Auster, núm. 31, noviembre 2026 - octubre 2027, e107. ISSN-E: 2346-8890
Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
IdIHCS (UNLP-CONICET)
Centro de Estudios Latinos (CEL)

Ad templum Apollinis adueniens ad inferas discendit: el inframundo virgiliano en la *Expositio* de Fulgencio el Mitógrafo

Ad templum Apollinis adueniens ad inferas discendit: the Vergilian underworld in the *Expositio* of Fulgentius the Mythographer

Julieta Cardigni
Instituto de Filología Clásica "Dra. Alicia Schniebs", Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas / Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas, Universidad de Buenos Aires / Departamento de Humanidades y Artes, Universidad Pedagógica Nacional, Argentina
jcardigni@yahoo.es

Recepción: 18 febrero 2026
Aprobación: 15 junio 2026
Publicación: 01 noviembre 2026

Cita sugerida: Cardigni, J. (2026). *Ad templum Apollinis adueniens ad inferas discendit*: el inframundo virgiliano *en la Expositio de* Fulgencio el Mitógrafo. *Auster, 31,* e107.
https://doi.org/10.24215/23468890e107

Resumen: En el siglo VI d. C., Fulgencio el Mitógrafo escribió su *Expositio virgilianae continentiae* (*Explicación del contenido de la* Eneida) con el propósito aparente de cristianizar la poesía de Virgilio a través de la interpretación alegórica. Su lectura consiste en reinterpretar los episodios de la *Eneida* como etapas en la vida del hombre, en los que Eneas madura y se convierte en el héroe cristiano que debe ser a través del control de las pasiones. Sin embargo, este objetivo cristianizante inicial puede verse subvertido si aceptamos las lecturas paródicas de la obra, que apuntarían más bien al cuestionamiento de este tipo de estrategias exegéticas, que se desplegaron en la Antigüedad tardía para apropiarse de la herencia clásica. Como ocurre con otros comentaristas de Virgilio, el descenso de Eneas a los *inferi* le resulta a Fulgencio particularmente interesante en su lectura, como una instancia clave en el proceso de construcción del héroe. En este marco, el presente trabajo abordará los comentarios de Fulgencio al libro VI de la *Eneida*, para rastrear las estrategias de lectura que se aplican, qué concepción del inframundo surge en el marco del diálogo con Virgilio y su poesía, y con qué propósito Fulgencio realiza esta construcción.

Palabras clave: Virgilio, Inframundo, Fulgencio, *Expositio*.

Abstract: In the sixth century CE, Fulgentius the Mythographer composed his *Expositio virgilianae continentiae* (*Explanation of the Content of the Aeneid*) with the apparent aim of Christianizing Virgil's poetry through allegorical interpretation. Fulgentius' reading consists in reinterpreting the episodes of the *Aeneid* as stages in human life, in which Aeneas matures and becomes the Christian hero he is meant to be through the control of the passions. However, this initial Christianizing objective may be seen as subverted if we accept the parodic readings of the work, which would instead point to a questioning—or even an attack—on this type of exegetical strategy deployed in Late Antiquity to appropriate the classical heritage.As with other commentators on Virgil, Aeneas'

Obra bajo Licencia Creative Commons Atribución NoComercial Compartir Igual 4.0 Internacional

descent to the *inferi* is of particular interest to Fulgentius in his reading, as a key moment in the process of constructing the hero. Within this framework, the present paper will examine Fulgentius' commentary on Book VI of the *Aeneid* in order to trace the interpretive strategies he employs, the conception of the underworld that emerges from his dialogue with Virgil and his poetry, and the purpose behind Fulgentius' construction of this realm.

Keywords: Vergil, Underworld, Fulgentius, *Expositio*.

Leer a Virgilio en la Antigüedad tardía

Virgilio fue el preferido tanto de paganos como de cristianos durante la Antigüedad tardía (Stok, 1994, 2012). Desde que los primeros padres de la Iglesia (en particular, Lactancio)[1] aceptaron la posibilidad de leer la poesía clásica para reinterpretarla y adaptarla a sus tiempos, Virgilio fue objeto de numerosas y variadas recepciones, que abarcaron tanto su texto (el caso más emblemático es el de los centones virgilianos) como su vida (según vemos en las *Vitae* que se suceden ininterrumpidamente desde el siglo IV). En algún lugar en el medio de estas producciones, tenemos los comentarios, encargados de retomar y explicar el significado de los textos clásicos en general, y, sobre todo, de la obra de Virgilio. Y entre ellos, un comentario muy particular, como lo es el de Fulgencio el Mitógrafo, de principios del siglo VI d. C.: la *Expositio virgilianae continentiae secundum filosofos moralis*.

