

OCCASIO CHRISTIANA¹

MANFRED KERKHOFF

a Winand Kerkhoff

(1)

Si mal no recordamos, la primera vez que dimos, dentro del marco de nuestras primeras investigaciones kairológicas, con el nombre del autor renacentista cuya obra sobre la *Ocasión* tenemos ante los ojos, fue alrededor de 1980, cuando, de vuelta de París donde —durante largos días de investigación en la *Bibliothèque Nationale*— nos habíamos dedicado al estudio de la kairología oriental y occidental², nos propusimos iniciar la segunda parte de dicho estudio con la interpretación del concepto de *occasio* en varios autores renacentistas. Más precisamente, fue en una de las publicaciones pertinentes del filósofo y lingüista Rainer Specht³ que entonces leímos que un tal Johannes David, un jesuita belga, había en 1605 compuesto un *drama* con el título *Occasio*; la nota co-

¹ Quisiéramos agradecer a los amigos Rubén Soto Rivera y Eduardo Forastieri Braschi por sus valiosas correcciones e indicaciones adicionales en relación con el ensayo que sigue.

² El resultado de estas investigaciones, el libro inconcluso *Zeit und Unzeit* (versión de 1978/79) queda sin publicar; entre tanto apareció una segunda versión ampliada, terminada en 1993: *Kairós. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, Río Piedras, 1997 (de ahora en adelante: *Kairós*).

³ Véase de Rainer Specht; (a) *Commercium Mentis et Corporis*, Stuttgart–Bad Cannstadt, 1966 (sobre ‘occasio’, pp. 29–56); (b) “Über ‘occasio’ und verwandte Begriffe vor Descartes”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XV, 2, 1971, pp. 214–255; (c) “Über ‘occasio’ und verwandte Begriffe bei Zabarella und Descartes”, *ibidem*, vol. XVI, 1, 1972, pp. 1–27; (d) “Über ‘occasio’ und verwandte Begriffe im Cartesianismus I”, *ibidem*, vol. XVI, 2, 1972, pp. 198–225.

rrespondiente nos proporcionó un título más completo: *Occasio arrepta, neglecta, huius commoda, illius incommoda*⁴.

Esta extraña noticia despertó nuestra curiosidad lo bastante como para seguir buscando, y pronto encontramos, en el año siguiente, con motivo de la preparación de una ponencia sobre “La diosa de la ocasión” en Goethe (en 1982 se celebraban los 150 años de su muerte)⁵, otras noticias más substanciosas. En un artículo muy extenso que sobre dicha “*Göttin Gelegenheit*” había escrito el germanista Horst Rüdiger⁶ hallamos que el título indicado por Specht no era el de un *drama*, sino de un *tratado* moral que, además, había sido ilustrado por el artista Theodor Galle; el contexto emblemático en el cual Rüdiger destacaba a David, era el de la ya usual yuxtaposición de Tiempo (Cronos/Saturno) y Ocasión (Kairós/Occasio) que supuestamente tenía su origen en Cicerón⁷.

En retrospectiva, es interesante volver a descubrir —porque en aquel entonces no caímos en cuenta de la importancia de ello y lo olvidamos— que el mismo Rüdiger ya había también llamado la atención, respecto del tratamiento renacentista–barroco del complejo vecino de Fortuna/Occasio, sobre la importancia de interpretaciones como las de Maquiavelo, Poliziano, Boiardo, y sobre todo —*Quevedo*, cuya sátira moral, *La hora de todos y la fortuna con seso* queda destacada como una muy llamativa representación de la Ocasión⁸; lo mencionamos porque recientemente nuestro ex–alumno Rubén Soto Rivera, siguiendo sus propias pistas, le ha dedicado una lúcida monografía a las implicaciones kairológicas de esta figura *gallega*⁹. Por eso, aquí sea quizás también el lugar oportuno para indicar con gratitud que ha sido el mismo Rubén Soto Rivera quien, durante el trabajo en su tesis de maestría en filosofía¹⁰ —y motivado por la lectura de otro trabajo kairomórfico nuestro sobre la

⁴ Specht, *op.cit.* (b), p. 216 (de ahora en adelante: OAN).

⁵ Véase M. Kerkhoff “La diosa de la ocasión”, *Diálogos* 42, 1983, pp. 25–42 (ahora en *Kairós*, cap. 7).

⁶ Véase Horst Rüdiger “Göttin Gelegenheit”, *Arcadia* I, 1966, pp. 121–165.

⁷ *Ibidem*, p. 140.

⁸ *Ibidem*, pp. 136 s.

⁹ Véase Rubén Soto Rivera, *Consideraciones tempestivas acerca de ‘La Celestina’ y ‘La hora de todos y la Fortuna con sesos’*, Río Piedras, 1995, pp. 93–169.

¹⁰ Véase Rubén Soto Rivera, *Lo Uno y la diada indefinida en Plotino: sus antecedentes desde Platón hasta Numenio*, UPR, Río Piedras, 1993.

personificación y deificación de *Kairós/Occasio*¹¹ logró comprobar, en 1990, mediante el descubrimiento de tres importantísimos testimonios del neoplatónico Proclo, que habían sido los (neo)pitagóricos quienes instauraron a Kairós como primer principio y dios supremo. Quisiéramos reiterar aquí —decimos: *reiterar* porque lo hicimos ya públicamente en forma oral, mientras que por escrito, debido a unas extrañas circunstancias adversas, este reconocimiento no ha podido constar hasta ahora¹²— nuestra deuda con Rubén Soto Rivera respecto de este hallazgo kairológicamente decisivo; pues sin él no habríamos podido escribir nuestro artículo posterior sobre el tema¹³. De todos modos, pudimos al menos rendirle un homenaje merecido mediante la dedicatoria de otro de nuestros trabajos sobre ese dios (donde Kairós encarnaba, no tanto el momento fugaz de buena suerte, sino un misterioso momento del juicio, según nos sugería entonces una interpretación *kairotanásica* del llamado *Trono de Boston*)¹⁴.

Volviendo a Johannes David, se dio en 1986 (en la biblioteca del Centro Pompidou en París) el redescubrimiento decisivo: guiados por una nota en el ensayo de Rüdiger, dimos con un trabajo de Paul Wittkower —especialista en el tema de ‘la migración de los símbolos’— que, escrito hace sesenta años ya, nos clarificó las siguientes circunstancias¹⁵:

(a) Las (doce) calcografías del tratado (de doce capítulos) de David habían sido pre-publicadas aparte en 1603 por Theodor Galle¹⁶;

(b) David, para su yuxtaposición de *Tempus* y *Occasio*, se había basado, además de en Cicerón, en Ausonio (quien ya antes había agregado

¹¹ Véase Manfred Kerkhoff, “Tres ejemplos de kairoteología”, *Diálogos* 46, 1985, pp. 87–195 (ahora en *Kairós*, cap. 9).

¹² En febrero de 1991 dimos una ponencia con el título “Lieben sie Nietzsche?” ante la Sociedad Puertorriqueña de Filosofía en la Universidad Interamericana de Río Piedras; en la versión escrita aparece, en la p.4 (y en la nota 9), el reconocimiento del hallazgo de Rubén Soto Rivera. Más tarde, la revista *De Azur* (New York, no. 2, Spring 1994, pp. 4–9) publicó, sin aviso previo, la ponencia *sin* las 17 llamadas en el texto y sin las correspondientes notas al calce.

