

LA OCASIÓN: CONCEPTOS E IMÁGENES

MANFRED KERKHOFF
(PROYECTO 1999/2000)

*«Les Grecs, avec tout leur arsenal de dieux
menaçants, obsédés sexuels, névrosés, teigneux,
vindictifs, avaient besoin de ce petit dieu rigolo.
Contre les sombres attaques du destin, la pensée
tragique, il leur fallait cette respiration. C'est
l'invention la plus géniale de toute l'histoire
des religions.»*

El Dr. Manfred Kerkhoff dejó dos libros inéditos, uno sobre el Kairós en el pensamiento maya y otro sobre varios autores que también reflexionaron sobre el Kairos en el pensamiento occidental. Los dos textos que se publican aquí son las introducciones escritas por Kerkhoff para cada uno de los dos libros. En ambos textos se puede leer de modo autobiográfico cómo el autor se interesó en dichos temas. El pensamiento maya comenzó a interesarle desde su estadía en Honduras, tema que luego continuó trabajando en los cursos de pensamiento 'prefilosófico'. Kerkhoff reconoce que sus estudios del pensamiento maya son los de un conocedor, un amante del conocimiento, aunque no sea un experto como tal. La otra introducción hace una más extensa narración sobre su desarrollo intelectual dedicado por completo al tema del kairos desde sus estudios doctorales hasta el fin de su vida. Es bastante detenido este recorrido de su propio pensamiento y lo va explicando dividiéndolo en

septenios. El recorrido muestra las continuidades y discontinuidades en el desarrollo de su pensamiento kairológico, pues influido por Jacques Derrida se embarca en el autocuestionamiento de una historia meramente cronológica. Por eso vemos en estos estudios desarrollos históricos pero también sistemáticos. El Departamento de Filosofía al comprometerse en la publicación de estos trabajos póstumos lo hace con el espíritu de rememoración y reconocimiento a la extraordinaria labor desarrollada por Kerkhoff entre nosotros.

Introducción

Así habla, en la página 138 de la novela KAIROS de Bernard Fauconnier (1997), un personaje en el capítulo central –el quinto– titulado «Le déjeuner du philosophie» acerca del dios cuyo nombre coincide con el título de dicha novela. ‘La invención más genial de toda la historia de las religiones’, - esta aseveración es una exageración típica del reportero a quien el protagonista le ha dado el apodo de Vautrin; pues al enterarse de la existencia de una asociación medio clandestina con el nombre ‘*Les enfants de Kairos*’ se entusiasma sobre «ce petit dieu grec qui représente l’occasion à saisir» (p. 133).

Pues bien, de este dios de la ocasión trató también nuestro libro anterior que llevaba el mismo título que dicha novela (y que se publicó –¡vaya coincidencia!– en el mismo año que ella), y de esta Ocasión tratará también su continuación actual. Obviamente para poder apreciar *La Ocasión* no es necesario ni vale la pena entrar en los detalles de un texto que, después de todo, es ficción –cuya lectura, no obstante, se recomienda a todos los kairófilos–; pero un dato interesante sí debería mencionarse, por las implicaciones estéticas que tiene: uno de los más inverosímiles que relata la novela es que el fundador de la ‘secta’ en cuestión, un psiquiatra ambigüamente oportunista (‘Il a trouvé, lui, son kairos: il tombe au bon momento»; p. 137), trata por todos los medios de conseguir del protagonista una vasija romana recién excavada en la cual no solamente está delineada la figura de dicho dios, sino de cuyo contorno de barro se pretende –mediante el invento reciente de una máquina sonora

correspondiente— poder hacer re-sonar una canción que supuestamente quedó ‘grabada’ en el barro moldeado cuando la recitaba la alfarera durante su trabajo en la obra. En lo que sigue no se trata de realizar semejante milagro, —pero en un sentido figurado sí se emprenderá aquí tal hazaña: hacer re-decir a los íconos de *Kairos/Occasio* lo que en su momento ‘querían decir’. Un relato hermenéutico, entonces...

(I)

No es inoportuno empezar con una breve retrospectiva que ubique el proyecto de iconología kairológica que pensamos realizar dentro de la trayectoria de los precedentes que lo respaldan; esta auto-orientación puede y debe arrojar luz sobre el surgimiento paulatino del complejo temático peculiar —la constelación ontológico-estética de ‘concepto e imagen’— sobre el trasfondo de una perspectiva *sui generis* que, a su vez, empezó a abrirse hace más de cuarenta años atrás.

