

## UNA 'NINFA' SEMI-CALVA ("OCCASIO CHRISTIANA" II)

MANFRED KERKHOFF

En una publicación anterior<sup>1</sup> le hemos proporcionado al lector interesado una presentación introductoria del tratado de 1605 *Occasio arrepta, neglecta, illius commoda, huius incommoda*, y de su autor, el jesuita belga Juan David; vimos que ese tratado teológico en doce partes pretendía ser un comentario erudito de doce grabados (emblemas) que, a su vez, estaban inicialmente acompañados de un drama didáctico. En el resumen-paráfrasis que hicimos del *Prefacio* de esa obra, mostramos cómo el padre David se situaba con su empresa salvífica dentro de una larga tradición iconográfico-hermeneútica que aplicaba las reglas de la *interpretatio christiana* a aquellas concepciones mitológicas paganas que podían ser útiles en las luchas dogmáticas de comienzos del siglo XVII.

Ya que a nosotros nos interesa sobre todo lo que en ese tratado haya podido tener que ver con un trasfondo filosófico-artístico de corte kairológico, optamos de ahora en adelante por resumir o parafrasear (no traducir, como originalmente teníamos en mente, cada una de las doce partes del libro, y de discutir *in extenso*, dentro de cada uno de ellos, solamente aquellos pasajes que remiten a dicho trasfondo. Omitiendo, entonces, los innumerables ejemplos (las citas bíblicas y teológicas que ocupan casi el ochenta por ciento de las más de trescientas páginas del libro), nos limitaremos a lo filosófico-mitológicamente pertinente del concepto de *occasio*.

En lo que sigue, nos concentramos, por la razón aducida, en lo kairológicamente relevante de la *primera parte* del libro que, por razones obvias, es el texto filosófico-teológicamente más importante del comenta-

---

<sup>1</sup> Véase Manfred Kerkhoff "Occasio christiana", *Diálogos* 71, 1997, pp. 77-96.



rio entero; pues en él se pretende, dentro del marco de una *explicatio* de lo emblemáticamente representado en el primer *schema*<sup>2</sup>, discutir a fondo nada menos que la esencia, el origen, y el final del tiempo (1), para luego esclarecer la relación entre éste y la ocasión (2), esa *nympha* cuya naturaleza ambigua, será, a su vez, indagada por el autor, para el bien de los *studiosi* a los que se dirige con intenciones didácticas y salvíficas.

## (1)

(a) "*Quaeritur, quid sit Tempus*", —en ese título del primer capítulo resuena en seguida la muy famosa 'cuestión' formulada en estos mismos términos unos doce siglos antes, a saber: en el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín. Y de hecho, nuestro autor recurrirá a la ayuda de aquella investigación pasada, usándola como hilo conductor para poder orientarse dentro del 'laberinto' en que se ve metido quien se enfrenta a esa difícilísima 'cuestión': cuanto más fácilmente se entra y se avanza, tanto más imposible se hace la salida, situación que hunde al buscador de la 'vía recta' en una profunda 'perplejidad'<sup>3</sup>. De ahí que nuestro David-Teseo, con el favor de aquella Ariadna que se revelará como la *Occasio* por excelencia en la *a-poría* actual, nos invite, para empezar, a que simplemente leamos aquellos famosos pasajes agustinianos (*Conf.* XI, 14) que siempre suelen citarse cuando se trata de constatar precisamente dicha 'perplejidad' ("si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si se lo quiero explicar al que pregunta, no lo sé". etc.). Algunas otras citas agustinianas subsiguientes (sacadas de los cap. 17, 18, y 22 resp.) muestran cuántas veces, después de mucho errar en círculos, el santo mismo había tenido que pedir la ayuda de Dios para poder avanzar un poco en ese '*implicatissimum aenigma*'. Termina ese 'capítulo-vestíbulo' con la cita de aquel pasaje (comienzo del cap. 25) en el cual Agustín le confiesa a Dios que todavía no sabe qué es el tiempo, pero que sí sabe que esa confesión él la hace en el tiempo, y que ya hace largo tiempo está hablando del tiempo, no siendo ese 'largo tiempo' sino una "*mora temporis*"; estas últimas palabras, sin embargo —por cuya 'luz' al comienzo del

<sup>2</sup> Véase el título, *OAN*, p. 1: "Schematis I. explicatio; Quo TEMPUS & OCCASIO sua munia in Typo declarant".

<sup>3</sup> *Ibidem* ("Quam facilis est in labyrinthum ingressus, quin & progressus, cum nusquam se non pandat via progressuro; tam est difficilis exitus, cum obvia quaeque ad maiorem semper magisque intricatam abducant viae difficultatem & regrediendi perplexitatem".)



próximo capítulo David reconocerá la salida del laberinto, figurando de ahí en adelante *mora* como la palabra clave de la solución del enigma— las cita mal: pues el texto de San Agustín dice, *no* que lo largo (*diu*) del tiempo largo es una '*mora*' del tiempo, sino que lo largo es largo debido a la (de)mora (o "duración") del tiempo<sup>4</sup>. Pronto veremos algunas consecuencias imprevistas de este pequeño error (in)voluntario.

