

LA CARITAS EN EL PRÓLOGO
DE LA *EXPOSITIO VIRGILIANAE CONTINENTIAE* DE FULGENCIO:
CLAVES DE LECTURA Y TRANSFORMACIONES TARDOANTIGUAS

JULIETA CARDIGNI¹

RESUMEN. La *Expositio virgilianae continentiae secundum philosophos moralis* de Fulgencio el Mitógrafo (siglo VI d. C.) se inscribe en la tradición de los comentarios virgilianos, pero se distingue por su carácter dialógico y ficcional: es el propio Virgilio quien, bajo la guía de Fulgencio-discípulo, reinterpreta su obra, generando una *mise en abyme* exegetica sin precedentes. El texto propone una lectura sistemática y cristianizante de la *Eneida*, concebida como un itinerario moral en el que Eneas encarna el proceso de maduración del hombre hacia su identidad como *homo christianus*. Mediante alegoría y etimología, y con el cierre autoritativo de las Escrituras, Fulgencio presenta a Virgilio como un “cristiano antes de Cristo”. La crítica ha oscilado entre lecturas que entienden la *Expositio* como un intento de conciliación cultural y otras que destacan el papel central de la ficción y la parodia. En esta segunda línea, el presente trabajo analiza la *caritas* en el prólogo como clave meta interpretativa: lejos de clausurar dogmáticamente el sentido, funciona como principio hermenéutico que pone en cuestión las estrategias tardoantiguas de apropiación cristiana de la tradición clásica.

Palabras clave: Fulgencio el Mitógrafo, *Expositio virgilianae continentiae*, *caritas*.

ABSTRACT. The *Expositio virgilianae continentiae secundum philosophos moralis* by Fulgentius the Mythographer (6th c. AD) belongs to the tradition of Virgilian commentary but stands out for its dialogical and fictive structure: Virgil himself reinterprets his work under the guidance of Fulgentius-as-disciple, creating an unprecedented exegetical *mise en abyme*. The text offers a systematic and Christianizing reading of the *Aeneid*, understood as a moral itinerary in which Aeneas embodies the maturation of the human being toward his identity as *homo christianus*. Through allegory and etymology, and by concluding each interpretation with Scripture, Fulgentius ultimately presents Virgil as a “Christian before Christ”. Scholarly interpretations have ranged from readings that emphasize cultural conciliation to approaches

¹ Universidad de Buenos Aires, Conicet, Universidad Pedagógica Nacional (UNPE). Correo: jcardigni@yahoo.es. Fecha de recepción: 26/12/2025; fecha de aceptación: 4/5/2026.
DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.34.2025.p111-126>

that foreground fiction and parody. Aligning with the latter, this article examines the role of *caritas* in the Prologue as a meta-interpretative key. Rather than imposing a dogmatic closure, *caritas* functions as a hermeneutic principle that exposes and problematizes the strategies by which Late Antiquity appropriated the classical tradition within a Christian framework.

Keywords: Fulgentius the Mythographer, *Expositio virgilianae continentiae*, *caritas*.

LA *EXPOSITIO VIRGILIANAE CONTINENTIAE* Y SU CONTEXTO

EL TEXTO

La *Expositio virgilianae continentiae secundum philosophos moralis* de Fulgencio el Mitógrafo (s. VI d.C.) se inscribe en una larga tradición de comentarios virgilianos, entre los cuales contamos, por ejemplo, con los famosos textos de Donato y de Servio. El primero, fragmentario, es el más antiguo que conservamos, mientras que el segundo es el más completo.² El comentario como género experimenta un notorio auge en la Antigüedad tardía, época caracterizada por la lectura y reinterpretación de los clásicos, y en particular de Virgilio. La exégesis y reescritura de la obra virgiliana se acompaña de una fascinación por la figura del poeta. En la Antigüedad tardía, Virgilio adquiere el carácter de un sabio omnisciente; ya sea como personaje amable y sabio en *Saturnalia*, o como *auctor* de la historia de Cristo en el *Cento* de Proba, la Antigüedad tardía abrazó y utilizó a Virgilio para los más diversos fines, siempre relacionados con el rescate de la tradición clásica y su adaptación al nuevo contexto.³

La obra de Fulgencio, aunque retoma rasgos del comentario escolar, se aparta de ese género al introducir una estructura dialógica y

² Sobre el corpus serviano, cf. ZETZEL (2018).