Como es obvio, tal auto-interpretación del camino recorrido hace aparecer una línea de ‘destino’ que, en tanto que re-construcción artificial, no pertenecía aún a la experiencia intelectual vivida en aquel entonces. Lo que, sin embargo, sí existía desde muy temprano era una tendencia instintiva (de origen ‘estético’, pero aún sin connotación kairológica alguna) de visualizar las etapas de vida en haces de siete años; de manera que, por ejemplo, la vida propiamente intelectual empezaba —como su *Anbruch*— con la cuarta septimidad en la que la recepción (muy ‘afortunada’) de los saberes humanísticos se mezclaba con unos primeros intentos de producción propia. No es que los veintiún años previos no contaran (para una verdadera biografía serían probablemente lo que más cuenta), pero el típico auto-sentimiento de un comienzo propio no se dio en ellos. Lo que sí se dio era el impacto incisivo (y de alcance vitalicio) recibido por la lectura de obras de Nietzsche y Hölderlin; de hecho, fueron estos dos ‘héroes’ de la juventud los que motivaron la decisión de cursar estudios de filología clásica y filosofía en las universidades de Tubinga y Munich que permitieron que la perspectiva peculiar mencionada —la kairológica— pudiese encauzar todo el desarrollo posterior.

Al comienzo de dicha primera septimidad –en retrospectiva, la más intensamente vivida de todas– se dio, en un curso memorable que dictará el venerado ‘grecista’ Wolfgang Schadewaldt sobre Píndaro, la aparición (‘fatal’, si se quiere) de la ‘palabra mágica’ –*kairos*– en forma de la típica *ocasión* pindárica: la triple ocasión de la victoria en los juegos, de la composición del poema epinicio correspondiente, y de la celebración pública de dicha victoria. El que ese *kairos* festivo, además, conectara el presente con el pasado mítico (de la patria o familia del ganador) y con el futuro de la fama immortalizadora (propicia por el canto) sin duda ha sido uno de los motivos para analizar luego ese nexo maravilloso (de *kairos-cronos-aion*) en una monografía (requerida para la admisión al *Oberseminar*); y de hecho, el concepto de *kairos* formó entonces el centro neurálgico de ese primer trabajo de investigación («De Plutarco Pindari interprete»; no conservado). Aunque lejanamente, ese mismo contexto conceptual –el de tiempo-eternidad-instante– resuena aún en la parte principal de la posterior tesis doctoral sobre Nietzsche y los presocráticos («Physis und Metaphysik»; Munich 1962), a saber: en a interpretación de la concepción heraclítico-nietzscheana del *aion*, asociada con el mitema del ‘retorno eterno de lo mismo’ que, a su vez, se asociaba con una noción particularmente ‘cualitativa’ del instante (la del *Augenblick* decisivo de la aceptación ‘como-si’ de dicho ‘evangelio zaratústrico’).

Con lo que primero sólo se visualizaba como la aventura de una excursión temporera hacia el mundo latinoamericano (primero, enseñanza de alemán en la Universidad Nacional Autónoma de Tegucigapa/Honduras; y después el traslado decisivo a Puerto Rico), la próxima septimidad de años (1965-1972; *Aufbruch*) vió el comienzo entusiasta y, luego, abandono definitivo de un proyecto de segunda tesis (*Habilitationsschrift*) sobre la historia de a pareja conceptual tiempo/muerte («Zeit und Tod»). Pero naturalmente, el material acumulado para ese trabajo no se perdió, sino de él surgió, no solamente una primera publicación claramente kairomórfica, un artículo sobre el concepto griego de *kairos* («Der Kairosbegriff der Griechen»; conferencia de 1970; publicada en 1973; del mismo año data una versión modificada en

español, «Aspectos del instante vivido»), sino también la primera versión de un curso sobre kairológia («theorie der Rechtzeitigkeit», esbozado para el *Wintersemester* de 1971/72 en la Universidad de Munich). También entre las primeras conferencias y/o publicaciones anteriores en español había resaltado ya la temática aludida (ya desde la primera de ellas, «La estructura metafísica de la muerte» de 1966).