Nuestro autor pasa luego, en el *segundo* capítulo —con su título un tanto vacilante ("*Definitur, seu potius describitur Tempus, & quando inceperit*")— a realizar su propio intento de explicación. Y ya estamos en Naxos: pues ésta explicación, deshaciéndose un tanto ingratamente del 'hilo conductor' citado, no solamente *no* recoge, como se esperaría después de tantas declaraciones de admiración por el "*Doctor ille Ecclesiae singularis*", la famosa definición agustiniana del tiempo 'interno' como *distentio animi* —y esto a pesar de polemizar, todavía *con* Agustín, contra las teorías de unos *philosophi* (= "*stulti sapientes saeculi*") quienes visualizaban el tiempo como algo externo, es decir: como idéntico con el movimiento de los astros, o de otros cuerpos (*Conf.*, cap. 23; 24)<sup>5</sup>— sino, para sorpresa del lector, expresamente abandona la 'indagación más estricta' ("*omissa indagazione penitior*") que apuntaría a una *definición* ("*naturae ipsius temporis*"), para reemplazarla con una mera *descripción* que acepta "*vulgari modo*" los usos lingüísticos corrientes sobre lo largo o breve de la duración (*duratio*) de algo, y sobre el ser o anterior o posterior a (o simultáneo con) otra cosa (es decir: lo que "*vulgo dicitur*" sobre el cuánto y cuándo del tiempo). Así que parece que Teseo, apenas salido del laberinto, abandona a Ariadna; algo en la concepción agustiniana del tiempo no le conviene para sus propósitos, y podemos adivinar lo que es, dados los requisitos del contexto emblemático: él necesita un *Tempus* que figure, precisamente, como una *figura*, como un poder externo.

<sup>4</sup> Ibidem: p. 3: "...atque ipsum diu, non esse nisi moram temporis" (en lugar de *Conf.* XI, 25 que lee: "atque id ipsum, 'diu', non esse 'diu' nisi mora temporis").

<sup>5</sup> Ibidem, p. 3. David menciona en este contexto también dos definiciones que no puede haber tomado de la polémica en las *Confesiones*, a saber: el tiempo como una realidad material (¿Epicuro?), y el tiempo como alma del mundo (atribuido a Pitágoras; ¿se refiere acaso al pitagórico *Timeo*?). De todos modos, el autor hace ver claro (ibidem) que él no simpatiza en absoluto con tales rodeos refutatorios de unos *Placita* erróneos con los que el *Divus Aurelius* no debería haberse complicado su indagación ya de por sí demasiado intrincada.



De ahí que, paso seguido, curiosamente reintroduzca David lo antes rechazado, a saber: la *duratio* de los movimientos astrales, reconociéndolos, sin embargo, únicamente como base de la *medida*, proporcionada por Dios mismo, de la duración de los seres. Luego —otra sorpresa más— se indica, obviamente para evitar la llana identificación de tiempo y movimiento, que aún cuando no hubiese movimiento (más tarde se mencionará el famoso ejemplo agustiniano del detenimiento del sol en el caso de Josué); o si dicho movimiento celeste siempre igual se tornara más rápido o más lento, las cosas no obstante tendrían su duración igualmente breve o larga (o su relación igualmente recíproca de anterioridad, posterioridad o simultaneidad).

Después, por fin, viene una especie de *descripción*, pero una extrañamente vacilante, —más bien una circun-scripción que, no por casualidad, recurre a una analogía con el espacio:

*Tempus autem est mora quaedam successiva, sive fluens, aut transiens aequabili fluxu: secundum quam omnia sunt vel simul vel distantia tempore, sicut secundum spatium sunt vel simul vel distantia loco*<sup>6</sup>.

¿Qué hacer con esta extraña *mora*? En Agustín, la *mora* arriba citada era prácticamente un *hapax legomenon* y equivalía a *duratio*; aquí, sin embargo, el término debe significar algo distinto, ya que *duratio* parece referirse a algo cuantitativo (largo, breve), mientras que la cláusula subordinada de la 'definición' sugiere que *mora* tiene que ver con el ser anterior, simultáneo, o posterior (es decir: no se refiere a la pregunta ¿cuánto tiempo?, sino a la por el ¿cuándo?). Ahora se descubre por qué David entendió (o citó) mal a su Ariadna agustiniana, tomando por sucesivo lo que allá era permanente; y por esta misma razón, *mora* es aquí cualificada como 'sucesiva', y esta sucesión —que supone algo en movimiento— es luego asociada al famoso 'flujo' del tiempo (que, a su vez, es explicitado, casi newtonianamente, como un 'pasar' del tipo *fluxus aequabilis*).

Se preguntará: ¿pero cuál es el problema? El problema es, primero, que *mora* significa también (y originalmente sólo) 'demora', 'alto', 'pausa', significados todos que implicarían —en contra de *fluxus aequabilis*— alguna especie de discontinuidad en la sucesión. A ello se añade que nuestro autor, una vez que ha establecido una analogía entre *mora* y *spatium*, sigue en esta línea y precisa: "Y al igual que este espacio, abs-

<sup>6</sup> Ibidem, p. 4.



traído de las cosas y difundido en lo inmenso, se llama 'imaginario', ya que no se encuentra en las cosas tal cual el intelecto lo aprehende; así el divino Gregorio Naciaceno, en su *Oración de Pascuas*, y Psellus en sus comentarios a esta misma *Oración*, llaman esa *mora* 'imaginaria', ya que ella también puede concebirse como fluyendo de lo eterno a lo eterno"<sup>7</sup>.