³ Sobre la recepción de Virgilio en la Antigüedad y la Antigüedad Tardía, cf. STOK (2012).

ficcional, y al practicar una alegorización cristianizante de la *Eneida*. Puede considerarse un comentario en tanto retoma episodios de la *Eneida* y los comenta de manera sistemática. Pero al mismo tiempo, presenta una novedad: es el propio Virgilio quien, invocado por Fulgencio a semejanza del Escipión ciceroniano, ‘relee’ su obra bajo la guía de Fulgencio-discípulo, generando una *mise en abyme* interpretativa sin paralelo en la tradición. Así, siguiendo una receta exegética infalible,⁴ Fulgencio lee la *Eneida* a través de Virgilio, quien aplicando la etimología y la alegoría reinterpreta los episodios de su propio poema como si fueran etapas de la vida del hombre, encarnado en Eneas, que va madurando hasta alcanzar su verdadero ser de *homo christianus*. Luego del desplazamiento de la lectura virgiliana, Fulgencio clausura el sentido citando las Escrituras y dejando claro que Virgilio es, en definitiva, un “cristiano antes de Cristo”. Este artificio literario le permite desplegar una exégesis sistemática que, más allá de su declarado objetivo moralizante, se convierte en un espacio de reflexión sobre la función del lector y el intérprete, eje central de las preocupaciones tardoantiguas.⁵

Finalmente, la inserción de elementos ficcionales y la puesta en escena de un Virgilio cristianizado pueden leerse como una parodia menipea de la práctica exegética misma: Fulgencio muestra, exagera y subvierte las operaciones de la escuela del gramático, sometiéndolas a la *caritas*. Por lo tanto, nuestro trabajo sostiene que la *Expositio virgilianae continentiae* puede leerse no como un intento de cristianización sistemática de Virgilio, sino más bien como una reflexión crítica, mediada por la categoría de *caritas*, sobre las prácticas hermenéuticas mediante las cuales la Antigüedad tardía se apropia de la tradición clásica.

⁴ CULLHED (2015).

⁵ Al respecto, cf. GOULET-CAZÉ (2001), ELSNER-HERNÁNDEZ LOBATO (2017).

EL CONTEXTO HISTÓRICO

Fulgencio escribe en el siglo VI d.C., en el Norte de África, bajo dominio vándalo (429–534). Según Wolff (2009: 10), Fulgencio puede ser considerado uno de los escritores comprendidos dentro del “renacimiento vándalo”, junto con Draconcio y con otros poetas de la *Antología Latina*. Por otro lado, si bien estamos ya en el Imperio cristiano, y las oposiciones paganismo/ cristianismo no son ya relevantes, como sí lo habían sido en siglos previos, el cristianismo tiene ya problemas dentro de sus propias filas, con la aparición de las heterodoxias y con los intentos concretos por fijar una ortodoxia. Los reinos vándalos, convertidos al cristianismo, abrazaban la versión arriana de la nueva religión. Esto genera algunas tensiones con los cristianos de la región, que eran en su mayoría nicenos.⁶