Otro proyecto mayor, un libro sobre los múltiples aspectos del concepto hegeliano del tiempo, titulado «El Tiempo del Concepto» (concebido para la primera licencia sabática concedida por la UPR) quedó sin terminarse, pero el material sí se ofreció en cursos en Puerto Rico y Alemania, y luego se publicó, parcialmente, en forma de cuatro artículos que ya pertenecen a la próxima septimidad –la tercera (1972-1979; *Durchbruch*). El material kairomórfico siguió acumulándose, y lo que en retrospectiva quizás más se destaca en él fueron unas conferencias/artículos pertinentes sobre Adorno, Nietzsche (el ‘fatal’ concepto de *kairotanasia*), Heidegger, Bloch y V. Jankélévitch. Esa etapa culminó –consecuentemente, como aparece ahora– con el proyecto de reconstruir toda la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) de las nociones entrelazadas que convergen en el binomio de *des/tiempo*; pero ya que esa historia incluía también –como pre-historia– las concepciones correspondientes del antiguo Oriente –y enteros meses fueron dedicados en la Bibliothèque Nationale de Paris a ese estudio adicional cuyo enorme extensión no había podido preverse a tiempo–, el resultado fue, de nuevo, un libro sólo a mitad terminado («Zeit un Unzeit»; escrito en 1978/79; inédito).

A todo ese material, casi sepultado ya en un acervo aplastante de notas y apenas dominable por un solo individuo, –es decir: a toda la kairo-teología oriental (Egipto, Mesopotamia, Persia, India) y occidental (greco-romana y judeo-cristiano hasta comienzos de la Edad Media), se agregó en la próxima septimidad (1979-1986; *Einbruch*) el tesoro de las doctrinas pertinentes de la mitología precolombina, especialmente la calendárica maya implícita en la cosmogonía del «Libro de Tiempo» (*Popol Vuh*). Y mientras toda esa información kairomitológica se

comunicaba en cursos universitarios (con ayuda de un «Manual de kairología» que sigue creciendo y queda aún sin publicar) y los artículos correspondientes se publicaban en forma suelta, se dio, a comienzos de 1986, la feliz oportunidad –por invitación de Jacques Derrida– de presentar una tercera versión de esa kairología, esta vez en francés, en un seminario del *Collège International de Philosophie* de París bajo el título «Kairologie: théorie du temps opportun». Las doce sesiones de este curso –cuyo material fue sucintamente formulado en 72 hipótesis de discusión– consistían de seis sesiones de diacronía (historia conceptual), enmarcadas por cuatro sesiones de consideraciones sincrónicas (cosmobiología, sociología, ética y estética), y dos sesiones de montaje (inicial) y desmontaje (final: intento de desconstrucción). Estas hipótesis fueron luego recogidas y traducidas en las «Seis lecciones de kairología» de 1988).

En la quinta septimidad (1986-1993; Ausbruch) llegaron luego a publicarse más trabajos sobre la kairología moderna (por ejemplo, sobre Kant, Tillich, Jaspers, Schopenhauer y Heidegger) cuya exposición había quedado trunca en la etapa anterior. Nuevos descubrimientos en la kairoteología judeo-cristiana (Filón de Alejandría, Seudo-Dionisio Areopagita, Alberto Magno, Nicolas de Cusa, entre otros) se añadieron. Un hallazgo textual inesperado (por parte de uno de nuestros candidatos de tesis de maestría) llevó a la reconstrucción de una teoría neopitagórica sobre «Kairos como primer principio», recogida por Proclo; y un retorno tardío al autor con el cual todo había empezado –Píndaro– surtió como efecto grato la demostración de la existencia, en este poeta pensante, de una kairosología poetológica pitagorizante. Correspondiendo, en 1993, a una invitación de la Universidad de Antioquia en Medellín/Colombia para celebrar los 150 años de la muerte de Hölderlin, se produjo como fruto un extenso ensayo sobre la kairosología estética de ese ‘Píndaro alemán’ (estas siete «Lecciones de Medellín» fueron publicados bajo el título «Vivir elegíacamente. La temporalidad de lo trágico en F. Hölderlin.» En 1994). Para fines de esta rica hebdómada, durante una cuarta licencia sabática, se reunió y completó primero el material precolombino (bajo el título «El libro del Tiempo. Incursiones en la mitología del *Popol Vuh*» sometido a publicación 1992, pero aún sin publicar); y luego se preparó

una selección –en orden cronológico– de los artículos kairomórficos previamente publicados, agregando cuatro trabajos inéditos (sobre Schelling/Baader, Kierkegaard, Lyotard/Derrida, y la kairomitología oriental). Este segundo libro fue sometido para publicación en 1993 bajo el título de «Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo», pero no se publicó hasta 1997. Se trata de una colección que da solamente una idea aproximada de lo que podría haber sido el *magnum opus* que varias veces se intentó redactar; pero quizás la forma intencionalmente ‘ocasional’ de esa publicación haga más justicia a la valencia meramente circun-stancial de este concepto anti-sustancial que no se presta a una exposición totalizadora (ni histórica, ni sistemática). A ello se añade que si se está dispuesto a tomar en serio la sospecha de logocentrismo que cae sobre cualquier –logía, la kairológica no sería ninguna excepción y, expuesta a la desconstrucción, perdería aún la poca sistematicidad que posee.