De manera que ahora nuestra *mora* no solamente no es ya una realidad objetiva, sino mental (¿eco de San Agustín, después de todo?); sino que, además, forma parte de otra *mora* que, como enseguida se confirma en el texto, es una *mora aeterna* (y ésta sí es sinónimo de una *duratio* eterna) de la cual la "parte más conocida a nosotros" es aquella que "se extiende del comienzo del mundo hasta el Día del Juicio". Y más aún, dicha "parte de la eternidad" (o "de la *mora* imaginaria eterna") que es nuestra *mora* "coexiste con la eternidad de Dios" (como análogamente "el espacio de este mundo es parte del espacio inmenso en el cual Dios está presente")<sup>8</sup>.

Y, para terminar este extraño *tour de force* llamado "*Temporis descriptio*", esta *mora* sucesiva, inesperadamente se nos dice, no es otra que aquella "en la cual también surgen y pasan las ocasiones de los asuntos que hay que llevar a cabo; pues ella es la medida de la duración & de la existencia de todo aquello que coexiste con ella"<sup>9</sup>. Así que la *ocasión* — que, con más razón quizás, podría definirse como una *mora*, ya que *mora* significa también 'momento'— será una 'parte' de aquella *mora* que es, a su vez, 'parte' de la eternidad.

Y, para colmo, es en este momento que, como *en passant*, David menciona otro tipo de *mora*, a saber: la *duratio* propia de los ángeles y

<sup>7</sup> Ibidem ("Et ut spatium hoc a rebus abstractum ac in immensum diffusum imaginarium vocatur, quod tale non sit in rebus, quale intellectus apprehendit; ita D. Gregor. Nazianzenus. Oratione de Paschate, & Psellus commentariis in eandem Orationem, moram hanc vocant imaginariam: & concipi potest etiam ab aeterno fluere in aeternum".)

<sup>8</sup> Ibidem ("Sicut autem spatii localis pars nobis est notissima, quae ab hoc mundo occupatur; ita pars huius morae sive durationis aeternae nobis notissima est ea, quae ab exordio mundi usque ad diem iudicii protenditur, & ab aliquibus non male pars aeternitatis vocatur: sive quod pars sit illius morae imaginariae aeternae, sicut spatium huius mundi pars spatii inmensi, cui Deus est praesens, sive quod coexistat aeternitati Dei; quasi secundum partem, sicut mundus coexistit immensitati Dei; quia illi non adequatur, cum in utramvis partem sit finita".)

<sup>9</sup> Ibidem ("Hoc igitur tempus sive mora successiva, quae ab exordio mundi ad finem eiusdem extenditur, est ea de qua loquimur. In hac enim rerum gerendarum occasiones eventunt, & labuntur: est enim mensura durationis & existentiae eorum omniumquae sibi coexistunt, aut ab origine mundi in finem existent".)



cielos, el llamado *evo*<sup>10</sup>. Queda así constituida la triplicidad de duraciones que conoce la escolástica desde Alberto Magno: eternidad, *evo*, tiempo. Pero ni Alberto, ni su discípulo, Tomás de Aquino, hablaban en este contexto expresamente de *mora*; el único que lo hace —que sepamos— es otro jesuita contemporáneo de David: Francisco Suárez, cuyas *Disputationes metaphysicae* habían aparecido en 1597. Curiosamente, David —quien debe haber tenido conocimiento de ese monstruo de obra— no lo menciona; pero las coincidencias son grandes (tantas que parece que estamos ante un cambio de hilo); de ahí que valga la pena hacer una pequeña digresión para echar una breve mirada al asunto.

(b) *Mora* entra en escena desde el momento en que, justo al comienzo de la sección VIII de la *Disputación* L (50)<sup>11</sup>, Suárez reconfirma la concomitancia de durar y ser (elaborada en la Sección I) y, en relación con los entes reales sucesivos, constata que estos “existen de tal manera que necesariamente permanecen en su ser por un momento, pues esto es algo unido necesariamente a la sucesión”<sup>12</sup>. Ese “por un momento” es aquí la traducción de “*per aliquam moram*” y debe entenderse como consecuencia del hecho (discutido en la Sección IX) de que “las realidades sucesivas no existen nunca en acto sino por razón de un momento”<sup>13</sup> (entendido ese *momentum* como un presente indivisible el cual, curiosamente, aparece allí como sinónimo de un término agustiniano: *morula*). Pero ya en la próxima frase (de la cita anterior de la Sección VIII) —que introduce el ‘flujo’ del tiempo— *mora* será traducida en forma distinta: “Por tanto, de la misma manera que el ser de una realidad sucesiva no dura de tal modo que permanezca totalmente idéntico en todo el transcurso de su duración, sino de tal manera que una de sus partes sobrevenga después de otra, así la duración de ese ser no tiene permanencia estable, sino fluyente, si es que merece el nombre de

<sup>10</sup> Ibidem (“*sic ut etiam durationem Angelorum & caelorum hac mensura extrinseca mensuremus, licet propterea habeant intrinsecam durationem, Aevum*”.)

<sup>11</sup> “Sobre el predicamento ‘cuando’, y, en general, sobre las duraciones de las cosas”, en Francisco Suárez *Disputaciones metafísicas*, vol. VII, Madrid, 1966, pp. 129–273. Citamos arriba de la traducción ‘autorizada’ de S. Rábade Romeo/S. Caballero Sánchez/A. Puigcerver Zanón.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 217, (véase el texto original latino que se encuentra, cada vez, al pie de las páginas citadas).