Para la época en que Fulgencio escribió la *Expositio*, la fusión entre cultura clásica y cristianismo llevaba ya tiempo en marcha, y Virgilio era el preferido tanto de paganos como de cristianos,⁷ aunque no siempre había sido así. En un comienzo, hubo un fuerte rechazo por parte de los cristianos hacia los textos paganos por su carácter ficcional, pero pronto se abrió la posibilidad de releerlos alegóricamente (Lactancio, *Div. Inst.* 1.11: “*Vera sunt ergo quae loquuntur poetae, sed obtentu aliquo specieque velata*” (*Divinae Institutiones* 1.11; “Por lo tanto, las cosas que dicen los poetas son verdaderas, pero veladas por algún tipo de disfraz”). De allí en más, Virgilio se convirtió en terreno privilegiado de relectura: desde la interpretación cristiana de la *Égloga* IV (ya desde el siglo III d.C.)⁸ hasta la proliferación de centones virgilianos en el siglo. IV, pasando por lecturas y reelaboraciones

⁶ Sabemos que Fulgencio el Obispo de Ruspe –contemporáneo del mitógrafo, con quien no lo identificamos (HAYS 2003, WOLFF 2009)– fue el gran paladín niceno contra la heterodoxia arriana, por ejemplo.

⁷ Sobre este tema, cf. EDWARDS (1976).

⁸ Cf. ARBEA (1982).

poéticas en diverso grado. Es decir que la cristianización de los clásicos, en particular de Virgilio, era una tendencia ya temprana y al mismo tiempo necesaria. Ante la falta de matrices retóricas propias, el cristianismo no tuvo más remedio que adoptar las clásicas y transformarlas, para sentirse así herederos de una tradición en la que estaban formados y con la que se sentían identificados.

LA RECEPCIÓN CRÍTICA

La *Expositio virgilianae continentiae* de Fulgencio –muchas veces catalogada de excéntrica o bizarra, sobre todo por lo abstruso y complejo de su lengua– ha sido objeto de dos tipos de abordajes, por decirlo de manera esquemática. Por un lado, contamos con lecturas “directas”, que ven en la obra de Fulgencio un claro intento de conciliación cultural entre la tradición clásica y el cristianismo. Aunque advierten rasgos disruptivos (humor, ficción, parodia), estas lecturas los minimizan y privilegian la dimensión didáctica de la *Expositio*.⁹ Esto conduce a ver la obra como un comentario ‘malo’ o ineficaz, y a relegar estos rasgos que son justamente los que atentan contra la claridad y precisión que se esperan en un texto instruccional, y que complican esta lectura didáctica. Todo lo que no encaja dentro del fenómeno del didactismo es, desde esta mirada, soslayado o minimizado como si fuera un conjunto de elementos fastidiosos que obstaculizan el verdadero propósito de la obra.

Por otro lado, hay también lecturas más complejas, con el eje puesto en los aspectos literarios de la obra y que tienen en cuenta la ficción y la parodia como elementos centrales, y que entienden que el *propositum* de Fulgencio no sería la conciliación de los universos pagano y cristiano, sino la reflexión crítica sobre las prácticas de lectura y de interpretación que se han aplicado en este proceso de concilia-

⁹ Cf. GUILLAUMIN (2007); BAKHOUCHE (2015); CRISTANTE (2008).

ción. Desde esta perspectiva, la *Expositio* se ubicaría más en las matrices de la sátira menipea (Relihan, 1983) y, en consecuencia, la descripción de la escuela del gramático, sus propósitos, sus personajes y sus estrategias serían más bien objetos contruidos con el fin de ser criticados a través de la parodia. Es en esta segunda línea en la que enmarcamos nuestra lectura de Fulgencio, entendiendo que se trata de una obra con rasgos paródicos y ficcionales y en las matrices de la sátira menipea. No se trata, desde esta mirada, de cambiar una etiqueta por otra, respondiendo a un criterio clasificatorio formal, sino de comprender que esta adscripción genérica, encarada desde un punto de vista funcional, tiene consecuencias relevantes en la interpretación de la *Expositio*. Para empezar, los saberes delineados no son el objeto de instrucción, sino los objetos de parodia. Y, por lo tanto, la propuesta de Fulgencio no es instruccional sino más bien desestabilizadora y cuestionadora de las estrategias de lectura implementadas para conciliar los mundos clásico y cristiano.