¹³ Véase Manfred Kerkhoff, “Kairós como primer principio. El testimonio de Proclo”, *Diálogos* 60, 1992, pp. 81–100 (ahora en *Kairós*, cap. 14).

¹⁴ Véase Manfred Kerkhoff, “Evocaciones”, *Exégesis* 15, Humacao, 1992, pp. 18–21.

¹⁵ Véase Rudolf Wittkower, “Chance, Time and Virtue”, ahora en *Allegory and the migration of symbols*, New York, 1987, pp. 97–106 (notas pp. 207/208).

¹⁶ El título era: *Typus Occasionis in quo receptae commoda, neglectae vero incommoda, personato schemate proponuntur* (J. David figura como autor).

—modificando así decisivamente la tradición pagana oriunda de Lisipo y Posidipo— la figura de *Metanoia/Poenitentia*); y

(c) David, a su vez, había agregado, fiel al interés soteriológico de su *interpretatio christiana* (que naturalmente liga *Tempus* con *Aeternitas*), las figuras del Ángel, del Diablo y de cinco jóvenes prudentes e (cinco) imprudentes cuyo ‘tratamiento’ diferente de y por *Occasio* desemboca en una celebración del ideal de una vida cristiana entendida como ocasión de salvación (vivamente contrastada con la versión ‘diabólica’ de la *Occasio peccati*).

Wittkower reprodujo también dos de las calcografías de Galle (la séptima y novena, probablemente porque caracterizan a *Occasio* como *arrepta* y *neglecta*, respectivamente)¹⁷ en las que, además de la imagen, se puede leer —como es típico para el género emblemático— un texto explicativo (aquí unos diálogos entre las figuras concernidas); y también mencionó unos extraños símbolos de *Tempus* y *Occasio* (tomados del primer grabado: una esfera, montada en la cabeza de *Tempus*, que significaba el movimiento sempiterno de los cuerpos celestes; y varios ‘signos’ de la *cornucopia* de regalos de *Occasio*: honor, gloria, riqueza, victoria, paz, etc.)¹⁸. En su interpretación de la constelación *Tempus–Occasio*, Wittkower también aludió a las intrincadas relaciones entre *Occasio* y *Fortuna* (o *Fatum*), sobre las que entre tanto se han escrito varios trabajos nuevos¹⁹.

¹⁷ *Ibidem*, p. 99 (Wittkower traduce *Occasio* por *Chance*).

¹⁸ *Ibidem*, p. 207, nota 9.

¹⁹ Véanse, por ejemplo, F. Kiefer, “The Conflation of Fortuna and Occasio in Renaissance Thought and Iconography”, *Renaissance Studies* 9, 1979, pp. 1–27; y Klaus Reichert, *Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels*, Frankfurt, 1985; sobre el trasfondo iconográfico de la buena y mala suerte, véase ahora Nicholas Rescher, *Luck. The brilliant randomness of everyday life*, New York, 1995, pp. 8–18. Más recientemente, Rubén Soto Rivera nos ha llamado la atención sobre una obra anterior, pero muy pertinente, de Samuel H. Chew, *The Pilgrimage of Life*, New Haven/London, 1962; este autor justamente afirma (p. 27): “The Tempus–Occasio–Fortuna complex presents a problem, difficult, if not impossible to unravel completely. The three personifications may be completely fused”. En su tratamiento de David (pp. 28–30), Chew comenta, además de sobre las viñetas de la página titular del tratado, sobre las doce calcomanías de David que aparecen reproducidas en las fig. 38–49. El libro traza, como lo indica su título, las imágenes que de la vida cristiana desarrolló la literatura emblemática renacentista; de interés especial son para nosotros los capítulos “The World of Time” (pp. 12–34; fig. 15–33) y “The World of Fortune” (pp. 35–69; fig. 50–68). Característicamente, el autor atribuye los muy llamativos cambios de imaginería (dentro del complejo Tempus–

Cuando, diez años después de nuestros estudios del trabajo de Wittkower, dimos en el año pasado 'por casualidad', —es decir: con ayuda de la persona a la que está dedicado este artículo— por primera vez con el tratado completo de David, decidimos —antes de determinar si valía la pena traducirlo entero— preparar previamente la siguiente introducción a esa obra de 1605 en la que *Occasio* figura, al lado de *Tempus*, como una protagonista *per definitionem* ambigua. Ya que dicho tratado se presenta en doce partes —es decir: como la interpretación exhaustiva de cada uno de doce íconos simbólico–alegóricos— le seguirán a esta introducción varios ensayos adicionales sobre lo filosóficamente pertinente de dichos capítulos del libro (incluyendo el drama con sus doce escenas correspondientes a cada capítulo).

(2)

Lo que primero asombra sea quizás la extensión considerable del tratado; pues el que todo un sistema —y de esto se trata aquí— se construya mediante un tratamiento tan sustancial de una temática tan circunstancial —esto necesita una explicación ulterior; por algo también, la edición de 1605, hecha en Amberes, fue seguida por una segunda edición italiana²⁰. ¿Cómo es posible que un tema tan académico fuera tan candente en unos tiempos tan revueltos?

Una primera respuesta podría buscarse en la persona y las circunstancias históricas de la vida del autor mismo; al respecto, una nota de Wittkower nos puso sobre la pista, y así encontramos en la *Biblioteca de la Compañía de Jesús* la siguiente información bio–bibliográfica²¹:

Jean (Jan; Joannes) David nació en 1545 en Courtrai (Kortrijk), Bélgica (cerca de la frontera con Francia), donde pronto llegó a ocupar el puesto de cura en la parroquia de San Martín; después de haberse hecho jesuita a los 28 años de edad, sirvió primero por ocho años de Superior en la recién fundada casa de la orden; hecho famoso por su celo anti-

Occasio–Fortuna) a las polémicas iconográficas entre los poetas–pintores católicos y protestantes de la época.

²⁰ *Specchio dell'occasione nel quale si propongono sotto figure alegoriche i commodi abbracinti e gl' incomodi sprezzuti*. Roma, 1606; no está claro si se trata de una edición en latín, o de una traducción al italiano.

²¹ Véase Carlos Sommervogel, S. J. (ed.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 1891, vol. II, col. 1344–1353; los datos biográficos a mencionarse son (sólo) en parte reconfirmados en la *Enciclopedia Universal Ilustrada* de Espasa/Calpe, vol. 17, p. 1116.

protestante, fue elegido Rector de los colegios jesuitas en Bruselas y Gante y, después de haber vuelto a su ciudad natal donde escribió la mayor parte de sus obras (catequéticas o polémicas), murió el 4 de agosto de 1613 en Amberes.