<sup>13</sup> Ibidem, p. 235.

'permanencia'"<sup>14</sup>. En este caso, la traducción para *mora* es 'transcurso' (que nos recuerda la expresión davidiana de "*transiens aequabili fluxu*"). Más adelante, *mora* reaparece —y eso tres veces en una misma frase— cuando Suárez, después de haber citado (como David) la protesta agustiniana contra la identificación sin más del tiempo y del movimiento, afirma (como David) que el tiempo no se distingue, sin embargo, realmente, sino sólo mentalmente, del movimiento: "La razón es que es totalmente inseparable del movimiento alguna pausa y permanencia en el ser; por ello, ... permanece realmente en el ser y consume algún momento; por consiguiente, dado que el tiempo no es otra cosa que el momento del movimiento mismo, no puede ser que se distinga *ex natura rei*"<sup>15</sup>. Esta vez, *mora* es entonces traducida como 'pausa' y 'momento' (dos veces). Más adelante, *mora* aparece dos veces más en el contexto de la consideración del tiempo como medida de todos los movimientos físicos y corporales; pues en ellos, el tiempo mide, de forma extrínseca, su "pausa", ya que el movimiento dura mientras se produce, o sea, que "consume algún intervalo"<sup>16</sup>. Finalmente, ocurre también, en el caso del tiempo discreto, la expresión de "intervalo de cada uno de los instantes" (junto al "intervalo de todos los instantes tomados simultáneamente")<sup>17</sup>.

Y hablando, de una vez, de aquel tipo de 'momento' que es la 'ocasión' —se recordará que David la insertaba, al final de su 'descripción', en su 'mora sucesiva'— no vendrá como gran sorpresa que también Suárez, muy al final de su 'disputación', —precisamente cuando se pregunta por el *status* categorial del cuándo, (y su relación con el cuánto de la duración temporal)— hable de la 'ocasión'; y lo hace citando a Aristóteles (*EN* I 6), quien definió *kairos* (traducido aquí como 'occasio') como "lo bueno en el tiempo". Suárez entiende que la ocasión en cuestión hace referencia al tiempo como medida extrínseca (de aquel tipo de 'movimiento' que se llama *praxis*)<sup>18</sup>. El lector atento oportunamente recordará que David mencionaba arriba esa misma distinción entre una medida extrínseca y otra intrínseca, aplicable al evo angélico.

Volvamos ahora a David. ¿Acaso no es curioso que la otra autoridad citada por él en el contexto de su *descriptio Temporis* también haya

<sup>14</sup> Ibidem, p. 217.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 222.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 247 y 249 resp..

<sup>17</sup> Ibidem, p. 252.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 267.



mencionado la 'ocasión', y esto precisamente al final de una disertación sobre la relación entre el tiempo y la eternidad: Gregorio Naciaceno cuya prédica *Sobre la Pascua* fue mencionada por David? El tema inicial de este discurso<sup>19</sup> es la citada 'inmensidad' del ser divino que no tiene ni principio ni final: así que 'es siempre', pero en el sentido de un 'es' al cual no le precede ningún 'era', ni le sigue 'será' alguno ('era' y 'será' no son sino "segmentos" del tiempo "cuya naturaleza es fluyente y caduca"). Ese tipo de inmensidad, espacialmente comparable con la del mar océano, no lo capta ningún entendimiento humano; el intelecto sólo lo "adivina sombríamente", recogiendo en la fantasía ciertos rasgos de lo creado que son como simulacros de la verdad inefable del creador: imágenes (*phantasiai*) de su "doble infinitud", que podemos primero visualizar extendida en ambas 'direcciones' de esa sempiternidad tan "profunda" (*bythos*) que la mente "no encuentra dónde pararse o en qué apoyarse", mirando primero "hacia arriba", hacia "lo sin principio", y luego "hacia abajo", hacia "lo inmortal e imperecedero"; y finalmente, reuniendo dichas extensiones en un todo, daríamos acaso con la eternidad (*aion*) propiamente dicha que es en sí atemporal e inconmensurable, pero que no obstante nos imaginamos "como un cierto movimiento temporal e intervalo (*diastema*) que se extiende simultáneamente con lo eterno". (Anotemos oportunamente que ese *intervalo* es el único término en el texto parafraseado que podría traducirse por "mora"<sup>20</sup>.) Pero, se interrumpe de repente Gregorio —con un gesto que recuerda el de Timeo cuando (*Timeo* 38) éste acaba de hablar de la relación entre el 'es' eterno y los 'era' y 'será' temporales— "ésta no es en realidad la ocasión oportuna (*kairos*) para seguir filosofando" sobre ese asunto ontolingüístico.

(c) Volviendo ahora al pasaje donde habíamos dejado el texto de David mismo, resumamos primero el resto del segundo capítulo<sup>21</sup>:

---

<sup>19</sup> En lo que sigue parafraseamos o citamos, traduciendo del original griego, los apartados III y IV del discurso XLV que pueden consultarse en el vol. 36, pp. 626 ss. de la *Patrología Graeca* de Migne.