En un marco de lectura menos paródico que el que adoptamos en este trabajo, la obra de Fulgencio se ha leído como portadora de un propósito cristianizante, condensado en la idea de leer en Virgilio anticipaciones del mensaje cristiano. Aparecen así términos propios de la teología (*caritas*, *gratia*, *contritio*) que, en ocasiones, conservan cierta ambigüedad, pero en otras remiten con claridad al sentido cristiano. La *caritas*, en particular –virtud teológica y principio fundamental de la doctrina–, aunque no formaba parte central de la disputa entre nicenos y arrianos, puede cumplir un rol retórico de reafirmación cristiana desde la perspectiva nicena como signo de la “verdadera” fe.

Pero en la línea de la lectura paródica, la situación ficcional de la *Expositio* es decisiva a este respecto, porque según hable Virgilio o Fulgencio, el término doctrinal adquiere matices y efectos distintos. En segundo lugar, la interpretación paródica también distorsiona la lectura cristianizante y la presencia de términos doctrinales, dado que

pasan a formar parte de los recursos exegeticos que Fulgencio busca denunciar y criticar.

En este marco, nuestro análisis se centrará en mostrar cómo la obra articula alegoría, etimología y ficción paródica para producir un Virgilio cristianizado, y cómo esta operación funciona al mismo tiempo como reflexión y crítica sobre las prácticas de lectura en la Antigüedad tardía, a partir de su presentación paródica. Más que como un simple ejercicio de conciliación cultural, proponemos entender la *Expositio* como un espacio textual crítico en el que Fulgencio ensaya, parodia y problematiza los modos de interpretar a los clásicos en clave cristiana. Así, los términos teológicos adquieren un sentido complejo: su inserción no responde solo a la transmisión de una doctrina, sino que plantea, en clave paródica, una reflexión sobre la autoridad del lector-intérprete en el siglo VI y sobre los usos posibles de Virgilio en un horizonte cristiano.

Finalmente, una última aclaración: en este trabajo entendemos la parodia no como un simple recurso humorístico ni como una negación de la seriedad doctrinal del texto, sino como una estrategia crítica propia de la prosa tardoantigua, estrechamente vinculada a la tradición de la sátira menipea. En la *Expositio*, la parodia opera mediante la exageración, la literalización y el desplazamiento de las prácticas exegeticas heredadas de la escuela del gramático, exponiendo sus presupuestos y límites. En este marco, la *caritas* no funciona únicamente como un contenido teológico ni como un principio moralizante, sino como un dispositivo meta-hermenéutico que legitima la lectura al mismo tiempo que revela su carácter construido. Al situar su interpretación bajo el *dominatus caritatis*, Fulgencio no clausura el sentido de Virgilio en clave cristiana, sino que pone en escena –de manera deliberadamente ambigua– las tensiones, los riesgos y las operaciones implicadas en toda apropiación cristiana de la tradición clásica.

LA CARITAS EN EL PRÓLOGO DE LA *EXPOSITIO*

EL PRÓLOGO FULGENCIANO

En el prólogo de la *Expositio*, Fulgencio se dirige a un destinatario no especificado, quizá el mismo “Catus” a quien dedica sus Mitologías. Desde el inicio, el autor adopta un gesto de humildad y prudencia: la *qualitas* de su tiempo exige silencio, y comentar a Virgilio supone un riesgo real en un contexto cristiano atravesado por tensiones doctrinales y por la sospecha hacia la erudición clásica. Este *topos* retórico cumple una doble función: protege al intérprete y al saber que transmite y, al mismo tiempo, legitima la empresa exegética frente a posibles acusaciones de paganismo.