En comparación con sus antecesores –entre los cuales contamos a Servio como uno de los más notables, por lo extenso y completo del *corpus* que nos ha llegado— Fulgencio escribe un comentario distinto, atravesado por elementos ficcionales –como el escenario y los personajes— y, sobre todo, construido sobre el eje de la parodia. Este tono paródico, junto con la estructura dialógica y la mezcla de registros, permite pensar la *Expositio* como heredera de –o al menos, en diálogo con— ciertas formas de la sátira menipea, género que combina lo filosófico y lo burlesco, la ficción y la reflexión crítica, y que se articula sobre el registro paródico (cf. Relihan, 1993; Cardigni, 2019b). Aunque no se trate de una sátira menipea en sentido estricto, el estilo híbrido y desestabilizador de la *Expositio* podría invitar a una recategorización del texto en esa línea.[2]

En la trama ficcional, Fulgencio es un *discipulus* que le pide a Virgilio que aparezca y le explique el contenido de su obra, la *Eneida*. De este modo, Virgilio, rebajado a *grammaticus*, comienza la exposición en clave alegórica con el objetivo de transformar el viaje de Eneas en un recorrido por las etapas de la vida humana hasta convertirse en el héroe cristiano que encarna el ideal de la nueva doctrina, a través del control de las pasiones (84): *"Ergo sub figuralitatem historiae plenum hominis monstrauimus statum, ut sit prima natura, secunda doctrina, tertia felicitas."* ("Por lo tanto bajo la forma de una alegoría he mostrado el estado completo del hombre: primero la naturaleza, luego la doctrina, en tercer lugar, la felicidad.")

Claro está, a diferencia de Servio, Donato, y Macrobio, Fulgencio es un autor declaradamente cristiano[3] y que busca, por medio de su obra, justamente poner en escena el movimiento de cristianización de los clásicos, que para el siglo VI estaba ya muy avanzado. Fulgencio no necesita, como Servio, educar a los estudiantes en la escuela ni, como Macrobio, instruir a su hijo para complementar lo que la escuela no le enseña. La obra está dedicada a un superior ("diácono") y no sabemos mucho más de su contexto de circulación, o de su público específico. Si le sumamos el registro paródico en que se articula la *Expositio*, podemos pensar que Fulgencio busca, en realidad, cuestionar estas estrategias por medio de las cuales se armonizaron de manera aparentemente tan apacible las lecturas clásicas y cristianas. De esta manera, nuestro autor no necesariamente está criticando el resultado real de esta amalgama, sino los mecanismos exegéticos utilizados para lograrla, que parece considerar forzados y artificiosos.

Recordemos ahora brevemente la "receta" exegética que aplica Fulgencio, y que es el principal objeto de parodia (respecto de los mecanismos exegéticos de Fulgencio, cf. Cullhed, 2015; Fabre-Serris, 2023): en primer lugar, su lectura se basa en el desciframiento de los nombres griegos en *Eneida*, que incluye etimología y traducción (sobre las etimologías en la Antigüedad, cf. Amsler, 1989; Sánchez Martínez, 2000). En segundo lugar, el desplazamiento alegórico, por medio del cual los episodios literales de la *Eneida* adquieren su sentido abstracto, integrando una nueva cadena ficcional relacionada con el camino de maduración de Eneas. Estas dos instancias están a cargo de Virgilio-*magister*, que lee así su propia obra. Finalmente, la sanción cristiana, que constituye la etapa final de la interpretación, es llevada a cabo por Fulgencio discípulo, que devela así esta naturaleza particular virgiliana de ser un "cristiano antes de Cristo". Así, con una fe inquebrantable en el lenguaje y su relación unívoca con la realidad –que para este caso no es otra que la revelación— la *Eneida* queda cristianizada.

Con esto en mente, analizaremos cómo Fulgencio lee e interpreta el descenso de Eneas a los *inferi* en el libro VI. Sostendremos que el aparente fracaso de la cristianización del inframundo virgiliano en la *Expositio* —especialmente en relación con la doctrina de la metempsicosis— no constituye una limitación exegética del comentario, sino un efecto narrativamente escenificado que pone en cuestión los alcances y presupuestos de las estrategias alegórico-etimológicas empleadas en la Antigüedad tardía para armonizar la tradición clásica con la doctrina cristiana. En este sentido, el libro VI funciona como un caso límite para este tipo de lecturas, en tanto el más allá pagano resiste con mayor fuerza que cualquier otro episodio del poema su reinscripción en un marco escatológico cristiano.

El inframundo virgiliano en la *Expositio*

Armonía en los inferi

Nos es familiar el interés que el libro VI de la *Eneida* virgiliana despertó en toda su recepción: desde sus primeros comentaristas hasta la crítica moderna, el viaje de Eneas por el inframundo es un tema objeto de fascinación, lectura, reescritura y crítica. Ya sea por su densidad filosófica, por el atractivo temático, o por la relevancia narrativa en el marco de la obra, resulta un episodio central en la recepción de la obra de Virgilio. En el caso de le lectura operada por Fulgencio, además, si tenemos en cuenta su espíritu cristianizante –incluso aunque sea en clave paródica— podemos entender por qué, dentro de la *Expositio*, el espacio dedicado a los comentarios sobre el libro VI es de los más extensos. De alguna manera, si Fulgencio puede cristianizar el inframundo, la conquista sobre la "biblia pagana"[4] será total.