<sup>20</sup> Lamentablemente no pudimos averiguar nada sobre los *Comentarios* que, según David, supuestamente hizo el teólogo bizantino Michael Psellos sobre el texto de Gregorio; en el vol. 122 de Migne que contiene las obras de aquel, no aparece ninguna obra con ese título.

<sup>21</sup> OAN, pp. 5 / 6.



Después de haber constatado que esa *mora* que llamamos tiempo tiene, a su vez, una serie de 'partes' —originadas en ciertos movimientos astrales— con cuya ayuda medimos el tiempo, sin que la existencia del tiempo dependa de dichas medidas, nuestro autor recurre de nuevo, en contra de sus propias intenciones iniciales, a otras citas famosas de San Agustín (*Conf.* XI, 12; 30) para confirmar que 'antes' del comienzo del mundo no había tiempo alguno (y que la pregunta por lo que hacía Dios 'antes' de crear el mundo es ilícita); como consecuencia vale también que el creador de los tiempos no precede temporalmente a ellos (que, a su vez, no pueden ni deben considerarse como co-eternos con él), sino que les 'precede' por la sublimidad (*celsitudo*) de su eternidad siempre presente, y esa eternidad es su *hoy* (aquel *hoy* en el que Dios 'generando' a su hijo co-eterno, dijo según el salmista: "*Ego hodie genui te*").

Al empezar el tercer capítulo<sup>22</sup>, David se declara contento de haber podido, con "el hilo de Teseo", salir del laberinto, resume, a su vez, los puntos importantes de su argumentación previa, y luego precisa que todo lo extratemporal, a saber: anterior a la creación del mundo y posterior al Juicio final (cuando "no habrá ya más tiempo", según el juramento del Ángel), pertenece propiamente a la eternidad de Dios que, sin embargo, *per modum loquendi* (y siguiendo a Jerónimo) podemos llamar "el tiempo de Dios". Existe, sin embargo, una diferencia entre los dos aspectos de ese curioso "tiempo de Dios": frente a la soledad divina antes de la creación, habrá junto a él, después del Juicio final, todo lo creado (los cuerpos celestes, por ejemplo, que sufrirán "una insigne mutación") y los bienaventurados; para ellos se prevé ese tipo de eternidad en el que 'mil años equivalen a un día' (para los condenados naturalmente valdrá lo inverso). Aquellos, de hecho, además de parecerles —como a aquellos 'durmientes de Sardes' que menciona Aristóteles (*Física* IV, 11)— ese tipo de *día* más breve de lo que es, recuperarán la memoria de todo lo acaecido en dicho "tiempo de Dios" que se de-mora por millones y millones de años.

(d) Luego David procede, por fin, a cumplir con el propósito original de esta primera parte del tratado (en su cuarto capítulo), a saber: interpretar la personificación iconográfica del tiempo<sup>23</sup>: *Tempus*, una figura

<sup>22</sup> Ibidem, pp. 6 / 7.

<sup>23</sup> Ibidem, pp. 7 / 10.



masculina alada, juvenil —y esto se subraya expresamente contra la tradición del ‘Padre Tiempo’<sup>24</sup>—, vestida con un manto según la moda holandesa del siglo XVI, y provista de sus tres ‘instrumentos’ simbólicos: la esfera celeste (como corona en la cabeza), el reloj de arena (en la derecha) y la hoz (en la izquierda). Como es la norma en los emblemas, debajo de la figura hay un texto (un poema de seis versos que enumera todo lo que sin el tiempo no existiría, y por él sucumbirá) mediante el cual la figura, dirigiéndose al lector, se auto-presenta. David aprovecha, al comentar solamente la primera y última línea de ese texto, para reiterar que la única *ratio* de la existencia del tiempo —su *oportunidad*— es la consecución salvífica de la eternidad que le precede y sigue<sup>25</sup>.

Ese acercamiento gradual de ‘tiempo’ y ‘oportunidad’ se reconfirma más adelante, cuando de la naturaleza juvenil y primaveral (“*quasi virens, vernum, & vegetum*”) de *Tempus* se deduce que, como tal, invita a todos los prudentes a aprovechar “la idónea oportunidad de su presencia”; en apoyo de ese carácter ‘fértil’ del tiempo se cita el dicho de uno de los siete sabios, a saber: de Pítaco, que reza *Conoce el tiempo* (*nosce tempus*, traducción del *gnothi kairon*, citado aquí en letras griegas). En esta forma, el término ‘tiempo’ se entiende ahora como sinónimo de ‘su tiempo’ (o ‘tempestividad’): “Nada que no se haga en su tiempo puede ser útil o grato”<sup>26</sup>. Se nota claramente cómo nuestro autor pretende reemplazar el instante abstracto por la oportunidad concreta: *Occasio* actualiza, por así decirlo, el ofrecimiento que nos es hecho con cada *ahora* que se acerca; la perspectiva de una observación neutral del pasar