La sexta hebdómada (1993-2000;Umbruch) se inició con otro magno evento kairístico: el primer Coloquio Internacional, organizado por Alonso Tordesillas (quien había participado en el seminario de París de 1986 en el que, medio en broma, ya se había ideado tal proyecto); más de cuarenta conferenciantes discutieron en octubre de 1994 en Aix-en-Provence la temática en cuestión («Kairos et logos») fue, no solamente el título del Coloquio de los doce, sino también el nombre de un grupo de estudios que desde entonces se dedica a aspectos afines del pensamiento antiguo (las actas del congreso están, por fin, por salir, y en ellas figurará nuestra contribución propia sobre Platón). Lamentablemente fracasó, por razones burocráticas, el intento de organizar un congreso kairológico menos en Puerto Rico. Como para compensar dicho anti-kairos, la suerte quiso que descubriéramos la existencia de todo un extenso tratado del Renacimiento tardío, la «Occassio arrepta, neglecta...» del jesuita belga Juan David (publicada en 1606). Se trata de un comentario erudito de doce íconos emblemáticos que, para fines didácticos, se presenta como una especie de *Suma* acerca de la figura alegórica de la Ocasión. El trabajo de traducción e interpretación de esta ‘joya’ kairológica ha sido iniciado entre tanto, y es en su contexto que surge el proyecto actual para cuya realización ha sido especialmente favorable el hecho de que

en los últimos dos años, unos cursos de Estética y o Filosofía del arte ya se habían dedicado al tratamiento que recibió la figura de Kairos/Occasio en la iconología emblemática renacentista que precede al tratado de David.

(II)

Resumiendo este recorrido auto-kairológico, podría decirse que el proyecto de una iconología kairológica se ubica, dentro de los parámetros pancrónicos (es decir: sintetizando sus ramas diacrónicas y sincrónicas) de una kairológica general, en el ala de una prolongación estética explícita de un concepto (personificado) que ya de por sí tiene connotaciones estéticas implícitas ('kairos' en sentido no temporal como 'medida', 'justo medio', 'simetría': 'creador de belleza')

La constelación onto-lógica que subyace a esta configuración estética sería una que se inspira en la concepción heideggeriana del que se des/oculta (aletheia) en 'momentos' (*Augenblicke*), y más específicamente en la verdad des/ocultada en obras de arte (*El origen de la obra de arte*); concepción que, a su vez, lleva la hermeneútica de Gadamer, específicamente a su concepción de la 'ocasionalidad' de la obra de arte (expuesto primero en *Verdad y Método* y elaborado luego en *La actualidad de lo bello*). A partir de esta hermenéutica kairomórfica –en la que la verdad manifiesta en la sobras no se completa sino en las interpretaciones que de ellas 'ocasionalmente' se hacen– la recepción cabal y comprensión explícita de la verdad implícita en la obra puede luego concretarse según los criterios metodológicos que Panofsky ha expuesto en la *Introducción* a sus *Estudios sobre Iconología*: como se sabe, en este modelo de interpretación el 'análisis iconográfico' (precedido por una 'descripción pre-iconográfica') desemboca en una síntesis filosófica llamada 'iconología' que intenta 'intuir' el significado de los 'síntomas culturales' o símbolos mediante los cuales la mente humana se ha expresado en obras de arte.