Estos datos escasos indican al menos que en su vida madura, Jean David presenció personalmente la lucha por la independencia especialmente de aquellas provincias de los Países Bajos que estaban ocupados por España (Flandes y Brabante). La irrupción del calvinismo coincidía con la resistencia del Norte contra el régimen hispano ubicado en el Sur; de hecho, en 1577 Don Juan de Austria había con-firmado la pacificación de Gante por un *Edicto Perpetuo* que trataba de consolidar una débil alianza entre los calvinistas y los católicos. La división de los Países Bajos —en Holanda y Bélgica— ocurrió, de hecho, en 1579; ya en 1581 le siguió la declaración de la independencia de ambas partes frente a España; la contra-ofensiva española llevó en 1585 a la capitulación de Amberes. Después de la abdicación de los Países Bajos por Felipe II (a favor de su hija Isabel Clara Eugenia quien, sin embargo, no fue reconocida por los del Norte) gobernó en Bélgica (hasta 1621) Alberto, cardenal arzobispo de Toledo y Gran Duque de Austria, como séptimo rey de los belgas. A este Alberto, como “el Gran Duque nuestro”, David lo menciona elogiosamente en la dedicatoria de su libro²²; ésta va propiamente dirigida a otros dos Grandes Duques de Austria, los príncipes Leopoldo y Carlos, que el autor agradecido menciona como sus benefactores especiales; pues el padre de ellos, Fernando, era quien había fundado aquel Colegio de los Jesuitas que ellos luego siguieron fomentando. De hecho, David insinúa, al principio de su *Dedicatoria*, que fueron ellos los que lo animaron a proveer los “íconos” (los “typos” o emblemas) de *De Occasione* (editados por Galle y usados en el drama de David) de una fundamentación más seria, y es a ellos que él les ofrece su *Occasio* como *opus novum* (es decir: como algo adicional al drama ya compuesto que, sin embargo, queda añadido *ad calcem*). Dado el hecho de que en dicha *Dedicatoria* el autor hace continuamente alusiones a ciertas *ocasiones* pasadas que le fueron proporcionadas a los benefactores por Dios para defender la fe católica, queda claro que el tratado no podrá entenderse cabalmente sin tomar en cuenta esa situación histórica. Deberán conocerse especialmente las circunstancias particulares de la lucha por el po-

²² Véase *OAN*, pp. 1–5 (paginación proporcionada por nosotros, ya que ausente en el original).

der espiritual, llevada a cabo en las universidades y colegios, entre calvinistas y jesuitas; por ejemplo, un poema satírico, antepuesto al drama, atestigua este trasfondo polémico con alusiones a la situación en Francia²³.

Un cuadro semejante se presenta si miramos ahora los títulos de otras obras de David; por el momento nos interesan las inmediatamente anteriores a nuestro tratado, ya que su temática podría indicarnos cuál ha sido la *ocasión* particular para un tratamiento escolástico de la *Ocasión* misma. La lucha anti-herética domina la escena desde 1595 cuando David publicó —primero en flamenco, luego en latín— una muy voluminosa *Araña herética*²⁴, seguida por una defensa de la *Colmena de la Santa Iglesia Católica Romana*, en 1598²⁵. La obra seminal para nuestros propósitos debe ser el *Adivino Cristiano* de 1601²⁶, ilustrado con cien grabados de Cornelius Galle (los cuales también se publicaron aparte). Lo que particularmente debe llamarnos la atención es el hecho de que este libro contenía una lotería dirigida por Fortuna —un precedente importante para otras obras emblemáticas posteriores que le siguieron a David en el uso de esta invención dogmáticamente sospechosa. Dicha lotería servía específicamente para determinar —además (y a pesar) de los designios de la Providencia divina— cuál camino en la vida debería tocarle a cada uno²⁷. Si seguimos, por el momento, las instrucciones dadas al final de la colección de Wither, podemos asumir que los números de la lotería correspondían a los emblemas²⁸ de manera que el número obte-

²³ “Ad literatos calvino-saperdas”; *OAN*, p. 273. Le agradecemos al amigo Eduardo Forastieri Braschi por unas informaciones valiosas al respecto.

²⁴ *Kettersche spinne coppe*, Bruselas, 335 pp.; en latín: *Araneus haereticus*, 514 pp. (1609).

²⁵ *Christelijcken Biencorf der hl. Roomscher Kerkcke*, Amberes, 184 pp.

²⁶ *Veridicus Christianus*, Amberes, 374 pp.; *veridicus* es aquí, como se deduce del título equivalente en flamenco —*Chistelijken Waerseggber*— un sustantivo que significa literalmente “el que dice la verdad” (en alemán: *Wabrsager*), es decir, una especie de profeta.

²⁷ Información tomada del “Introductory note” de John Horden a la colección de George Wither (*A Collection of Emblemes, Ancient and Moderne*. London, 1635), donde se cita el libro de Jan David; el frontispicio de dicho libro (Wither) muestra una escena de lotería regida por Fortuna.

²⁸ Había cuatro libros con cincuenta emblemas cada uno; la lotería correspondiente a cada libro tenía, además de las cincuenta estrofas interpretativas correspondientes (que remitían a los emblemas), seis estrofas —y números— adicionales que no correspondían a ‘lote’ alguno (llamados “Blancke”)

nido por la lotería determinaba la suerte (*Chance*) de la persona; si, por ejemplo, moviendo, y luego al azar parando, la manecilla sobre el disco que contiene los números, obtengo el número cuatro, a éste le corresponde el emblema nº 4, llamado *Occasion*, que sería mi 'lote', acerca de cuyo significado me informa —además del poema que acompaña la figura— la estrofa interpretativa 4 de la lotería correspondiente. Sin saber si la lotería de David (con sus cien emblemas) seguía este mismo esquema, es al menos de suponer que, a partir de la idea de los 'lotes' adversos de la buena o mala suerte sacados de la tómbola de Fortuna, se haya podido cristalizar la concepción de los dos tipos de *ocasión* que se nos ofrecen en la vida (cristiana)²⁹.

De todos modos, en la ya mencionada dedicatoria de su "opus hoc novum de OCCASIONE", el padre David menciona expresamente que sus protectores austríacos le habían sugerido componer algo en el estilo del *Veridicus Christianus* para acompañar los respectivos "íconos"³⁰. Y de hecho, dos años más tarde aparecería el *Typus Occasionis* de Theodor Galle, con los diálogos sin duda inspirados en (si no escritos por) el autor del *Adivino Cristiano*³¹.

Posteriormente, David escribió aún una biografía de Ignacio de Loyola que tuvo dos reediciones; además —olvidándonos de muchos panfletos polémicos cortos— publicó una especie de 'especulación' sobre la futura visión de Dios (luego traducida al alemán)³², y una voluminosa meditación sobre la Pasión³³ (traducida al francés y al polaco).

Si, después de estas informaciones bio-bibliográficas, nos preguntamos cuál otra razón puede haberlo motivado a David a componer un tratado tan extenso sobre *Occasio*, nos ayuda adicionalmente la consideración de que en los diccionarios filosóficos de la época, el tópico es

²⁹ Sobre el aspecto sociológico de Fortuna, véase José A. González Alcantaud, *Tractatus Ludorum. Una antropología del juego*, Barcelona, 1993; cap. II 2, "Fortuna, azar y moral pública", pp. 82–114.

³⁰ OAN, p. 1: "...ut qui iam pridem, conspectis OCCASIONIS iconibus, aliquid, quod VERIDICI nostri formam aemularetur, a me desuper elaborari peroptarint".

³¹ Chew, *op.cit.*, pp. 73–75 (fig.9, 70, 88, 138, 153) trata brevemente de algunos aspectos de esa última obra.