<sup>24</sup> Ibidem, pp. 8 / 9. La juventud de *Tempus* se justifica por su relación con lo ‘oportuno’ — es decir: la disponibilidad, cada vez en el presente — de la joven hermana, *Occasio*; por eso, el autor cita una de las *Definiciones* platónicas que identifica *kairos* con *akme* (“*Opportunitas*”, inquit, “*est temporis vigor, ad id quod conducit tempus, quod bonum aliquid cooperatur*”). Remitimos, para ese contexto (seudo)platónico, a Rubén Soto Rivera, “Kairogénesis socrática”, *Estudios de Filosofía* 12, Medellín / Colombia 1995, pp. 31–46 (para la definición citada: p. 38). David se opone expresamente (*ibidem* p. 9) a las representaciones de Crono(s) / Saturno y remite, para la juventud de su *Tempus*, a la descripción que hiciera Calístrato de la estatua del joven Kairos de Lisipo. Para ese contexto (Cronos y Kairos), véase Erwin Panofski “El Padre Tiempo”, en *Estudios sobre Iconología*, Madrid, 1996, pp. 93–138.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 8. (“*Et propterea, quia tempus tunc non erit amplius, quis dubitet maximam tempus habendam rationem, ut cuius usura & oportunitate id consequi datum sit, quod est aeternum?*”)

<sup>26</sup> Ibidem, p. 9 (“*Noveris distinguere, aestimare, & captare, rerum gerendarum tempestivitatem, eamque cordi habeto. Nihil, non suo tempore factum, utile potest esse aut gratum*”).



indiferente de los momentos es trastrocada en una constelación de confrontación y elección, y ese cambio de perspectiva se explica por el enorme peso que se atribuirá a la ocasión profana: está en juego toda una eternidad. La vida entera, interpretada como una secuencia de ocasiones aprovechadas, es, a su vez, la gran ocasión para cada uno de escapar para siempre de las consecuencias nefastas del lado destructivo de *Tempus*, aquel que Ovidio enaltecía como *edax rerum* (el Cronos/Saturno devorador de su hijos). Pero el que nadie pueda hacer nada contra esa fuerza mortífera, no impide que *Tempus* use dicho poder también en sentido positivo: por eso, David cita aún otras tantas expresiones sabias (proverbiales o bíblicas) que confirman, precisamente, esa naturaleza sapiencial del tiempo mismo: ya a Tales se atribuía la sentencia de que 'lo más sabio de todo es el tiempo'; pues 'el tiempo lo revelará todo' (o, con Gellius, *Veritas filia Temporis*), y la mentira no triunfará sobre la verdad revelada.

Con esta nota didáctica, el autor termina su cuarto capítulo, y, entre tanto, ya *Tempus*, esa *mora* sucesiva y finita enmarcada por las *moras* permanentes e infinitas del evo y de la eternidad, se ha convertido —en el curso de una interpretación un tanto errática— en el 'hermano' de *Occasio*<sup>27</sup>. Falta ver cuál podría ser el equivalente filosófico de esta extraña 'consanguinidad'; pues si Dios mismo es, obviamente, el 'padre' en cuestión, —¿quién habrá sido la 'madre' correspondiente?

## (2)

(a) Llegamos así a la presentación de la *nympha* misma —así la identificaba ya la lista de *Dramatis Interlocutores* de la pieza teatral que ahora forma el apéndice del tratado. Y mientras que en dicho drama *Tempus* la anunciaba grandemente, es decir: con letras mayúsculas —FRONTE CAPILLATA ES; SED POST, OCCASIO, CALVA— y hasta especulaba sobre una eventual etiología de ese 'aspecto' poco atractivo de su *hermana*<sup>28</sup>, en el tratado David se limita a constatar —estamos en el quinto

<sup>27</sup> En el drama que aparece como apéndice del tratado (pero actualmente le precedió), *Tempus* presenta —ibidem, p. 280— a *Occasio* como su 'hermana' y 'fiel compañera'.

<sup>28</sup> Ibidem. Se habla ahí de una cierta "mádrastra dura" que, *incauta*, se la llevó y le cortó el pelo a *Occasio*; y ésta se encerró, por pudor, en la casa, cubriendo su cara avergonzada con un velo; es por eso que, a pedido de la madre *Natura*, necesitará a su hermano como *lux* y *dux*, cuando sale a ofrecer a los frustrados habitantes de la tierra las oportunidades de salvación.



capítulo— que este rasgo más conocido de ella enseña lo que ya todos saben: que hay que agarrarla por el pelo en la frente cuando se acerca (ese sería su aspecto de *occasio arrepta y commoda*), porque una vez que ha pasado (*occasio neglecta e incommoda*) es imposible asirla por detrás, por más que se trate<sup>29</sup>.

En el cuadro emblemático cuya interpretación pretende intentarse en este momento, ella se presenta (en el primer plano de un paisaje indeterminado iluminado por Dios en su aureola de angelitos) al lado de su hermano, alada como él, y vestida con una falda larga y una túnica encima. En sus manos ostenta —como indicio de que ella es 'la ocasión de todo lo deseable', en la izquierda, diversos *insignia* de éxitos profanos (los de poder, fama, riqueza, etc.— la vía 'sinistra', por así decirlo), mientras que en la derecha un rosario, un cáliz, y una cruz indican su misión sagrada (la vía recta); por delante se ven colgando de su cuello flores y frutas —la *cornucopia* proverbial que es enseguida interpretada en sentido espiritual-moral, como la oferta oportuna, por parte de la gracia divina, del reino celeste, a merecerse en esta vida y prometida para otra.