Por cuestiones de espacio, nos dedicaremos solamente a uno de los episodios, casi hacia el final de esta sección, que es el de la visita de Eneas a los Campos Elíseos y el encuentro con su padre. Antes de llegar a esa instancia, Fulgencio nos habla del significado de los *inferi* (es, como de alguna manera ya lo era en *Eneida*, un pasaje de maduración de Eneas hacia su destino, que en este caso es el control de las pasiones y la encarnación del héroe cristiano); la entrada al inframundo en sí, la visión de los castigos, y luego, finalmente, la llegada a los Campos Elíseos.

En estas primeras secciones la armonía entre el Virgilio fulgenciano y las Escrituras es total, o al menos así lo presenta Fulgencio. Las aventuras de Eneas se leen como instancias de aprendizaje, maduración y control de las pasiones; no por nada Wolff (2009, p. 10) habla de la *Expositio* como "viaje psicomoral" del héroe. Pero, como veremos, la armonía no puede durar para siempre.

Nos centraremos ahora, entonces, en el pasaje particular del encuentro entre Eneas y Anquises, partiendo de una serie de supuestos:

1. Se trata de un episodio clave en el camino del héroe, quien después de haber pedido el rumbo en la juventud, se reencuentra con el mandato paterno. Esto vale para Fulgencio, pero –desde ya—estaba también presente en la propia *Eneida*.
2. Como lectores, esperamos que la armonía creciente que viene construyéndose con las lecturas fulgencianas de los primeros episodios de este libro encuentren aquí un punto clave, un clímax. Como dijimos, si Fulgencio logra leer la representación del inframundo virgiliana en consonancia con la cosmovisión cristiana, la conciliación la *Eneida* y las Escrituras será completa y el éxito de la obra estará logrado.
3. Sin embargo, es este punto clave la instancia en la que Fulgencio (*auctor*) aprovecha para incluir el disenso fuerte entre los personajes. Si bien en ocasiones previas los personajes de Virgilio y Fulgencio habían tenido desacuerdos, no presentaban un tono irreconciliable y cercano a la hostilidad, como sí notamos aquí.
4. Esta estrategia tiene una fuerte impronta paródica y desestabilizadora sobre todo lo afirmado previamente: si el mensaje de Anquises a Eneas es cuestionable y no se "adapta" a la doctrina cristiana, ¿qué ocurre con todo lo anterior, que tan pacíficamente viene amalgamándose?

Desacuerdos padre-hijo

En los campos Elíseos, Eneas se encuentra primero con Museo y luego con su padre Anquises (102-103):[5]

> *Sed in Elisiis campis primum Museum uidet, quasi Musarum donum, excelsiorem omnibus, qui ei etiam patrem ostendit Anchisen et Letheum fluuium, patrem scilicet ad tenendum grauitatis morem, Letheum uero ad obliuiscendam pueritiae leuitatem. Denique ipsum nomen Anchisae considera; Anchises enim Grece quasi ano scenon, id est patrium habitans; unus Deus enim pater, rex omnium, solus habi- tans in excelsis, qui quidem scientiae dono monstrante conspicitur.*
>
> En los campos Elíseos [Eneas] ve en primer lugar a Museo, como si dijese 'el don de las Musas', más excelso que el resto, que le muestra a su padre Anquises y el río Leteo. Es evidente que le muestra al padre para que conserve el hábito de la seriedad, y le muestra el Leteo para que olvide la ligereza de la edad infantil. Considera el nombre mismo de Anquises. En griego Anquises equivale a *ano scenon*, esto es, 'que habita la casa paterna'. De hecho, sólo un Dios es nuestro padre, rey de todos los hombres; sólo Dios habita en lo alto de los cielos y es visible a nosotros porque nos lo muestra el don de la sabiduría.

En todo este episodio, como señalábamos, se destaca la necesidad de dejar atrás la infancia y alcanzar la madurez. Así, el descenso de Eneas al inframundo resulta decisivo: de esa experiencia emerge transformado en un adulto preparado para luchar y demostrar su valor. En el caso de Fulgencio, resulta una instancia clave en su construcción como héroe cristiano; si en la *Eneida* Eneas surge de los *inferi* transformado en el guerrero que llegará al Lacio y fundará el futuro del pueblo romano, en la *Expositio* Eneas deberá emerger como héroe cristiano listo para, afianzado ya en su fe, encarar los retos que le esperan. Anquises es aquí identificado con el dios estoico, aunque también podemos ver la alusión al Dios cristiano (Wolff, 2009, p. 175), con lo cual tenemos en boca de Virgilio elementos claros de la doctrina cristiana. Hasta ahora, sin embargo, la sanción cristiana de las interpretaciones estaba a cargo de Fulgencio; después del desplazamiento alegórico propuesto por el personaje de Virgilio, él clausuraba la interpretación con la cita de las Escrituras. Lo novedoso de este pasaje es que el propio Virgilio fulgenciano parece estar hablando en términos cristianos en su interpretación.

Entonces, podemos pensar que en esta suerte de movimiento de conciliación Fulgencio ha decidido unir ambas voces, la pagana y la cristiana, y poner directamente en boca de Virgilio la interpretación final. Es decir que Virgilio se habría "contagiado" del tono de su discípulo, y Fulgencio nos estaría mostrando cómo eventualmente y a través de la lectura correcta, la *Eneida* se manifiesta como texto cristiano incluso a través del propio poeta. La fusión de ambos personajes y ambas voces daría cuenta de esta unión, y la armonía sería total.