³² *Duodecim specula Deum aliquando videre desideranti concinnata*, 184 pp.

³³ *Paradisus sponsi et sponsae*, 212 pp., con 102 grabados de Theodor Galle, 1618 (la versión flamenca había precedido en 1617).

muy seriamente tratado; así, por ejemplo, el de Goclenius³⁴ enumera, después de una definición (demasiado) general de *occasio*³⁵ (equiparada con *kairós* y *eukairía*), no menos de diez autoridades con sus respectivas definiciones específicas que permiten matizar considerablemente el concepto en cuestión. Resumiendo lo que de estas disquisiciones puede resaltarse como lo típico del uso (precartesiano) del término, y juntándolo con las ya citadas investigaciones de Specht³⁶, podríamos precisar lo siguiente:

Occasio pertenece, como término técnico de la teología medieval, al contexto de la causalidad indirecta: frente a la *causa per se* (Aristóteles: *aition kat' hautón*) que produce su efecto por potencia propia, *occasio* se define como *causa per accidens* (Aristóteles: *aition kata symbebekós*) que, siempre distinta de la causa primaria, produce el efecto deseado indirectamente, aunque normalmente al menos inducida por la *causa per se*³⁷. Esta causación mediada se distingue, a su vez, del azar (*casus*) que eventualmente produce el efecto mencionado junto a otra causa que, sin estar ligada al azar, no estaba tampoco dirigida hacia dicho efecto. *Occasio* es entonces una pseudo-causalidad que descarga la causa *per se* en el sentido de la actividad de una instancia intermedia (como, por ejemplo, el consejero de un rey que, en lugar de éste, ejerce el poder, siendo entonces él responsable por las consecuencias). Es decir: la distinción entre *causa per se* y *causa per accidens* (*occasio*) ofrece la posibilidad de mostrar que un efecto negativo no fue producido por un antecedente positivo que figurase como causa real, sino sólo como causa accidental, lo que le quita la responsabilidad por el efecto producido. Por el otro lado, el carácter indirecto o meramente instrumental de *occasio* puede, debido a la insuficiencia de ésta, requerir la intervención de la causa principal.

³⁴ Véase *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur. Informatum opera & studio Rodolphi Goclenii senioris, in Academia Mauritiana, quae est Marchioburgi, philosophiae professoris primarii*. Francoforti 1613, pp. 271–273.

³⁵ *Ibidem*, p. 271: “Opportunitas temporis vel loci casu proveniens”; modificada: “Agendi tempestivitas seu opportunitas casu oblata”.

³⁶ *Op. cit.* (a), pp. 29–41 y (b) *passim*.

³⁷ Comp. Goclenius, *op. cit.*, *ibidem*: “Occasio est causa per accidens, quod occasioni accidat, ut agens ea utatur, ita necque illa hanc per se aut necessitate aliqua ad agendum impellat, sed tantum moneat, & alliciat (& quasi aurem vellicet) argumento commoditatis agendi tamquam divinitus oblatae”.

Ya dentro del campo de *occasio*, hay luego una distinción muy corriente que es importante especialmente en un contexto moral, la de *occasio data* y *occasio accepta*; la primera crea responsabilidad, culpa o mérito para la causa principal (negando estos factores para la causa secundaria); la segunda se utiliza cuando ni la intención de la causa, ni el acto mismo, eran malos (*occasio* como *causa aequivoca*). Otra distinción, ahora dentro de la *causa accepta*, la de *occasio activa* y *occasio passiva*, sirve en general para la ubicación de la *causa moralis*; el problema es que ésta última puede ser *causa per accidens* en términos físicos, pero *causa per se* en otros términos. La *occasio passiva* (siempre *causa aequivoca*, es decir: puede causar algo malo en algo bueno, y al revés) figura a veces, a pesar de su impotencia básica, como *conditio sine qua non*, ya que ‘provoca’, ‘instiga’, ‘inflama’ o ‘excita’ la *causa per se* a sus actividades (de ahí que esta pseudo-causa catalizadora se acerque ya a la causalidad más potente llamada *dispositio*)³⁸.

Respecto del aspecto moral de *occasio* vale que, a pesar de la existencia tan predominante de la *occasio peccati* (situada en la voluntad, no en circunstancias exteriores), la *occasio* es por definición algo bueno (ya que *kairós* = *eukairía*): la *occasio peccati* sería una *occasio praeter naturam*; pero naturalmente se admiten en ella gradaciones, como ‘menos oportuna’ o ‘más oportuna’ (o la distinción entre *occasio felix* y *occasio infelix*)³⁹.

Para nuestros propósitos es particularmente importante retener que *occasio* cubre las ‘circunstancias’ llamadas *ubi* y *quando* (lugar y tiempo) que se añaden, como principios de individuación, desde afuera a la sustancia en cuestión; y es precisamente el “favor” (racionalmente inexplicable) de un lugar o de un momento⁴⁰ que se indica como factor decisivo cuya presencia o ausencia sirve para culpar o disculpar a una persona. Indicio claro de esta situación es, por ejemplo, el hecho de que Francisco Suárez, precisamente cuando se propone tratar en forma sistemática la categoría (*praedicamentum*) del ‘cuándo’⁴¹, cita el pasaje aristotélico en el que se presenta la definición de *kairós* como “el bien

³⁸ Comp. Goclenius, *ibidem*: “Occasio est in numero eorum causarum, sine qua res commode perfici non potest”.

³⁹ Goclenius, *op.cit.*, p. 272: “Nam si non est bona occasio, ne occasio quidem est”.

⁴⁰ Iulius Scaliger hasta consideraba la implicación mutua de lugar y tiempo: “Si enim locus non respondeat, tempus per se aptum, ineptum fiet, atque e contrario...Tempus intempestivum est ex incommiditate loci” (Goclenius, *op.cit.*, *ibidem*).

⁴¹ *Disputaciones metafísicas*, 50, cap. XII (citando *Ética Nicomaquea*, I, 6).

en la categoría del tiempo". De ahí que nuestro diccionario cite la definición aristotelizante de Pedro Mártir que identifica *occasio* con "el momento del tiempo" que, como *causa adiuvans*, proporciona la "máxima comodidad" para empezar un asunto y alcanzar una "finalidad grande"⁴². El que *occasio* sea aquí —en la Ética— caracterizada como una 'categoría', explicaría el hecho a primera vista sorprendente de que la discusión medieval de este término se da, curiosamente, en unos manuales de Lógica (o Dialéctica); pues se argumentaba *ex occasione* (el diccionario menciona falacias al respecto).

(3)

Cuando David se dirige al lector para justificar la adición del drama (30 pp.) al tratado (269 pp.), indica, además de la utilidad didáctica del primero⁴³, el hecho de que éste fue el origen del tratado⁴⁴; más concretamente, la fuente de ambos —los doce grabados⁴⁵ con los versos (dialógicos) pertinentes⁴⁶— invitaba de por sí a la composición de un diálogo mayor, o drama. Cuando luego se escribe el tratado, el criterio de su subdivisión en doce *schemata* pasa también al drama que, en vez de tener escenas (que originalmente tuvo), va a tener también doce partes⁴⁷, para que así drama y tratado arrojen recíprocamente luz sobre lo tratado en ambos⁴⁸. Cada parte del libro, junto a la parte correspondiente del drama, se presenta entonces como la explicación —a su vez subdividida en cinco a ocho capítulos⁴⁹— de un *schema* (el grabado que precede; la *explicatio* debidamente se clausura por una *oratio*); en otras palabras: los títulos de las doce partes del tratado y del drama son cada vez

⁴² Goclenins, *op. cit.*, p. 273.