Ahora bien, el 'punto' decisivo (*punctum saliens* o *kairos*) de estas consideraciones es que nuestro proyecto la verdad o el significado cuya des/ocultación 'momentánea' u 'ocasional' intenta interpretarse

(comprenderse), es, precisamente, la ocasión misma (en forma de figura –*Gestalt*– o concepto personificado, representado artísticamente). Estamos aquí entonces ante una *mise en abyme* muy peculiar, ya que una hermenéutica iconológica que ya de por sí opera una concepción ‘ocasionista’ (o ‘kairontológica’) de verdad (significado) habrá de aplicarse al prototipo mismo de dicha concepción, el concepto de *kairos* –*occasio*– hecho imagen. En otras palabras: la ocasionalidad implícita ya en la comprensión interpretativa (*Verstehen* y *Auslegung*) de la verdad de cualquier ente (por ejemplo, en el caso de Heidegger, Los zapatos de Van Gogh), se hará explícita (o se potenciará) en la reconstrucción del proceso durante el cual el concepto de la ocasión se hace primero divinidad pagana y luego alegoría cristiana. Para decirlo en forma más exagerada: tendremos la oportunidad de ver cómo la Oportunidad misma se ha manifestado oportunamente (diferentes veces en forma diferente, mas cada vez apta) en la historia de su automanifestación artística.

Ello podría suponer –agreguemos esto sólo como en paréntesis– que la kairofanía del ser en general –a base ontológica arriba mencionada– debería concebirse más adecuadamente (limitado al ser de aquellos entes que producen e interpretan, no solamente obras de arte, sino sus propias vidas, análogamente, como ‘obras’). En este sentido reducido, el ser mismo se interpretaría como ‘la ocasión de existir’ (la *Seinsgelegenheit*) de entes (finitos) que asumen la ‘casualidad’ de haber nacido –y eso como tal ente x o y que casualmente llegan a ser– como una tarea a cumplir o una obra a crear; lo mismo que uno no sigue trabajando en una obra cuando ésta ya está terminada, a la existencia lograda debería pertenecer –al menos como opción– la ‘ocasión de no ser’ (la *kairotanasia*) como momento de cumplimiento. En otras palabras: no es una mera ‘casualidad’ que la figura de Kairos (el dios) haya podido vincularse, o hasta confundirse, tanto con la de Eros, como con la de Thanatos. O dicho de otro modo: esta trinidad de Eros-Kairos-Thanatos, dado que abarca el ser (entendido kairontológicamente), podría o debería figurar como el emblema o la consigna bajo cuyo ‘signo’ el proyecto actual se llevará a cabo; al menos lo ha sido en el caso del autor del proyecto para quien la suerte de poder haber llegado a ser lo que es –un kairólogo– siempre será un motivo para el agradecimiento.

(III)

Una breve mirada prospectiva de la subdivisión de nuestra investigación (que se refleja más detalladamente en el *Índice* del mismo) debe indicar primero que se delínean claramente dos mitades de la misma, una diacrónica y otra sincrónica; un primero grupo de cuatro capítulos ‘históricos’ llevará, por el ‘puente’ del quinto capítulo (de transición), a un segundo grupo de cuatro capítulos ‘sistemáticos’.

La primera mitad del trabajo contendrá el ‘relato’ del desarrollo de las concepciones y representaciones de *kairos/tykhe* y *occasio/fortuna* desde los comienzos helénicos hasta la época del Renacimiento y se divide en las siguientes cuatro partes:

El **primer** capítulo intenta la reconstrucción de la *karisofía* antigua. Empezando con las diferentes versiones de la concepción trágica de la ‘ocasión de ser’, discute luego las fluctuaciones de significado del concepto ético-estético de *kairos* en Homero, Hesíodo, Pitágoras, Platón (*El Político; Filebo; Las leyes*), los sofistas y Aristóteles.

Ya que en varios de los (con)textos del capítulo anterior el concepto de ‘suerte’ (*tykhe*) aparece estrechamente ligado al de *kairos*, el **segundo** capítulo está dedicado a dilucidar la concepción (ejemplos: Píndaro y Aristóteles) y representación artístico-religiosa de esta diosa; este es el momento para analizar más en detalle la discusión de los especialistas sobre el fenómeno de la ‘personificación’ de conceptos (alegoría, símbolo, etc.)

En el **tercer** capítulo se pasa de los testimonios sobre el culto de Kairos a la estética de la escultura griega; se discuten los orígenes pitagóricos del Canon de Policeto contra el cual Lisipo reacciona, con su estatua programática de Kairos, para defender una estética sofista. Luego se interpretan los datos literarios sobre dicha estatua (Posidipio, Calistrato, Himerio, Teodoro Prodromo); oportunamente, el capítulo termina con una consideración de la noción del ‘momento fecundo’ de Lessing.