Pero, a continuación, el personaje de Virgilio cuenta cómo Anquises le habla a Eneas de las almas que esperan para volver a encarnar. Desde ya, Fulgencio no puede, ni con toda la voluntad del mundo, aceptar la *metempsicosis*, y no deja pasar la ocasión de hacerlo saber de manera enfática (101-102):

> *O uatum Latialis autenta, itane tuum clarissimum ingenium tam stultae defensionis fuscare debuisti caligine? Tune ille qui dudum in bucolicis mystice persecutus dixeras:*
>
> *'Iam redit et uirgo, redeunt Saturnia regna;*
>
> *iam noua progenies caelo promittitur*[6] *alto'.*
>
> *nunc uero dormitanti ingenio Academicum quippiam stertens ais: 'Sublimes animas iterumque ad tarda reuerti corpora'. Numquidnam oportuerat te inter tanta dulcia poma mora etiam ponere tuaeque luculentae sapientiae funalia caligare? Ad haec ille subridens: 'Si, inquit, inter tantas Stoicas ueritates aliquid etiam Epicureum non desipissem, paganus non essem; nullo enim omnia uera nosse contingit nisi uobis, quibus sol ueritatis inluxit. Neque enim hoc pacto in tuis libris conductus narrator accessi, ut id quod sentire me oportuerat, disputarem et non ea potius quae senseram lucidarem. Audi ergo quae restant.*
>
> A estas palabras exclamé yo: 'Oh señor de los poetas del Lacio, ¿tuviste que ofuscar tu clarísimo ingenio con la oscuridad de una absurda defensa? Tú que recientemente en las *Bucólicas* dijiste persiguiendo el sentido oculto:
>
> 'ya vuelve la Virgen, retoman los reinos de Saturno, una nueva
>
> progenie viene prometida de lo alto de los cielos'.
>
> Ahora das prueba de un ingenio que se duerme a ratos y a la manera del que ronca haces una afirmación que es propia de la Academia [Platónica]: 'las almas se alzan y retoman al mundo de los vivos con sus cuerpos pesados'. ¿Era necesario que entre tantas cosas dulces pusieses también frutos agrestes, oscureciendo la luminaria de tu magnífica sabiduría?'. A estas palabras Virgilio contestó, sonriendo: 'No sería pagano si entre tanta verdad estoica no hubiese espolvoreado una pizca de locura epicúrea. A ninguno es dado conocer toda la verdad sino a ustedes los cristianos, para los que brilla el sol de la verdad. Pero no he acordado acceder a tus libros como un intérprete cualquiera para discutir contigo aquello que habría debido pensar, sino más bien para elucidar cuál era mi pensamiento. Escucha, pues, el resto.'[7]

Para empezar, Fulgencio remite como argumento al supuesto significado cristiano de la *Égloga* IV de Virgilio. Recordemos en este punto que la lectura cristiana de la *Égloga* IV era ya conocida en la época de Fulgencio. Se supone (Arbea, 1982) que fue justamente Constantino, el primer emperador cristiano, quien el Viernes Santo del año 313, ante una asamblea de clérigos, en un discurso en griego en el que iba citando y explicando la *Égloga* cuarta de Virgilio, afirmó por primera vez que ese *puer* de los versos finales no era otro que Cristo.[8] Es muy probable, sin embargo, que esta interpretación no sea original de Constantino –o de sus asesores—, sino que por entonces estuviera ya formulada en alguna obra anterior, no llegada hasta nosotros. Desde entonces hasta ahora, muchos otros han seguido las huellas de Constantino declarando a Virgilio, por su égloga cuarta, profeta de Cristo, y que Fulgencio estaría, sin duda, en contacto con esta tradición al escribir la *Expositio*. Por ejemplo, Agustín (354-430), que nace pocos años después de la muerte de Constantino, nos dice en una de sus cartas que 'probablemente también aquel poeta [Virgilio] había escuchado en su espíritu

algo que sintió necesidad de manifestar acerca del único Salvador' ("[...] *fortassis etiam ille vates aliquid de unico Salvatore in spiritu audierat, quod necesse habuit confiteri*" (*Epist*. 258, 5).[9] Más explícitamente, en *Civitas Dei* declara que Virgilio se refería realmente a Cristo –si bien poéticamente, ya que ocultó su mención directa bajo la figura simbólica de otro— en los versos 13-14 de su *Égloga* cuarta, donde se dice: "Bajo tu conducción, si algunos rastros quedan de nuestro crimen, una vez superados, dejarán libres del perpetuo terror a las tierras" (*De quo [Christo] etiam poeta nobihssimus, poetice quidem, quia in alterius adumbrata persona, veraciter tamen, si ad ipsum referas, dixit: "Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri, irrita perpetua solvent formidine terras*." (*Civitate Dei* 10.27).[10]