En la misma dirección hermenéutica, *Tempus* es nombrado el guía (*dux*) de *Occasio*, entendiéndose que el tiempo en cuestión es el de la historia salvífica (en el estilo de "*tempus Gratiae & Evangelii, occasione ingratitude Iudaeorum ...*"; alusión a *Hechos 13*); pues lo que cuenta aquí es solamente este tipo divinamente 'ocasionado' de tiempo; no todo el tiempo, sino sólo aquella 'parte' en la que, con Hipócrates, lo que importa es la *Occasio praeceps*. Nuestro autor cree poder sostener su concepción 'ocasionista' del tiempo con una cita de la *Analítica primera* de Aristóteles donde se distingue un *kairos* divino del *cronos* oportuno humano; pero David se daña su propósito al traducir ambos términos distintos por *tempus* (y además, pone el plural donde el original tiene el singular): "Los tiempos no son el tiempo oportuno. A Dios, pues, pertenecen los tiempos, pero no el tiempo oportuno; porque a Dios nada le es útil"<sup>30</sup>. De nuevo, entonces, como en varias citas anteriores, David usa

<sup>29</sup> Ibidem, p. 10 (*Quare fronte capilla, calvoque pingatur occipite, dictum & notum satis; arripiendam scilicet, dum se prima fronte offert; alioqui si neglectam praeterire permiseris, elabetur, nec ita atergo, utpote calva, poterit apprehendi, ut maxime coneris*.)

<sup>30</sup> Ibidem, p. 11. (*Quocirca recte Aristoteles: Tempora non sunt tempus opportunum. Deo enim sunt tempora, non autem tempus opportunum; eo quod nihil Deo utilis*.)



aquí la estrategia de acercar el tiempo, ya pre-concebido como oportuno, a la ocasión mediante la traducción de *kairos* por *tempus* (en vez de por *opportunitas* u *occasio*), pero la cita de Aristóteles no cabe en el fondo para sus propósitos. De todos modos, el sentido de su uso parece ser éste: como la intervención quirúrgica del médico depende del momento oportuno, así la 'intervención' salvífica sólo se concentra en aquellas partes del tiempo (histórico) que se prestan, en tanto que 'tempestivas', a la debida ayuda de la Gracia para nuestro bien (no para el bien de Dios). En otras palabras: en la 'crónica' soteriológica aquí avistada, sólo interesan sus aspectos kairológicos.

Esta misma perspectiva —indicada también en el título del capítulo sexto como "*GRATIAE divinae praesidium TEMPORI & OCCASIONI coniunctum*"<sup>31</sup>— es luego avalada por varias citas, como, por ejemplo, ésta de *Isaias* 49: "En el momento oportuno te atenderé, cuando llegue el día de la salvación, te ayudaré". Pero nuestro autor se refiere con especial hincapié a otro texto que habla de "los últimos tiempos" (*I Petr.* 1), un texto que debe servir de 'espejo' en el que se refleja, precisamente, el carácter "oportunismo" del *Tiempo de la Gracia* que debemos utilizar "píamente". Finalmente, la *Oración* que clausura esta primera parte va en la misma dirección ("*Ad bene utendum Occasione*").

(b) Pero es hora ya de que escuchemos a *Occasio* misma. En la inscripción emblemática del llamado *schema* I (que precede a la primera parte del libro que acabábamos de interpretar), ella se había presentado a sí misma como sigue:

*Yo soy aquella que a los siglos anteriores fue conocida como OCASION. Quienquiera que, precavido, no me rechazó, sino con amigable cara me tuvo aceptada, agarrando lo que mandé, aquel se ha proporcionado, seguro del voto, amplio ornato*<sup>32</sup>.

---

El texto aludido de Aristóteles (*AnaL pr.* I, 36–48 b 35–38) dice, en la traducción de F. Samaranch: "Por otra parte, existe el argumento de que la oportunidad no es un tiempo conveniente, porque la oportunidad pertenece a Dios, pero no al tiempo conveniente, ya que nada es conveniente para Dios". Aristóteles está hablando de las eventuales trampas de las proposiciones negativas, y usa el ejemplo citado para criticar la identificación falaz de *theos* y *kairos*.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>32</sup> Ibidem, p. O. ("*illa ego, quae priscis OCCASIO cognita seclis.*

*Me quicumque catus non fastidivit, amico*

*Sed vultu acceptam tenuit, mandata capessens;*



Para entender bien esa auto-caracterización, es recomendable referirnos a la *primera* escena del drama *Occasio*; pues en ella existía ya una auto-presentación semejante; pero allí, además de la moraleja citada, esa "germana soror" de *Tempus* se quejaba del desprecio que solía sufrir de parte de aquellos a quienes no les gustaba el aspecto de su frente (o de su copete)<sup>33</sup>; pero quienes, en su negligencia, no preveían que pronto su hermano se la llevaría, —indicio del *voto* (juicio) que viene con la siempre cercana muerte (esa *poena* a la que se opone el *ornato* citado: la salvación).

El pasaje aludido formaba, sin embargo, solamente el final de una secuencia de nueve instancias previas de auto-identificación introducidas mediante la fórmula estereotípica del "*illa ego*". Para asombro del lector, en ellas, *Occasio* se revela como participante activa en momentos cruciales de la historia de Israel (y aquí sólo se enumeran algunos pocos de la gran cantidad de eventos que luego servirán de ejemplos, en el tratado, para ilustrar el papel salvífico de *Occasio*). Retengamos aquí solamente los tres más sorprendentes: primero entra en escena como "conocedora de los comienzos de las cosas", ya que, como alega, ella estuvo presente cuando antaño, por su intervención, se dio, no solamente la asignación de las sedes superiores a las mentes angélicas a cuyas alturas etéreas se vio ascendida, sino también "la fundación del fatídico palacio del horrible Plutón" (es decir: la caída de Lucifer)<sup>34</sup>. Luego ella, "apenas conocida por su nombre en aquellos primeros principios del mundo", presenció la seducción del primer habitante del paraíso por la astuta serpiente, y acto seguido la expulsión del "infeliz desnudo" por cuya consecuencia se propagó el contagio de toda la estirpe humana con

---

*Ille sibi, compos voti, decora ampla paravit*.)