⁴³ OAN, p. 273 ("...in gratiam studiosae Iuventutis...").

⁴⁴ *Ibidem* ("...Drama ipsum, quod toti de OCCASIONE tractatui principium dedit...").

⁴⁵ *Ibidem* ("...occasione TYPI OCCASIONIS ante biennium in lucem editi...").

⁴⁶ *Ibidem* ("versibus forsan, quos iconibus OCCASIONIS subieci eum in finem transcriptis...").

⁴⁷ *Ibidem* ("...Dialogum hunc non iam in SCENAS ut ante, sed in SCHEMATA digestum...").

⁴⁸ *Ibidem* ("...ut iconibus ipsis singulisque libri partibus...ab invicem lucem accipiant").

⁴⁹ Al final del libro aparece un INDEX SCHEMATUM ET CAPITUM (de 5 pp.) con todas las subdivisiones. Le preceden un INDEX RERUM (de 11 pp.) y un INDEX EXEMPLORUM (de 5 pp.).

los mismos que los del grabado en cuestión (aunque los últimos, por razones gráficas, aparecen a veces abreviados). Si se pregunta por la 'lógica' de la secuencia de los *schemata*, ésta habría de buscarse en la razón dada para la secuencia original de los grabados; pero ante la ausencia de tal justificación, un vistazo previo a los grabados puede mostrar que, de acuerdo con la naturaleza ambigua de *Occasio* (o *arrepta* o *neglecta*), normalmente se alternan los aspectos buenos y malos del trato de y con ella; así, por ejemplo, después de la presentación de, primero, *Tempus* y *Occasio* (schema 1)⁵⁰, y luego, de *Angelus* y *Diabolus* (schema 2)⁵¹, a dos grabados 'negativos' (schemata 3 y 4)⁵² le siguen dos 'positivos' (schemata 5 y 6)⁵³; la actuación conjunta 'positiva' de *Tempus* y *Occasio* (schema 7)⁵⁴ es seguida por el lamento de los imprudentes y la intervención de *Metanoea* (schema 8)⁵⁵; la línea de negatividad se continúa en los dos siguientes schemata (9 y 10)⁵⁶; finalmente viene el contra-ataque del *Angelus* (schema 11)⁵⁷, antes de cerrarse el ciclo con la evocación de la diferencia en el destino final de los prudentes e imprudentes (schema 12)⁵⁸. El breve *Epilogus* subraya de nuevo que el *adorno* cada vez distinto de *Occasio* se ha debido a la vigencia de la única *norma* de la composición del tratado: la consecución de la salvación⁵⁹; de ahí que también la aprobación eclesiástica constatare que el

⁵⁰ *OAN*, p. 1 (Quo TEMPUS & OCCASIO sua munia in Typo declarant).

⁵¹ *Ibidem*, p. 15 (Quo ad frugem vocat Angelus, avocatur vero Diabolus).

⁵² *Ibidem*, p. 41 (Quo fatui instinctu Satanae turpiter TEMPUS terunt); p.61 (Quo, stimulante Daemone, misere eluditur OCCASIO).

⁵³ *Ibidem*, p. 75 (In quo prudentiores TEMPUS & OCCASIONEM studiose observant); p. 93 (Quo, quam alacres OCCASIONIS commoda prudentiores amplectantur, ostenditur).

⁵⁴ *Ibidem*, p. 117 (In quo, dum TEMPUS labitur, OCCASIONEM fronte capillatam prudentes remorantur).

⁵⁵ *Ibidem*, p.145 (Quo exhibetur, ut imprudentes sero sapiunt, suamque deplorant amentiam).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 173 (Quo elapsum TEMPUS, neglectam OCCASIONEM nequidquam insequuntur imprudentes); p.199 (Quo ostenditur, quanti damni periculique sit, OCCASIONEM neglexisse).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 227 (Quo exhibetur, quomodo angeli tutelaris obsequio, praeda diabolo eripitur, ad commissae negligentiae poenitentiam).

⁵⁸ *Ibidem*, p. 247 (Quo captatae neglectaeque OCCASIONIS dispares exitus, contrario prorsus spectaculo, exprimuntur).

⁵⁹ *Ibidem*, p. 268 ("...occasione OCCASIONIS sic adornatae, certiore firmiore-mque semper salutis consequendae normam sectemur...").

tratado *DE OCCASIONE* proporciona la “ocasión de la edificación”⁶⁰. Cuando el autor se despide finalmente de su propio libro, le desea que *Occasio* sea su compañera de viaje y que no se ría de él⁶¹; el deseo comprensible de que este ‘viaje’ en tiempos turbulentos tenga éxito, nos quiere recordar que ella, *Occasio* (característicamente equiparada alguna vez con Pandora⁶²), ha recibido, a su vez, a *Tempus* como su compañero-guía; no en vano se encuentran entre las viñetas del frontispicio de la obra una *occasio temporis* y una *occasio loci* con claras alusiones militares (un ejército venciendo al enemigo justo antes de la puesta del sol, y otro defendiéndose contra él dentro de los muros de una fortaleza); y ambas presuponen la *occasio rei*: el hierro que debe trabajarse mientras esté aún ardiente (para evitar lo que representan otras dos viñetas: el intento fallido de un guerrero de agarrar a una *Occasio fugitiva* por su mechón)⁶³.

De ahí que David, al comienzo de su *Praefatio ad lectorem*, nos presente a *Occasio* de entrada como “acompañada”, pero no solamente por *Tempus*, sino también por un Ángel de Guardia como ‘administrador-protector’ de los dos, personificación de la voluntad divina (“sin la cual no ocurre nada”)⁶⁴. Dadas las connotaciones políticas que el vocablo *comes* (= ‘conde’) tiene especialmente en el latín renacentista, tenemos aquí fundado ya todo un reino temporal-destinal, una especie de corte/comitiva, con una línea del poder partiendo de Su Majestad (*maiestas divina* = *nutus divinus*), pasando luego a un (ad)ministro, y de él a un

⁶⁰ *Ibidem*, p. 270 (“Cum Tractatus iste de OCCASIONE nihil contineat, quod non praebeat occasionem aedificationis...”); la APPROBATIO del drama (después de la p. 307) formula la misma norma de “ad salutis promotionem”, sobre la base del principio “OCCASIONE tempestive amplectenda”.

⁶¹ *Ibidem* (después del INDEX EXEMPLORUM): AD LIBRUM (“Vade, Liber. Dubitas? comes est OCCASIO, vade... Et propera securus iter, ne OCCASIO ridens Jungerat...”).

⁶² *Ibidem*, p. 277 (“...in Scenam prodibit amabile TEMPUS, Quo duce se cuius Pandora Occasio promptam Jungeret...”).

⁶³ Desgraciadamente, nuestro ejemplar del tratado carece del frontispicio; el lector interesado puede verlo —junto a los restantes doce grabados— en Chew, *op.cit.*, fig. 37 ss. (texto p. 28).