Lo que más nos interesa de todo esto es que seguramente en el siglo VI Fulgencio estaría al tanto –ya sea por el texto de Constantino, el de Agustín, o por la circulación general de esta lectura— del sentido "cristiano" de esta *Égloga*. Y este es su primer argumento contra Virgilio y su lectura "pagana": él ha anticipado la llegada de Cristo, y no puede desconocer eso ahora, y hacer una lectura literal que propone la reencarnación. Hay, entonces, una contraposición de lecturas, además de una oposición ideológica o doctrinal, y la acusación de Fulgencio es doble: Virgilio es un pagano y encima, mal lector. De hecho, retomando una metáfora carísima a todos los comentaristas, Fulgencio acusa a su *magister* Virgilio de "ofuscar tu clarísimo ingenio con la oscuridad de una absurda defensa" (*tuum clarissimum ingenium tam stultae defensionis fuscare debuisti caligine)* y de "oscurecer la luminaria de tu sabiduría" (*tuaeque luculentae sapientiae funalia caligare).* En ambos casos, la insistencia en el vocabulario de la oscuridad y de los polos que la componen (*clarissimum, caligine, funalia, caligare*) es la misma que los comentaristas usan para acusar a sus textos fuentes y así legitimar sus explicaciones. Con la salvedad de que, en este caso, por la subversión narrativa que opera Fulgencio, *auctor* y *grammaticus* son la misma persona: Virgilio. Es ahí entonces la mirada de Fulgencio *discipulus* la que emerge como un nuevo agente en la instancia de interpretación –también en otro movimiento de subversión— como *auctoritas* final, para marcar la *mala* lectura. Si pensamos en la escena previa, en la cual Virgilio casi se asimila a Fulgencio y a su lectura cristiana, la oposición es aún más violenta, ya que pasamos de la fusión y unidad a la confrontación irreconciliable. El contraste es entonces más profundo: el poeta Virgilio, que ha cifrado en sus obras un mensaje cristiano, ya sea leído por otros –como Constantino— o por él mismo, se muestra ahora, como personaje de Fulgencio, ajeno a las creencias cristianas. Una vez más, una señal clara de la subversión típica de la menipea, que es justamente, la oposición del *discipulus*, que se yergue como el garante de *auctoritas* más que el maestro. Y es el *discipulus* quien se opondrá a la lectura virgiliana, no sólo con argumentos textuales (la cita de la *Égloga*) y lógicos (la contradicción en la que caería Virgilio), sino también por medio del uso de un vocabulario que recuerda al ámbito legal (Whitbread, 1971, p. 152): (*aut(h)enta*, "portavoz, portavoz"; *defensio*, "defensa"; y *persecutus*, "suplicó, procesó") que ayuda a la construcción de su *auctoritas*.

La reacción de Virgilio es también significativa. Sonríe, quizá un poco burlón, y responde de manera contundente: es un *paganus* y se resiste a la manipulación de su *discipulus*. Deja claro que Fulgencio podrá hacer sus mejores esfuerzos, pero que él no deja de ser quien siempre ha sido: Virgilio. El término *paganus*, tan polisémico y discutido por la crítica (Cameron, 2011; Noce, 2021), es aquí sinónimo de "clásico": platonismo, epicureísmo, y paganismo se esgrimen aquí como opuestos al cristianismo (*vobis*) y en tanto conjunto, conforman el conglomerado de la tradición clásica. La referencia a la Academia (ateniense) implica algo platónico, o quizás más probablemente ciceroniano, ya que Cicerón es "nuestro orador académico" en el prólogo inicial de las *Mitologías*.[11]

Por otro lado, retomando además la metáfora de la luz iniciada por su discípulo, Virgilio señala que la verdadera luz es solo para "ustedes" mientras que a "nosotros" solo nos alcanzan las chispas. La confusión y falta de claridad es atribuida, previsiblemente, al mundo pagano (*caligare, dormitanti ingenio, stultae defensionis*), mientras que Fulgencio se yergue, en la tradición del comentarista (Cardigni, 2019a), como dador de luz (*sol veritatis*). La metáfora de la *obscuritas*, un recurso típico de los comentarios de la época, es aquí ironizada por Virgilio y aplicada a un eje distinto, que tiene como polos "pagano- cristiano". El mensaje resultante es claro: Virgilio sigue siendo un pagano y no el "cristiano antes de Cristo" que Fulgencio *auctor* pretende que sea, pero, además, se planta en su carácter de pagano. La frase final es contundente: el poeta afirma que ha venido para explicar lo que efectivamente escribió, no lo que Fulgencio quiere que diga. Un mensaje claro sobre los límites de la exégesis como estrategia conciliatoria entre tradición pagana y cristiana.

De alguna manera, al señalar esta diferencia, Fulgencio está haciendo hincapié en la distancia –soslayada o anulada por la recepción previa de Virgilio— existente entre Virgilio y el cristianismo. Esta lectura desplazada, producto del registro paródico, atenta también contra el título y objetivo de la obra, ya que la "verdadera" *continentia* de Virgilio no es la identificación final con el cristianismo, sino que termina siendo su reafirmación como poeta pagano, garante y defensor de la tradición clásica.