El **cuarto** capítulo pasa, después de una breve consideración del *kairos* judeo-cristiano, de Grecia a Roma. Se examina, primero el papel crucial de Cicerón en la traducción y modificación de las concepciones griegas concernidas, y luego la concepción estoica de *fatum* y Fortuna (la relación de ocasión, tiempo y muerte en Seneca). Después de examinar la primera versión romana de Kairos/Occasio (en Fedro), se analiza detalladamente a la concepción cristiana de Fortuna de Boecio cuya noción de la *aeternitas* como *nunc stans* puede considerarse como el concepto-contraste (frente a la alegoría del *nunc fluens* que es Fortuna). El capítulo termina con unas observaciones pertinentes sobre el suceso cristiano del Kairos-Thanatos, el arcángel San Miguel (encargado del juicio en escenas de *psicostasia*).

El **quinto** capítulo que realiza el paso de la Edad Media al Renacimiento es un capítulo de transición. Mientras que en Petrarca todavía predomina la visión medieval de *Fortuna*, las representaciones renacentistas muestran un cambio de interpretación que afecta también la imaginaria de *Ocasión* y que se nota muy claramente en Maquiavelo. Y mientras que en la pintura (da Capri), la atractiva Ocasión se reconvierte en un bello joven, el acercamiento del complejo Fortuna/Ocasión al de Cronos/Saturno lleva a cambios conceptuales que implican que la noción de ocasión se asocie también con la del momento (instante) cuya concepción ‘heróico/divina’ se desarrolla en Giordano Bruno. En el género nuevo de los *Emblemata* se vuelve en parte –como en Alciato– a la antigua representación lírica de Lisipio/Posidipo, mientras que otras versiones literarias en prosa (Quevedo; Cairasco; Gracián) varían la imagen clásica de la pareja Fortuna/Ocasión cada una a su manera. Un apéndice sobre dos tipos de ‘momento’ –En Nicolás de Cusa y Parcelso– concluye este capítulo.

La segunda mitad de nuestra investigación pasa de la perspectiva diacrónica a la consideración sincrónica de una obra kairológica en particular y consiste de los siguientes cuatro capítulos:

El **sexto** capítulo emprende la transición de la historia del complejo (*schema*) imagen-concepto a la interpretación de aquel *schema* que

sirve de modelo concreto en nuestra investigación, el tratado emblemático *Occasio arrepta, neglecta...* De Juan David (1606). Para introducir teóricamente a las circunstancias de la composición de esta obra, se discute primero el concepto de la ocasionalidad de la obra de arte desarrollado por H.G. Gadamer; seguidamente se compara su concepción de *alegoría* con la de W. Benjamin y E. Panofsky. Dado ese trasfondo teórico, se procede, después de un breve examen del uso filosófico de *occasio* en la época del Renacimiento, a presentar los datos ‘ocasionales’ de tratado: vida y obras de David, la *Praefatio* del autor, la estructura del tratado (y de cada uno de sus doce ‘esquemas’). El capítulo termina con unas consideraciones teológicas sobre la parábola de las cinco vírgenes prudentes e imprudentes que le sirve a David para caracterizar los personajes secundarios de su drama/tratado (además de los protagonistas *Tempus, Occasio, Angelus, Diabolous*).

El **séptimo** capítulo está dedicado a la discusión de los dos primeros Esquemas. Bastante espacio ocupa la discusión del problema inicial del tratado, la esencia del tiempo, derivada de San Agustín y San Gregorio nacienceno; luego se examina la *explicatio* que David proporciona de las representaciones emblemáticas, primero de *Tempus* y *Occasio*, luego –*Schema II*– de *Angelus* y *Diabolous*. Finalmente se estudia cómo el comentario (de David) sobre ciertas intervenciones angélicas (según las *Escrituras*) lleva al autor a considerar en general la necesidad, autoridad y utilidad de la *occasio bene capatanda*.

El **octavo** capítulo parafrasea el contenido de los esquemas III–VI, siguiendo al comentarista en su camino ‘soteriológico’, desde la humillación inicial –por parte de los cinco jóvenes imprudentes, seducidos por Satanás– de Tiempo y Ocasión (secciones III, IV), hasta su reivindicación (secciones V, VI) por los cinco jóvenes prudentes, agraciados por una Ocasión cada vez más poderosa. Una primera retrospectiva proporciona al final un balance ícono-kairológico de lo hasta aquí discutido.

El **noveno** y último capítulo parafrasea las restantes seis secciones del tratado.