Fulgencio expone las razones de su intervención al comienzo del prólogo, una instancia claramente programática, que reproducimos aquí:¹⁰

Expetebat quidem, Leuitarum sanctissime, nostri temporis qualitas grande silentium, ut non solum mens expromptare desisset quod didicit, quantum etiam obliuionem sui efficere debuit quia uiuit; sed quia nouo caritatis dominatui fulcitur et in amoris praecepto contemptus numquam admittitur, ob hanc rem Uirgilianae continentiae secreta phisica tetigi uitans illa quae plus periculi possent praerogare quam laudis.

Santísimo diácono, la naturaleza de nuestra época requería, ciertamente, un gran silencio, por lo que no sólo habría debido imponerme mentalmente no divulgar ninguno de mis estudios, antes bien debiera procurar el olvido en torno a mí, mientras viva. Pero puesto que resplandece de nuevo el dominio de la caridad y que en el precepto del amor nunca se admite el desprecio, he

¹⁰ La edición utilizada es la única crítica hasta el momento (HELM, 1898) y las traducciones son mías en todos los casos.

aceptado hablar de los secretos del mundo natural que se hallan contenidos en la obra de Virgilio, evitando aquellos que podrían comportar mayor peligro que alabanza.

El núcleo conceptual del pasaje se concentra en el sintagma *dominatus caritatis*. El término *dominatus*, de fuerte carga política y jerárquica, se ve resignificado al asociarse con una virtud teologal: la *caritas* no aparece como un afecto privado, sino como un principio rector que ejerce autoridad sobre la interpretación. De este modo, Fulgencio desplaza tanto el *grande silentium* impuesto por el contexto como las jerarquías doctrinales explícitas, autorizando su lectura desde un plano ético-hermenéutico.

En este sentido, la *caritas* funciona como una ayuda indispensable para escapar de los peligros de “conocer” y “poseer” el saber en un contexto donde la erudición clásica podía resultar subversiva, ya sea por activar una oposición paganos/ cristianos (que está en esta época, de todas maneras, bastante neutralizada), o por generar una identificación con ciertas heterodoxias dentro del mismo cristianismo, que en particular en el contexto del África vándala podía resultar problemática. Frente al silencio como estrategia de autopreservación, Fulgencio invoca la *caritas* como principio hermenéutico y como legitimación retórica: el *dominatus caritatis* le permite hablar, garantiza que la lectura se realice *sine contemptu* y orienta la interpretación hacia un fin superior.

Esta orientación se refuerza en la oposición retórica *periculum / laus* (“*plus periculi possent praerogare quam laudis*”), que introduce una valoración explícita de los contenidos a comentar. Fulgencio establece así una jerarquía de saberes basada no en su valor literario intrínseco, sino en sus efectos hermenéuticos: ciertos textos –la *Eneida*– pueden producir *laus* y ser integrados en una lectura cristiana, mientras que otros –las *Bucólicas* y las *Geórgicas*– entrañan un *periculum*

que aconseja su exclusión. La selección del corpus responde, por lo tanto, a un criterio ético-interpretativo más que filológico.

El término *caritas*, que en el latín clásico remite tanto al valor material como al afecto personal, se carga en su evolución cristiana de resonancias teológicas vinculadas al amor divino. Al convertirla en eje programático de su prólogo, Fulgencio juega deliberadamente con esta polisemia para situar su lectura en la tensión entre erudición pagana y moral cristiana, y para presentar su audacia interpretativa en el marco del *decorum* exigido por su tiempo.

Esta concepción remite claramente a la tradición agustiniana. En el *De doctrina christiana* (1.35-36), Agustín afirma que toda interpretación válida debe orientarse hacia la edificación de la caridad, articulando ética y exégesis. Como ha señalado Unger Parra (2015), este principio responde a un contexto norafricano marcado por disputas doctrinales y por la necesidad de regular el acceso a los textos. Fulgencio traslada este criterio al comentario de Virgilio, situando su lectura bajo la *caritas* y configurando así un programa hermenéutico que legitima, orienta y al mismo tiempo problematiza la apropiación cristiana de la tradición clásica:

Interpretatio Scripturae ne sit fallax sed utilis aedificandae caritati. Quisquis igitur Scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit. Quisquis vero talem inde sententiam duxerit, ut huic aedificandae caritati sit utilis, nec tamen hoc dixerit quod ille quem legit eo loco sensisse probabitur, non perniciose fallitur nec omnino mentitur.