Hacia un más allá cristiano en la *Expositio*: parodia y subversión

Hay varias conclusiones que podemos sacar de la lectura de este pasaje, relevantes tanto para la descripción de los *inferi* como para la lectura de la obra de Fulgencio en general.

Por un lado, la conquista del más allá que buscaba Fulgencio al leer el episodio de la catábasis en términos cristianos queda frustrada, dado que el elemento de la reencarnación no puede ser cristianizado. Es decir que, en primera instancia, una de las claves del pasaje es que no es tan fácil releer la *Eneida* desde una mirada cristiana. El crescendo en la presentación de Virgilio como cristiano antes de Cristo, reforzado por la confusión- fusión de voces y por la alusión a la lectura cristiana de la *Égloga* IV, funciona como intensificación de esta idea, que se verá abruptamente desestimada por el propio Virgilio casi como burla a las ilusiones de Fulgencio (y de sus lectores).

Por otro lado, los argumentos de Fulgencio son primeramente *textuales*. Es decir que su crítica se basa en la lectura cristiana de otro texto de Virgilio, las *Églogas*, y en una tradición que probablemente ya circulaba de esta interpretación. Virgilio mismo aparece para negar esta tradición de lectura y reivindicar lo que él escribió: nadie mejor que el propio poeta para explicar lo que quiso decir, ¿o no? En segundo lugar, entonces, hay una clave de lectura fuertemente asociada con la crítica o la puesta en cuestión de algo que la obra promete desde el principio: una tradición de lectura que se legitima y corona con el propio Virgilio confirmando su "cristianismo antes de Cristo" y que en este episodio clave se ve negada.

Por último, es Fulgencio como *auctor* –y ya no como discípulo— el que nos expone a todo esto, el que crea esta situación de confrontación entre personas y tradiciones. ¿Qué clase de voz autorial emerge de estas lecturas? ¿La innovadora e insistente cristianización de Virgilio? ¿La lectura resistente y apegada a sus orígenes paganos? Es Virgilio el que nos está diciendo cómo interpretar su obra. ¿Qué mensaje nos transmite Fulgencio al citar a Virgilio, pedirle que interprete la *Eneida*, y permitir que se contraponga asimismo a la tradición que Fulgencio discípulo quiere imponer?

A partir de estas preguntas, una tercera clave de lectura que emerge del pasaje es la de una posible recategorización genérica de la *Expositio*, como mencionaba al principio de este trabajo. Si pensamos la *Expositio* como un comentario, es decir, un tipo de texto instruccional, atravesado por el fenómeno de lo didáctico, que busca explicar y desarrollar contenidos difíciles u ocultos de la obra comentada, hay algunos elementos que resultan esperables en las expectativas del lector, como la claridad, la voluntad de explayarse, y de erguir al comentarista como una voz autorizada. De ellos se desprende la construcción de un mensaje claro respecto de la obra comentada (y, para nosotros, un mensaje aún más claro sobre cómo los lectores de la época percibían esa obra).

Sin embargo, en la obra de Fulgencio todos estos elementos están subvertidos, aunque planteados desde el principio y presentes de manera constante a lo largo de la obra: la escuela del *grammaticus*, con sus actores, su objeto y sus prácticas. Pero aquí, el maestro coincide con el poeta; Fulgencio es un "falso" alumno, que no solo recibe la lección, sino que también la modifica y la corrige. Incluso hay un momento en que *magister* y discípulo funden sus voces, perdiendo identidad, mostrando el extremo de la asimilación entre los universos pagano y cristiano; pero luego esta unión es violentamente cuestionada. Nunca llegamos a recibir un mensaje unívoco sobre el verdadero contenido de la *Eneida* (la *continentia* que nos anuncia el título); ¿es una obra que anticipó el cristianismo, o es una obra que se niega a ser cristianizada? En todo caso, ¿no hay a través de esta fractura de narradores y puntos de vista un cuestionamiento o una crítica a estas lecturas como las de la *Égloga* IV, que se apresuran a develar sentidos cristianos prácticamente sin conflicto? Si leemos *Expositio* como una obra paródica, próxima a la sátira menipea, podemos entender que Fulgencio afirma para refutar, construye para desmontar, y critica la fe ciega en la exégesis cristianizante.

Lejos de ofrecer una enseñanza unívoca sobre la naturaleza cristiana de la *Eneida*, la *Expositio* escenifica los límites mismos de las estrategias destinadas a producirla. El episodio de la catábasis muestra que, mientras la ética heroica puede ser resignificada mediante alegoría, la escatología virgiliana resiste su domesticación doctrinal, haciendo visible la distancia entre la ontología pagana del más allá y su eventual traducción cristiana. En este sentido, la obra de Fulgencio no se limita a cristianizar a Virgilio, sino que dramatiza las tensiones inherentes a ese proyecto exegético, poniendo en evidencia la dependencia de tales lecturas respecto de una fe en la transparencia del lenguaje que el propio dispositivo ficcional del comentario se encarga de cuestionar. Así, el inframundo virgiliano es no sólo un espacio de maduración del héroe, sino también el escenario donde se exponen los límites hermenéuticos de las estrategias aplicadas para la conciliación entre tradición clásica y doctrina cristiana.