⁶⁴ OAN Prefacio (=PR), párrafo 1 (no hay paginación; pero el Prefacio se subdivide en 12 párrafos; enumeración suministrada por nosotros): “Legendam, spectandam, arripiendam tibi, bone Lector, damus OCCASIONEM, TEMPORE tamen NUTUQUE divino comitatam; sine quo nihil cetera. Celestem aligerum, Angelum puta tutelarem, horum facimus administrum; cui cuncta nostrae utilitati ac saluti opportuna, a divina sint maiestate commendata”.

conde y una condesa. El 'rey', Dios único, de hecho, va acompañado de su esposa, la Iglesia, en cuyo tocador la antes pagana *Occasio* sirve de adorno⁶⁵ dorado: pues ella es del oro que se ha filtrado puro de "los escorios supersticiosos de la idolatría"⁶⁶. Ese reino, ya se ve, es el resultado de un triunfo monoteísta, obtenido en una 'guerra justa' librada contra el politeísmo antiguo, y todo lo que de la presa de esta guerra sea lo suficientemente bueno, honesto y útil (para la causa de la salvación), le pertenece por "derecho hereditario o como botín de guerra"⁶⁷ a esta esposa victoriosa.

Con todo, alega David, el motivo por el que los antiguos veneraran a *Kairós* y/u *Occasio* como divinidades⁶⁸ ha merecido una investigación más profunda⁶⁹; por esto, el erudito nos llevará ahora a una consideración más detenida —que cubre la mayor parte del *Prefacio*— de la justificación lingüístico-filosófica y (luego) teológica de la transición —por traducción— de *Kairós* a *Occasio*. Le servirán de 'testigos' Cicerón (con prolongación hacia Festus), para el primer aspecto; y el poeta romano/cristiano Ausonio, el contemporáneo de San Agustín, para el segundo aspecto; la transición de Ausonio al contexto emblemático renacentista será establecido por referencia al humanista Angelo Poliziano. Veamos...

(4)

Occasio, alega David (basándose en un tal Volaterno)⁷⁰, es sinónimo de *tempestividad* u *oportunidad del tiempo*, y es esa última aclaración

⁶⁵ PR, párrafo 3: "spolia ad mundum muliebrem sponsae suae Ecclesiae a Deo data".

⁶⁶ PR, párrafo 2: "reiecta illa superstitiosa idolatriae scoria, aurum quod in abdito OCCASIONIS recessu..., purum seligamus".

⁶⁷ PR, párrafo 3: "Quaecumque enim bona, honesta, ac utilia, ab ipsis inventa aut excogitata sunt, ut quae a Deo vero bonorum omnium fonte promanarint, nobis vel iure hereditario ut propria debentur, vel certe ut hostiles manubiae iusto bello partae... nostris merito usibus veniunt applicanda."

⁶⁸ PR, párrafo 2: "OCCASIONEM usqueadeo olim venerabatur Antiquitas, ut, teste Callistrato, divinitate eam su more donarit: sic tamen, ut Graeci Deum, Deam vero Latini gentiles effingerent". —El aquí mencionado 'testimonio' de Calistrato no puede, naturalmente, aducirse para un culto de *Occasio*.

⁶⁹ PR, párrafo 3: "Erit interim pretium operae, quid ad haec fingenda veteres moverit, penitius inspexisse".

⁷⁰ PR, párrafo 4 (aquí aparece *occasio* como traducción de *kairós*; luego como la de *eukairía*).

terminológica que lo motiva luego a citar del primer libro de *De officiis* de Cicerón el capítulo 40 que trata del “carácter ordenado de los asuntos” y de dicha “oportunidad de los tiempos”⁷¹; correctamente agrega que la naturaleza de la ocasión es aquí deducida de su origen (histórico-lingüístico) a partir de otro punto de vista, a saber: a partir de la ciencia que los griegos llamaban *eutaxía*, o “conservación del orden” (conducta ordenada) que Cicerón aproxima tentativamente al término latino *modestia* (moderación) tomado ésta, según una interpretación estoica, como sinónimo de “ciencia de colocar todo lo que se hace o dice en su lugar”. David sigue citando literalmente a Cicerón cuando éste —curiosamente— define el lugar (justo) de la acción como “oportunidad de las circunstancias” (literalmente: “tiempos”), y el tiempo (momento) oportuno de la acción como “ocasión” (= griego *eukairía*; ésta, sin embargo, se traducirá en otro pasaje como sinónimo de *opportunitas*⁷²); la ciencia llamada *modestia* resulta, entonces, ser la ciencia de hacer lo justo en el tiempo justo (literalmente: “ciencia de la oportunidad de los tiempos justos para actuar”). Para completar su derivación terminológica de *occasio*, David cita también otra definición ciceroniana de *occasio* —para David ‘la definición apropiada’— la del capítulo 26 del primer libro de *De inventione* que determina la ocasión como “la parte del tiempo que ofrece una oportunidad adecuada para hacer, o no hacer, algo”. Cicerón precisa —David omite esas precisiones, pero podemos asumir que las adopta— que mientras que con *tempus* (curiosamente entendido como “alguna parte de la eternidad”, lo que David aprovechará en su momento) se mienta meramente un cierto espacio finito (período) del tiempo (para actuar), *occasio* le agrega a ese tiempo de acción “una cierta oportunidad”; consta, sin embargo, como vimos arriba, que dicha *opportunitas* se usa también del lugar (*locus*) de la acción, en referencia a su tamaño adecuado, distancia apropiada, naturaleza sagrada o profana, privada o pública, etc.. Resulta, entonces, que únicamente *occasio* tiene una clara connotación temporal.

Lo que llama la atención en toda esa ligera ‘confusión’ entre *opportunitas*, *locus*, *tempus*, y *occasio*, es la ausencia absoluta de aquel elemento que los griegos asociaban preferiblemente con *kairós*: el de *tykhe-fortuna*; ese elemento de lo ‘fortuito’⁷³ —del latín *fors* o *fortasse*— o de

⁷¹ PR, párrafo 5; en lo que sigue parafraseamos o citamos el texto mismo de David.

⁷² Cicero, *De finibus III*, 14, 45.

⁷³ Vease Rescher, *op. cit.*, pp. 28 ss.

la buena o mala suerte introduce un incontrolable factor de azar, precisamente ese factor que, para empezar, motivó a personificar y deificar a *kairós*, y que está inherente aún en lo “favorable” o “propicio” de un lugar o tiempo. Y parece que David, al darse cuenta de la falta de ese elemento de ‘lotería’ (y pensando ya en el poema de Ausonio que luego citará), agrega otra definición de *occasio*⁷⁴ —la del gramático Festus— que sí toma en cuenta que no todo, en las *opciones* de una acción, ocurre siempre según la *opinión* de las personas, sino de acuerdo con algo que, en la *oc-casio*, simplemente *oc-curre* de imprevisto (*ob-venit*, u *ob-tingit* dice David). Se trata de aquella definición que ya conocemos del diccionario de Goclenius: “La ocasión es la oportunidad del tiempo que proviene del azar”. David cree que con esta definición —que combina la parte oportuna del tiempo con el ‘eventual’ éxito del asunto— se ha logrado la ‘usurpación’ de los autores antiguos.