La interpretación de la Escritura no debe ser engañosa, sino útil para edificar la caridad. Por tanto, quienquiera que piense haber entendido las Escrituras divinas, o cualquier parte de ellas, de tal modo que con esa interpretación no edifique esa doble caridad –la de Dios y la del prójimo, todavía no las ha entendido.

En cambio, quien obtenga de allí un sentido tal que sea útil para edificar esta caridad, aunque no haya dicho lo mismo que se pruebe que el autor inspirado quiso significar en ese pasaje, no yerra de manera dañina ni miente del todo.

Aquí Agustín formula con claridad un principio hermenéutico decisivo: el valor de una interpretación no depende exclusivamente de su adecuación a la intención del autor, sino de su capacidad para edificar la caridad. La oposición que articula el pasaje *–fallax* frente a *utilis, intellexisse sibi videtur* frente a *aedificare caritatem*– desplaza el eje de la interpretación desde la corrección filológica hacia la eficacia ética. Quien cree haber comprendido las Escrituras, pero no edifica la doble caridad de Dios y del prójimo, “todavía no ha entendido”; en cambio, quien obtiene un sentido útil para la caridad, aun si no coincide con la intención del autor inspirado, “no yerra de manera dañina ni miente del todo”.

Este matiz es fundamental: Agustín no elimina el riesgo del error interpretativo, pero introduce una gradación entre el error pernicioso y el error tolerable. La *caritas* se convierte así en criterio regulador de la lectura, capaz de legitimar interpretaciones no literales siempre que produzcan un efecto ético positivo. La hermenéutica agustiniana articula, de este modo, ética y exégesis, subordinando la verdad interpretativa a su función espiritual.

En este sentido, la *caritas* no funciona en Agustín como un simple contenido doctrinal, sino como un principio regulador de la interpretación: no garantiza la verdad del sentido, pero sí su legitimidad ética. Este desplazamiento resulta crucial para comprender el uso que Fulgencio hace de la categoría, ya que le permite justificar su lectura no por su adecuación a una intención autoral estricta, sino por su orientación afectiva y moral. Fulgencio retoma esta perspectiva para comentar a Virgilio, pero lo hace en un registro distinto y deliberadamente problemático. Al situar su lectura bajo el *dominatus caritatis*,

canoniza al poeta pagano según la medida del amor cristiano y transforma la *Eneida* en una suerte de “Biblia pagana”.¹¹ Sin embargo, esta operación no debe leerse únicamente como una apropiación doctrinal: al aplicar a Virgilio un criterio concebido para las Escrituras, Fulgencio expone –y exagera– los mecanismos de legitimación hermenéutica propios de su tiempo.

Desde esta perspectiva, la queja fulgenciana según la cual “conocer algo es ya un peligro” puede leerse no solo como un lamento sincero, sino también como un gesto irónico. La cultura clásica se vuelve problemática precisamente porque sigue siendo poderosa y deseada. Los *secreta* que encierra Virgilio, por su origen pagano o por su ambigua adecuación al nicenismo, continúan ejerciendo atracción sobre los lectores. La *caritas* funciona entonces como argumento que permite transformar esa tensión en un gesto de apropiación controlada: no elimina el riesgo del saber pero lo regula y lo hace tolerable.