Referencias bibliográficas

Amsler, M. (1989). *Etymology and grammatical discourse in Late Antiquity and the early Middle Ages*. J. Benjamins.

Arbea, A. C. (1982). Consideraciones en torno a la interpretación cristianizante de la Égloga cuarta de Virgilio. *Revista Chilena de Literatura*, (20), 79-97.

Bloch, H. (1945). A new document of the last pagan revival in the West, 393-394 A.D. *Harvard Theological Review*, (38), 199-244.

Bloch, H. (1963). The pagan revival in the West at the end of the fourth century. En A. Momigliano (Ed.), *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century* (pp. 193-218). Oxford University Press.

Cameron, A. (2011). *The last pagans of Rome*. Oxford University Press.

Cardigni, J. (2019a). La *obscuritas* como estrategia discursiva en dos comentarios tardoantiguos latinos: Macrobio y Calcidio, *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, (21), 177-197.

Cardigni, J. (2019b). De nuptiis Philologiae et Mercurii *o la farsa del discurso. Una lectura literaria de Marciano Capela*. Universidad de Buenos Aires.

Cullhed, A. (2015). *The shadow of Creusa: Negotiating fictionality in Late Antiquity and the Middle Ages*. De Gruyter.

Deproost, P.-A. (1998). Ficta et facta. La condamnation du "mensonge des poètes" dans la poésie latine chrétienne. *Revue des Études Augustiniennes,* (44), 101-121.

Fabre-Serris. J. (2023). La pratique de l'allégorie chez Virgile et chez un de ses commentateurs tardifs (Fulgence, Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos moralis. En J.-C. Jolivet, S. Tarantino y D. Valat (Eds), *Poétique(s) des commentaires antiques* (pp. 176-189). Latomus.

Hays, G. (2003). The date and identity of the Mythographer Fulgentius. *Journal of Medieval Latin*, (13), 163-252.

Helm, R. (1898). *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Opera*. Teubner.

Hoffmann, E. (Ed.) (1899-1900). *Sancti Aureli Augustini Opera. Sectio V, Pars I–II: De civitate Dei libri XXII* (CSEL 40/1-2). F. Tempsky-G. Freytag.

Noce, E. (2021). Sobre el uso de *paganus*, *gentiles* y otros términos por los cristianos de la Antigüedad Tardía. Consideraciones iniciales a partir de los *Sermones* de Máximo de Turín. En R. Laham Cohen y E. Noce (Eds.), *Cristianos, judíos y gentiles: reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía* (pp. 63-78). IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas.

Relihan, J. (1993). *Ancient Menippean satire*. Johns Hopkins University Press.

Sánchez Martínez, C. (2000). *La etimología latina: Concepto y métodos*. Editum. Ediciones de la Universidad de Murcia.

Stok, F. (1994). Virgil between the Middle Ages and the Renaissance. *International Journal of the Classical Tradition*, *1*(2), 15-22.

Stok, F. (2012). Commenting on Virgil, from Aelius Donatus to Servius. *Dead Sea Discoveries*, (19), 464-484.

Stokes, L. C. (1942). Fulgentius and the «Expositio Virgilianae Continentiae» [Tesis doctoral]. Universidad de Tufts, Boston, Estados Unidos.

Valero Moreno, J. M. (2005). La *Expositio virgilianae continentiae* de Fulgencio: Poética y hermenéutica. *Revista de Poética Medieval*, (15), 112-192.

Whitbread, L. G. (Trad.) (1971). *Fulgentius the Mythographer*. University Press.

Wolff, É. (2008). Pétrarque lecteur de Lactance. *Latomus,* (67), 756-762.

Wolff, É. (2009). *Fulgence. Virgile dévoilé*. Presses Universitaires du Septentrion.

Notas

1 Con su "permiso" para interpretar la poesía como poseedora de cierta verdad: «*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»). Respecto de Lactancio y estas cuestiones, cf., entre otros, Deproost (1998); Wolff (2008).

2 No es la *commmunis opinio* que Fulgencio escriba una sátira menipea; para algunos críticos (Wolff, 2009; Hays, 2003) los elementos de parodia, ironía, ficción y humor están dirigidos a entretener a los lectores y no afectan el género literario o su propósito. El problema principal de sostener la *Expositio* como un comentario y de acentuar su carácter didáctico es que se soslayan elementos centrales en la construcción de la obra, como la ficción, la parodia y la crítica. De ahí la propuesta que sostenemos de pensarlo como un texto en las matrices de la sátira menipea.

3 Por la época en que escribieron al menos Servio y Macrobio (fines del siglo IV) también ellos deben haber sido cristianos, operando como estaban ya en el *imperium christianum*. Sin embargo, nos referimos aquí no tanto a la profesión de fe (que podía ser muy convencida o también superficial) sino al espíritu de sus obras. Mientras Servio y Macrobio escriben textos de "espíritu" pagano, porque lidian con los saberes y textos de la tradición clásica, Fulgencio los retoma con un propósito coherente y sistemático, que es cristianizarlos y transmitirlos así a sus lectores.

