diagnostican el mismo problema en la felicidad condicionada. Prescriben respuestas estructuralmente diferentes.

IX. *Beatitudo* e Inercia Estructural

La teología católica no promete la felicidad en el sentido de happ. Lo que la tradición ofrece bajo el nombre de *beatitudo* — en el uso de Aquino en la Summa Theologiae, I-II, qq. 1-5 — es el cumplimiento de la voluntad en su orientación propia hacia su fin último. No un estado psicológico. No un sentimiento con duración. La condición de una voluntad que ha llegado a aquello hacia lo que estaba ordenada.

La voluntad no se forma en un solo momento. Se forma a través de cada punto de cruce de una vida — cada momento de llegada al centro o de partida de él, cada acto de presencia genuina o de desplazamiento hacia el bucle, cada recepción del don como don o extracción de él como compensación. Cada punto de cruce deja una huella. La huella se convierte en hábito. El hábito se convierte en orientación. La orientación se convierte, en la muerte, en la configuración fija de una voluntad construida punto de cruce a punto de cruce.

El modelo denomina este proceso inercia estructural: el peso acumulado de orientaciones repetidas, en cualquier dirección, que hace que la orientación posterior sea progresivamente más natural. Un yo que ha formado el hábito de llegar al punto de cruce construye una inercia hacia el centro. Un yo que ha formado el hábito de la evacuación — de residir en los bucles, medir el punto de cruce frente a una plantilla ajena, extraer en lugar de recibir — construye una inercia alejándose de él.

La mujer de Lot modela la inercia estructural en su expresión terminal. No tomó una decisión fatal en el último momento. Reveló, en ese momento, la dirección hacia la que ya había estado mirando. La

inercia de una voluntad organizada en torno al bucle izquierdo se expresó en un gesto que reveló lo que había estado formándose a lo largo de toda una vida. La imagen se usa aquí estrictamente como modelo estructural — una ilustración filosófica, no una afirmación teológica sobre la narrativa literal ni su interpretación doctrinal apropiada. Un teólogo católico que lea el texto dentro del marco exegético de la tradición puede interpretar el pasaje de manera diferente, y esa interpretación no depende del modelo que este ensayo propone.

Esperar alcanzar la *beatitudo* en el lecho de muerte es, dentro de este marco, un cálculo errado. No porque el fundamento se retire en el último momento — el modelo sostiene que el punto de cruce permanece abierto hasta el final. Pero la voluntad que llega al punto de cruce final lleva el peso completo de cada orientación anterior. La tradición preserva las excepciones — el ladrón en la cruz, el obrero de la hora undécima, el hijo pródigo recibido cuando todavía estaba lejos — con gran cuidado. Las preserva como la misericordia que excede la estructura. No como la estructura misma. No como razones para el aplazamiento.

El peso práctico de esto es motivador más que punitivo: cada punto de cruce importa. No solo los dramáticos. Cada mañana ordinaria. Cada comida recibida en plena presencia o consumida en la distracción. Cada momento de llegada o partida. Cada uno está formando algo. La pregunta es solo qué.

X. Qué Duración Tiene Realmente la Felicidad

La pregunta que el ensayo se propuso responder: ¿tiene la felicidad duración y, si es así, de qué tipo?

La felicidad en el sentido de *happ* — lo que entrega la fortuna, lo que producen las circunstancias favorables — tiene exactamente la duración de las circunstancias que la generan. Sube y baja con los bucles. Es real como contenido. No es real como fundamento. Y porque no es real como fundamento, no puede ser lo que el yo busca realmente cuando busca algo que perdure.

Lo que el punto de cruce contiene — cuando se habita en plena presencia, correctamente ordenado — es completo en el momento de su ocurrencia. No extendido. Completo. La distinción importa: la extensión es una propiedad de los estados que persisten a través de múltiples momentos. La completitud es una propiedad de los eventos que son enteros dentro de un solo momento. El don de ver a los hijos por la mañana es completo. No necesita extenderse más allá del momento de su ocurrencia para ser real. Ya es, en el momento en que ocurre, inaccesible a la sustracción posterior.

Esto es *ṭūwayhūn* — entendido como propuesta filosófica coherente con las connotaciones de rectitud y ser correctamente ordenado de la raíz *aramea*, no como afirmación de precisión exegética. La rectitud interna de un yo correctamente ordenado en el punto de cruce de la existencia real. En buenas condiciones y en duras. Por la mañana con los hijos y en la celda con las cadenas como los apóstoles. En la comida y en el duelo. No a pesar de lo que contiene el punto de cruce. Dentro de él, tal como realmente es.

No dura más que el Ahora. Es completo dentro de él.

Lo cual no es menos que la duración. Es más — porque la duración siempre se está agotando, y lo que es completo en el punto de cruce es, en el único sentido que el modelo reconoce, ya entero.

El don ya es tan grande como necesita ser. Tiene exactamente el tamaño del Ahora — que, dentro de este modelo, contiene todo lo que es alguna vez actual, y que está abierto, en cada momento, por lo que no requiere a su vez un momento para existir.

Referencias

Sagrada Escritura

Eclesiastés 3:12-14 — Sobre la satisfacción en el trabajo como don de Dios.

Jueces 7:1-8 — La selección en el río; lectura filosófica solamente, no exégesis.

Mateo 5:3-12 — Las Bienaventuranzas; ṭūwayhūn arameo como contexto estructural.

Génesis 19:26 — La mujer de Lot; usada como ilustración estructural, no interpretación doctrinal.

Fuentes Filosóficas y Teológicas

Aquino, Tomás. Summa Theologiae, I-II, qq. 1-5. Sobre la beatitudo como fin propio de la voluntad. Trans. Padres de la Provincia Dominicana Inglesa. Benziger Bros., 1947.

Agustín de Hipona. Confesiones. Trans. Henry Chadwick. Oxford University Press, 1991.

Bergson, Henri. Tiempo y Libre Albedrío. Trans. F.L. Pogson. Allen & Unwin, 1910. Señalado como marco distinto del modelo propuesto aquí.

Husserl, Edmund. Sobre la Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo. Trans. J.B. Brough. Kluwer, 1991. Señalado como marco distinto.

Papini, Giovanni. Giudizio Universale. Florencia: Vallecchi, 1923. Eloísa sobre la compresión y extensión del tiempo vivido.

Payne Smith, R. Thesaurus Syriacus. Oxford: Clarendon Press, 1879. Fuente lexical primaria para la raíz aramea/siriaca ṭ-W-B.

Obras Anteriores del Autor

Gaitan, Oscar. Does Time Need Me, or Do I Need Time? Zenodo, 2026. <https://doi.org/10.5281/zenodo.15302684>

Gaitan, Oscar. The Am That Remains: A Critique of Descartes and a Metaphysics of the Soul. Zenodo, 2026.

Gaitan, Oscar. The Topology of Presence: Four Planes of Existence on the Lemniscate. Zenodo, 2026. <https://doi.org/10.5281/zenodo.19684052>

Gaitan, Oscar. De-Roling God: On Community, Multitude, and the Displacement of the Self from the Now. Zenodo, 2026.

Gaitan, Oscar. The Infinite Interior: On Space, Change, and the Integrity of the Self. Zenodo, 2026. <https://doi.org/10.5281/zenodo.20032817>