En un contexto de divisiones doctrinales entre arrianos y nicenos, la apelación al “nuevo dominio de la *caritas*” desplaza la autoridad hermenéutica del plano político y confesional al plano espiritual. La legitimidad del comentario ya no depende del poder imperial, del control episcopal ni de la ortodoxia explícita, sino del precepto cristiano más alto. Fulgencio no se presenta, así, como un sabio autorizado por su competencia, sino como un lector cuya audacia interpretativa se justifica por estar guiada por la máxima virtud cristiana.

LA CARITAS COMO PRINCIPIO HERMENÉUTICO Y LEGITIMADOR

La lectura de la *Expositio virgilianae continentiae* a partir de la *caritas* permite reconsiderar el lugar de Fulgencio dentro de la tradición tardoantigua no como un mero mediador entre paganismo y cristia-

¹¹ Sobre este tema, ver Bloch (1963).

nismo, sino como un autor que reflexiona críticamente sobre las condiciones mismas de la interpretación, poniéndolas en cuestión y dudando de sus resultados y aplicaciones. Al situar su comentario bajo el *dominatus caritatis*, Fulgencio no solo legitima su audacia exegética en un contexto de riesgo doctrinal, sino que expone, mediante la parodia, los procedimientos, las tensiones y los límites de la apropiación cristiana de la herencia clásica. La *caritas* no clausura el sentido de Virgilio: lo orienta, lo regula y, al mismo tiempo, revela su carácter construido. En este sentido, la *Expositio* no debe leerse como una simple cristianización de la *Eneida*, sino como un espacio textual en el que se ensaya una crítica lúcida y autorreflexiva de las prácticas hermenéuticas de la Antigüedad tardía.

Desde esta perspectiva, entonces, la *Expositio virgilianae continentiae* no ofrece una solución estable al problema de la herencia clásica, sino que lo mantiene productivamente abierto, ya que lo cuestiona y lo pone en escena como objeto de representación y de reflexión. En este marco, la *caritas* no clausura el sentido ni impone una interpretación final, sino que señala el carácter situado, afectivo y ético de toda lectura. En este gesto, Fulgencio no solo comenta a Virgilio, sino que reflexiona —de manera indirecta pero incisiva— sobre el lugar del lector y del intérprete en la cultura tardoantigua.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EDICIONES Y TRADUCCIONES

- HELM, R. *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Opera*, Leipzig: Teubner, 1898, 1–80.
 ROSA, F. *Fulgenzio. Commento all'Eneide*, Milano: Luni, 1997.
 VALERO MORENO, J. B. (ed.). *San Jerónimo. Epistolario*, Madrid: BAC, 1993.
 WHITBREAD, L. G. (tr.). *Fulgentius the Mythographer*, Columbus: Ohio State University Press, 1971.

WOLFF, É. *Fulgence. Virgile dévoilé*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- AMSLER, M. *Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Amsterdam–Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1949.
- ARBEA, A. C. “Consideraciones en torno a la interpretación cristianizante de la Égloga cuarta de Virgilio”, *Revista Chilena de Literatura* 20, 1982: 79–97.
- BAKHOUCHE, B. “Jeu de miroirs dans les intermèdes auctoriaux des Noces de Philologie et Mercure de Martianus Capella”, *Latomus*, revue d'études latines 74. 5, 2015: 417–440.
- BLOCH, H. “The pagan revival in the West at the end of the fourth century”, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (A. Momigliano ed.), Oxford: Oxford University Press, 1963.
- BROWN, P. “Christianity and Local Culture in Late Roman Africa”, *Journal of Roman Studies* 58, 1968: 85–95.
- CAMERON, A. *The Last Pagans of Rome*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- COURTNEY, E. “Parody and Literary Allusion in Menippean Satire”, *Philologus* 106.1/2, 1962: 86.
- CRISTANTE, L. The Philology as encyclopaedia: The *De nuptiis Philologiae et Mercurii* by Martianus Capella. *Voces*, 19, 2008: 51–69.
- CULLHED, A. *The Shadow of Creusa. Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature*, Berlin–Boston: De Gruyter, 2015 (trad. M. Knight; orig. *Kreousas skugga*, 2006).
- EDWARDS, R. “Fulgentius and the Collapse of Meaning”, *Helios* n.s. 3, 1976: 17–35.
- ELSNER, J. – HERNÁNDEZ LOBATO, J. *The Poetics of Late Latin Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- GUILLAUMIN, J.-B. « L'encyclopédisme de Martianus Capella: héritage d'une forme traditionnelle ou nouveauté radicale? » *Schedae*, 4.1, 2007: 45–67.