<sup>33</sup> Ibidem, p. 283. ("Ast prima quae fronte minus fortasse placebam,  
Atque adeo vel spreta fui, vel iussa proterve  
Ire foras, quocumque pedes, vel quo via moestam  
Duceret (o factus!) cladem miserandaque fata  
Passi, stultitiae poenam cum morte dederunt".)

<sup>34</sup> Ibidem, p. 280 s. ("illa ego, quae angelicis olim cum mentibus auras  
Ducta sub ethereas, rerum primordia novi.  
Has inter, quae me dignatae amplexibus, omnes  
Sedibus asserui superis: meaque ora perosis  
Dira dedi horridi fundare palatia Ditis,  
Et luere aeternas mixta caligine flammis".)



los suplicios de la mortalidad y de otros miserables sufrimientos<sup>35</sup>. Pero también ayudó en reparar el daño cuando, mandada "en el tiempo deseado", asistió al nacimiento de aquel niño divino que, en un duelo admirable, dirigiría las armas de la muerte contra esa misma<sup>36</sup>. De ahí nuestra *illa ego* pasará al primer fratricidio; y luego intervendrá — siempre en momentos de decisión del tipo *occasio arrepta aut neglecta*— en la historia de Abrahán, en la salida de Egipto, en el reino de David, en el cautiverio de Juda etc., preparando así el surgimiento del motivo ya mencionado del desprecio indebido (o de lo contrario: la apreciación debida) de su *amor salvífico*<sup>37</sup>. Una vez que ella —y, con ella, sus dones (por eso se identifica también con *Pandora*)— volando hacia el cielo, se haya alejado, sólo les queda a los mortales la Esperanza (*Spes*, quien será celebrada, al final de la novena parte del libro, expresamente como un equivalente emblemático de *Metanoea*).

Hay que constatar que, al recitar esta impresionante 'litanía' de ocasiones salidas de la tinaja/caja de *Occasio-Pandora*, la modesta hermanita de *Tempus* casi se arroga el papel de una hija de Dios (una especie de *Sophia*); y poco falta que a esa *Occasio salvatrix* se le rinda culto (en analogía al culto —ambiguo— de su congénere pagano: *Fortuna imperatrix mundi*). Si al final de esta escena —y ya en transición a la próxima de intención propiamente didáctica— *Occasio* se dirige directamente a los diez jóvenes (cinco prudentes y cinco imprudentes)<sup>38</sup> y los previe-

<sup>35</sup> Ibidem, p. 281 (*illa ego, sub primis vix nomine cognita mundi Principiis:quam cum paradisi (heu fata!) colonus, Versuti implicitus spiris serpentis, abegit; Nudus & infelix mortem, miserandaque pendit Supplicia, in totam fundens contagia stirpem*.)

<sup>36</sup> Ibidem ("illa ego, quae optato rursum data tempore, gentem Fractam restitui: dum terris nascitur infans Patre Deo; qui mirando cum morte duello Congrediens, propria arma suum contorsit in hostem".)

<sup>37</sup> Ibidem, p. 282 ("illa ego, quam vastum dum contempsere per orbem Tot turritae urbes, tot regna arcesque; ruina Extremam perpressa tacent. Obscura vicissim Dum loca multa meum non adspernantur amorem; florida splendescunt, ac laude in sidera surgunt".)

<sup>38</sup> Ibidem, p. 276, aparecen, además de Angelus, Tempus, OCCASIO, Diabolus magnus y Diabolus parvus, como *dramatis interlocutores* los siguientes *iuvenes imprudentes*: Golphus, Britto, Pontanus, Morinus, y Oleander; como *prudentes* tenemos a



ne con el prospecto escatológico de que pronto su hermano se la llevará, y que entre tanto, dentro de su "suerte dura", no sean como aquellos frigos proverbiales que todo lo reclaman demasiado tarde<sup>39</sup>, el lector está preparado para un espectáculo cósmico en el cual se enfrentarán nada menos que el Diabló mismo y el Angel tutelar<sup>40</sup> (el *administrador* de la majestad divina ya anunciado en el *Prefacio*).

*Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras*

---

Drusillus, Tornus, Storia, Mirandulus, y Darotistus. Es característico para el ambiente escatológico mencionado que también figuren ahí *tres animae damnatae*, contrapartida del *Beatorum chorus in caelo*.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 283 ("At dedignati tantum siquando favorem

*Negligittis, me mox alio pede praepeto TEMPUS*

*Abripiet:sors interea vos dura manebit.*

*Discite quod rectum est moniti, dum tempus & ansam*

*Dant Superi quae sero Pbryges elapsa requirant'.)*

<sup>40</sup> Ibidem; el título de la segunda parte: "*Ad frugem vocat Angelus: avocat diabolus*"; este mismo título aparece en el tratado en la p. 14 (*Schema II*).