Un párrafo adicional sobre la ‘nomenclatura’ o etimología de lo sugerido por el prefijo *ob/oc* confirma que se trata en *occasio* de algo que proviene de *occasus*, que es “lo que te cae frente a los ojos”⁷⁵; pero también significa naturalmente *ocaso*, lo que David aprovechará en su propio poema dedicatorio para un juego de palabras con el que amonestará a *Occasio* a no deprimirse por esta derivación ominosa (de auspicio funesto) de su nombre propio⁷⁶ (una especie de ‘signo de Caín’ del cual aún la buena *Occasio* no se recuperará; pero recordemos que también *kairios* significaba inicialmente algo mortífero).

Reunidas estas especificaciones, David pasa a la imagen emblemática de la ocasión personificada⁷⁷; como transición le sirve la observación de que ella es de naturaleza momentánea (“consistiendo en un tiempo módico”) y que, por ende, hay que agarrarla lo más pronto posible, ya que todo vacilar hace que en vano se la persiga cuando la diosa de la fugacidad ha pasado (y esa *vertigo citatissima* de la *rota volubilis* de *Occasio/Fortuna* se deriva en el fondo de la *fugacissima celeritas* de *Cronos/Tempus*⁷⁸). De ahí que, como si quisieran mostrar *ob oculos* esta si-

⁷⁴ PR, párrafo 6; parafraseamos.

⁷⁵ PR, párrafo 7 (“velut ob oculos tibi cadat”).

⁷⁶ AD OCCASIONEM R. P. Ionnis David *Prosopopeia*: “Vive OCCASIO, vive, inauspicati/Nec te nominis huius urat omen,/Ceum mere OCCIDUAS sonet tenebras”. Estas líneas se repiten como un refrán al final del poema.

⁷⁷ PR, párrafo 8; parafraseamos.

⁷⁸ *Ibidem* (“OCCASIONEM vel Nympham alatis talaribus, volubili rotae insistentem, vertigine citatissima semet in orbem circumagentem”); la sugerencia de la conexión con

tuación, los diferentes autores hayan representado *OCCASIONEM velut Nympham* con las características que Ausonio ha reunido todas en un “poema elegante” que, según el testimonio de Poliziano, ha tomado de un modelo griego, y que David cree oportuno citar literalmente⁷⁹.

Curiosamente, la enumeración de los atributos de *Occasio* por parte de David (que precede a la cita del poema) no corresponde en todos sus detalles a lo que en el poema de Ausonio se menciona, lo que prueba que David tenía conocimiento de otras representaciones emblemáticas, pero intencionalmente escogió ésta como la más ‘oportuna’ para sus propósitos, por razones obvias que luego se descubrirán. Lo decisivo en este contexto es, sin embargo, que con excepción del proverbial “fronte capillata, post est Occasio calva” (formulado ya en los *Disticha Catonis*)⁸⁰, David omitirá todos los otros detalles ‘paganos’ de *Kairós–Occasio* en su versión ‘bautizada’. Que Ausonio no haya atribuido el original griego de ese *simulacrum* a Lisipo (como lo hizo la fuente más antigua, Posidipo, cuyo epigrama dialógico fue más fielmente traducido al latín por Erasmo, Tomás Moro, y Alciato), sino a Fidias (identificado como el escultor de estatuas de Atenea y Júpiter)⁸¹, ya había causado el asombro de Erasmo y Poliziano⁸². También la adición u omisión de versos era costumbre (Erasmo había agregado cuatro, mientras que Moro quitó dos); de ahí que la máxima innovación de Ausonio, la introducción de la figura de *Metanoea/Penitencia* en ocho versos adicionales, queda sim-

Cronos se encuentra en Angelus Politianus, *Miscellaneaorum Centuriae primae ad Laurentium Medicen*, Lyon, 1539, p. 599.

⁷⁹ David, *PR*, párrafo 8 (“Quae omnia quia Ausonius de Graeco, ut Politianus monet, eleganti carmine explicat, illud hic subijciendum duxi”). Para lo que sigue comp. *Ausonius*, ed. H. G. Evelyn White, vol. II, London 1949, pp. 174 ss (“In simulacrum Occasionis et Paenitentiae”).

⁸⁰ Véase *Disticha Catonis*, ed. M. Boas, Amsterdam, 1952, p. 134 (II, 26): “Rem tibi quam scieris aptam dimittere noli:/fronte capillata, post est occasio calva”. Como fuente de este dístico se indican (p. 135) unos versos de Fedro (*Fabulae* V 8) dedicados a *Tempus*: “Cursu volucris pendens in novacula/Calvus, comosa fronte, nudo occipitio/...Occasionem rerum significat brevem”.

⁸¹ *PR*, párrafo 9: “Cuius opus? Phidiae que signum Pallados, eius/Quique Iovem fecit: tertia palma ego sum”.

⁸² Politianus, *op.cit.*, p. 597: “Sed enim longe miror, quid ita Phidiae tribuent, quod erat Lysippi. Exstat adhuc enim Posidippi Graecum comparis argumenti, de qua suum finxerit Ausonius, quanquam in Graeco Lysippus Sycionius artifex, in Latino Phidia perhibetur”; comp. Erasmo, *Adagiorum Chiliades* IV, Basilea, 1540, p.252: “Sed libet et Posidippi super hac re carmen adscribere, quod quamobrem Politianus omittendum existimari admiror”.

plemente constada como un cambio de la intención del artista original⁸³. Ya que Ausonio además le quita a *Occasio* el epíteto de 'omnipotente' (oriundo del *Kairós pantokrator* de Posidipo; de ahí: *Dea cuncta domans*) y la convierte en una mera 'desconocida'⁸⁴, ya casi no importa que, para colmo, introduzca con un motivo ligeramente dudoso ("volucris sum", dice *Occasio*) a Hermes/Mercurio⁸⁵ en medio del poema para oponer a la casualidad 'mercurial' la voluntad generosa de *Occasio*. METANOEA, a su vez, es introducida (por Ausonio) como una diosa cuyo nombre no fue mencionado por Cicerón y quien exige castigos por lo hecho o no hecho en nombre de *Occasio*⁸⁶; por eso, cuando ésta se ha alejado volando, aquella se queda, y esto se aplica ahora mismo al poeta que se arrepentirá de haber hecho tantas preguntas⁸⁷.

David, por su parte, le da la razón a Ausonio; en el párrafo subsiguiente justifica la adición de esa figura 'póstuma'⁸⁸ como complemento correcto con ayuda de argumentos lógico-moralizantes —el autor se deja llevar por la sublimidad de su tema— que se encaminan a mostrar que la negligencia de la ocasión lleva directamente al arrepentimiento y castigo; de ahí que sea válido que 'a nadie jamás le han faltado consejos tardíos'⁸⁹.

Ahora nuestro autor está listo para presentarle al lector su propio proyecto en el que expresamente los "vestigios" de las descripciones antiguas de *Occasio* quedarán reducidos a lo que el santo propósito del tratado requiere⁹⁰; entonces los que en este sentido —según la consigna

⁸³ Así, por ejemplo, en los *Commentarii* agregados a la traducción famosísima de Andreas Alciato (*Emblemata*, Patavia, 1621, p.527): "Ausonius gallus in epigrammatis eodem ferme argumento descripsit Occasionem, sed huic comitem fecit Metanoeam, id est Poenitentiam, mutato enim artificis nomine". (El original del *Emblematum liber* es de 1531).