- HADOT, I. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris: Brepols, 1984.
- HAYS, G. “The Date and Identity of the Mythographer Fulgentius”, *Journal of Medieval Latin* 13, 2003: 163–252.
- “Fulgentiana”, 431–443. En F. CHAUSSON, E. WOLFF (eds.), *Consuetudinis amor. Fragments d’histoire romaine (IIe–VIe siècles) offerts à Jean-Pierre Callu*, Roma: L’Erma di Bretschneider, 2003.
- “Tales out of School: Grammatical Culture in Fulgentius the Mythographer”, 22–47. En C. D. LANHAM (ed.), *Latin Grammar and Rhetoric. From Classical Theory to Medieval Practice*, London: Continuum, 2002.
- *Fulgentius the Mythographer* (tesis doctoral), Cornell University, 1996.
- ISOLA, A. “Sul problema dei due Fulgenzi: un contributo della Vita Fulgentii”, *Auctores Nostri* 1, 2004: 103–117; reed. en A. PIRAS (ed.), *Lingua et ingenium. Studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*, Cagliari, 2010: 147–164.
- LANGLOIS, P. “Les œuvres de Fulgence le Mythographe et le problème des deux Fulgence”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 7, 1964: 94–105.
- MACCOUL, L. “Notes on Fulgentius”, *Mediterranean Studies* 8, 1999: 31–38.
- MANCA, M. “Una lettura sinottica dei prologhi fulgenziani”, *Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione Classica* 16, 2002.
- MATTIACI, S. “Divertissements poétiques tardo-antichi: i versi di Fulgenzio grammatico”, *Paideia* 57, 2002: 25–280.
- MOMIGLIANO, A. *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford: Clarendon Press, 1963.
- RELIHAN, J. “Mitologiae 1.20–21”, *American Journal of Philology* 109, 1988: 229–230.
- “Ovid’s Metamorphoses 1.1–4 and Fulgentius’ Mythologiae”, *American Journal of Philology* 105, 1984: 87–90.
- STOK, F. “Commenting on Virgil, from Aelius Donatus to Servius”, *Dead Sea Discoveries* 19, 2012: 464–484.

- “Totus scientia plenus. Genèse d’un personnage”, en *Les métamorphoses de Virgile. Réception de la figure de l’auctor*, Reims: Université de Reims Champagne–Ardenne, 2015.
- “Virgil Between the Middle Ages and the Renaissance”, *International Journal of the Classical Tradition* 1.2, 1994: 15–22.
- UNGER PARRA, B. “La caridad como criterio hermenéutico...”, *Universitas Philosophica* 32.64, 2015: 329–341.
- VALERO MORENO, J. M. “La *Expositio virgilianae* de Fulgencio: poética y hermenéutica”, *Revista de Poética Medieval* 15, 2005: 112–192.
- VAN HOOF, J. – VAN NUFFELEN, P. (eds.). *Literature and Society in the Fourth Century AD*, Leiden–Boston: Brill, 2014.
- VAN WINDEN, J. C. M. *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources*, Leiden: Brill, 1959.
- WHITBREAD, L. G. “Fulgentius and Dangerous Doctrine”, *Latomus* 30, 1971: 1157–1171.
- WOLFF, É. “Vergil and Fulgentius”, *Vergilius* 54, 2008: 59–69.
- ZETZEL, J. E. G. *Critics, Compilers, and Commentators*, New York: Oxford University Press, 2018.