4 Así llama Bloch (1945, 1963) a la *Eneida* en la Antigüedad tardía, derivando esta apreciación del uso que se hace de ella en *Saturnalia*, en que los hombres ilustrados se reúnen para, entre otras cosas, leer la obra de Virgilio.

5 Seguimos el texto latino de la edición de Helm (1898) y las traducciones son nuestras. Hay traducción al español (Valero Moreno, 2005), que también tengo en cuenta en mi lectura.

6 Como señala Stokes (1942, p. 151), Fulgencio sustituye "*demittitur*" con "*promittitur*", pero no existe ningún manuscrito para refrendar esta variante.

7 En este pasaje, que es una muestra de cómo está construida toda la *Expositio*, Fulgencio nos presenta un diálogo entre *magister* y *discipulus*, típico de textos didácticos, pero también con resonancias platónicas, de elementos teatrales (como la invocación "*O uatum Latialis autenta*!": "¡Oh tú, prueba viva de los poetas latinos!") y preguntas retóricas cargadas de sarcasmo. Estos rasgos nos conducen a considerar que la obra participa del modo menipeo: hibridación genérica, presencia de un narrador múltiple y cambiante, tensión entre lo docto y lo burlesco, y una crítica incisiva al pensamiento dominante —en este caso, la exégesis cristianizante— son rasgos que la vinculan con esta tradición.

8 Como señala Arbea (1982, p. 83, n. 3), Constantino expone su tesis en los capítulos 19-21 de su *Discurso escrito para la asamblea de los santos* —regularmente citado en latín: *Oratio ad sanctorum coetum*—, que figura como apéndice de la obra de Eusebio, también regularmente citada en latín (*Sobre la vida del bienaventurado Constantino*, regularmente citada en latín: *Vita Constantini*). La edición bilingüe (griego y latín) de Henricus Valesius (Turín, 1746) es aún valiosa, pero el texto, acompañado de un

óptimo aparato crítico, se encuentra más satisfactoriamente establecido en la edición de Heikel (Leipzig, 1902), tomo 1, pp. 151-192. La autenticidad de esta pieza de Constantino ha sido largamente discutida; en favor de ella se ha pronunciado Pierre Courcelle, en su artículo "Les exégèses chrétiennes de la quatrième églogue", en *Revue des Études Anciennes*, vol. 59 (1957), p. 318, n. 1. Por otro lado, en este trabajo solo nos interesa demostrar que esta exégesis cristianizante de Virgilio ya circulaba en la época de Fulgencio como algo conocido y aceptado, de lo que nuestro autor podría estar haciéndose eco.

9 Junto a Agustín, podríamos señalar una larga serie de escritores cristianos que, a lo largo de toda la Edad Media, continuaron y enriquecieron esta interpretación alegórica de la *Égloga* cuarta y terminaron por convertir a Virgilio en profeta de Cristo. Un caso de singular audacia exegética es el del filósofo y teólogo francés Pedro Abelardo (1079-1142), que no sólo sostiene –como Constantino y Agustín— que la égloga cuarta es una profecía de la encarnación, sino que incluso niega que la pieza pueda tener algún otro sentido literal e histórico. 'Fácilmente puede demostrarse - nos dice- que esta égloga no puede ser veraz o adecuadamente interpretada en referencia a nadie que no sea el unigénito de Dios encarnado' ("*Facillime convinci potest hanc eclogam de nullo veraciter aut convenienter accipi potest, nisi de incarnato unigenito Dei*") (*Introductio ad theologiam* 1.2.1). Siglos más tarde, en el Renacimiento, encontramos a Virgilio ya definitivamente incorporado, junto a Isaías y Jeremías, en el panteón de los que anunciaron la venida de Jesús.

10 Es necesario aclarar que el "te" se refiere a Polión, que se menciona en el verso anterior, y no al "*puer*" del verso 8. Arbea (1982, p. 84, n.5) se extraña del manejo que Agustín parece hacer del texto: "La confusión de San Agustín es aquí sorprendente, explicable sólo por el manejo tan poco riguroso del texto de la égloga. Igualmente sorprendente es que nadie haya llamado la atención sobre el hecho". Esta opinión, por supuesto, desconoce el hecho de que para hacer exégesis cristiana de los autores clásicos hay que adoptar algunas licencias, o realizar algunos movimientos textuales dudosos, pero que Agustín no fue el primero ni el último en hacerlo. Recordemos que este poema parece haber sido escrito por Virgilio con ocasión del nacimiento del hijo de su amigo, Asinio Polión.

11 Como señala Whitbread (1971, p. 152), puede compararse esta frase con el "arrebato" contra la Academia de Tertuliano, *De praescriptionibus adversus hereticos* 7.10: "¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén? ¿La Academia y la Iglesia? ¿Herejes y cristianos? ¡Que se ocupen de los que enseñan un cristianismo estoico, platónico y dialéctico!"

PDF generado a partir de XML-JATS4R. Ediciones de la FaHCE utiliza Amelica Marcador XML, herramienta desarrollada con tecnología XML-JATS4R por Redalyc