⁸⁴ *PR*, párrafo 9: "Sum Dea, quae rara & paucis OCCASIO nota".

⁸⁵ *Ibidem*: "Mercurius quae/Fortunare solet, trado ego, cum volui".

⁸⁶ *Ibidem*: "Sum Dea cui nomen nec Cicero ipse dedit./Sum Dea quae facti non factique exigo poenas:/Nempe ut poeniteat; sic METANOEA vocor".

⁸⁷ *Ibidem*: "Tu quoque, dum rogitas, dum percontando moraris,/Elapsam dices me tibi de manibus".

⁸⁸ *PR*, párrafo 10: "Verum, posthuma est haec OCCASIONIS elapsae soboles, eamque merito semper pone comitans METANOEA".

⁸⁹ *Ibidem*: "Nemini umquam sera defuisse consilia".

⁹⁰ *PR*, párrafo 11: "...ita tamen ut non per omnia Veterum vestigiis insistendum nobis existimaremus; sed ea tantum ex ipsorum descriptione sumeremus, quae praecipue in OCCASIONE videbantur expendenda".

“salutis aeternae consequendae”— sepan agarrar la Ocasión por el pelo en la frente, serán bienaventurados, mientras que los que en vano tratan de agarrarla por atrás, tendrán a la Penitencia como compañera y deplorarán su falta de prudencia.

Los grabados —con el ejemplo de los diez jóvenes prudentes e imprudentes— se dirigirán, lo mismo que el drama, principalmente a la juventud estudiosa; pero la explicación es tal que cualquier mortal lo interprete según su capacidad⁹¹; por eso, el tratado expondrá “en forma clara y distinta” cómo ha de leerse cada una de las imágenes⁹². Los lectores, a su vez, seguirán, respecto de la “oportunidad del tiempo y de la ocasión”, el ejemplo de los cinco prudentes y evitarán el de los cinco imprudentes⁹³, de manera que el autor pueda sentir que su obra haya sido ella misma una OCCASIO BONA de no poca monta⁹⁴.

La figura-clave de la Penitencia ausoniana, heredera —como Wittkower había mostrado ya en otro artículo⁹⁵— de una Paciencia/Constancia victoriosa (sobre Fortuna)⁹⁶, no tuvo siempre las connotaciones que David le proporcionó; ya en 1541, Girolamo da Carpi la había pintado, al lado de un bello *Kairós* (!) andrógino, como una figura secundaria que, lejos de solamente lamentar las ocasiones perdidas, ni tendrá siquiera su ‘oportunidad’ de entrar en acción. Esta versión, la de una Ocasión triunfadora⁹⁷, quizás ni le estaba conocida a David; de todos modos, si la conoció, no tuvo remilgos en olvidarla: él dedicará su muy elaborada versión de la escena que Ausonio inventó antaño, al triunfo de

⁹¹ *PR*, párrafo 12: “...ideo in ista OCCASIONIS explicatione, singula imaginum schemata ita visum fuit interpretari, ut unicuique mortalium usui esse possit”.

⁹² *Ibidem*: “Sic etenim fiet, ut quod quisque umbratice tantum de se sibique oblata OCCASIONE in iconibus sub Iuvenum figura expressum animadvertibat, hoc in ipso decursu orationis clare distincteque sit lecturus”.

⁹³ *Ibidem*: “...nisi cum quinque fatuis et ingressi Regni caelestis excludi velint, & damnationis aeternae vinculis mancipari”.

⁹⁴ *PR*, final: “Operam itaque hanc nostram boni consule, Lector bone, nam istam OCCASIONIS BONAE non exiguam esse particulam, si attenderis, censebis. Vale”.

⁹⁵ *Op.cit.*, pp. 107–112 (y notas, pp. 208–210).

⁹⁶ Aquí habría que hablar sobre la relación entre *fortuna* y *virtu*, establecida por Maquiavelo; véase Kiefer, *art. cit.*, pp. 7–13 sobre el particular.

⁹⁷ Véase Wither, *op.cit.*, p. 4 para un ejemplo, particularmente seductor, de ese tipo de *Occasion*: “Yet, if an *Opportunity* be past,/Despaise not thou, as they that hopelesse be;/since *Time* may so resolve againe, at last,/That *New-Occasions* may be offred thee”. —Kiefer, *op.cit.*, pp. 22–27, muestra muy bien cómo se dieron las asociaciones entre *auspicious timing* y *time* en los libros emblemáticos ingleses.

su *Metanoea* jesuita. Con esta táctica se cumple una vez más la consigna de la *interpretatio christiana* cuyo criterio de la re-interpretación (de originales clásicos) ha sido definido por Panofsky como “the principle of disjunction”⁹⁸. Quizás el testimonio más antiguo de esta tendencia hermeneútica —siendo, además, uno que tiene mucha pertinencia para nuestra investigación— sea el *Pastor* de Hermas; pues este texto pro-tréptico del siglo II parece ser una *interpretatio christiana* de la llamada *Tabla de Cebes*, un diálogo didáctico neopitagórico del siglo I: se trata de la exégesis (del tipo *ekphrasis*) de un diseño trazado sobre una tabla votiva expuesta en un templo de Cronos (*K/Chronos*) en la que se discute, entre muchos otros casos, el significado de la alegoría de la buena y mala Fortuna (*Tykbe*, parada sobre una piedra esférica) que ofrece tentadoramente —al igual que nuestra *Occasio* davidiana— una cornucopia de bienes a quienes equivocadamente la veneran; y a su lado aparece la ‘salvadora’ *Metanoia* que puede redirigirnos —mediante la ayuda de la justa *Paideia*— al camino justo (llamado la *vida parmenídea*) hacia la bienaventuranza (*Eudaimonía*)⁹⁹. Ese texto asombroso, especulamos, podría haber sido una de las fuentes para la *interpretatio christiana* que tres siglos más tarde hará Ausonio del epigrama de Posidipo. Que este ‘espejo de la vida humana’ haya también formado el trasfondo para el género correspondiente en los siglos XVI y XVII es un hecho documentado¹⁰⁰ que tendremos que tomar en cuenta para nuestra interpretación del tratado de David que, después de todo, se presenta también como una exégesis (inicialmente dialógica) de una serie de imágenes que, en última instancia, se refieren a la distinción —propuesta ya en el mito famoso del sofista Pródico— entre las dos vías de vida que se ofrecen al ser humano durante su ‘peregrinaje’ por ‘el mundo del tiempo’.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

⁹⁸ Véase Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Stockholm, 1960, pp. 82 ss.

⁹⁹ Para más detalles, véase (ed/trad) John T. Fitzgerald/L. Michael White, *The Tabula of Cebes*, Chico/California, 1983 (*Tykbe*, pp. 71–75, 109; *Metanoia*, p. 79)

¹⁰⁰ Véase Reinhart Schleier, *Tabula Cebetis; oder ‘Spiegel des menschlichen Lebens, darin Tugend und Untugend abgemalt ist’*. *Studien zur Rezeption einer antiken Bildbeschreibung im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlín, 1974.