

Revisión de los principales dioses míticos de la medicina griega antigua

Walter Lips Castro¹ y Catalina Urenda Arias²

¹Escuela de Psicología, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, Chile; ²Corporación Municipal de Valparaíso, Valparaíso, Chile

Resumen

Al igual que sus antepasados prehistóricos, las primeras civilizaciones vivían vinculadas a lo sobrenatural. Frente a situaciones amenazantes para su integridad vital, tales como la enfermedad y la muerte, los habitantes de las antiguas civilizaciones recurrían a la adivinación, la profecía o el oráculo. Respecto a las actividades curativas de la civilización griega antigua, hubo un periodo en el que dichos procesos estuvieron exclusivamente vinculados a una perspectiva sobrenatural del origen de las enfermedades. Esta etapa del desarrollo de las prácticas sanadoras griegas corresponde a lo que podría denominarse la medicina griega prehipocrática. En la civilización griega antigua, los mitos ejercieron una fuerte influencia sobre las concepciones de las enfermedades y sus procesos curativos. Aunque la primera figura mítica divina griega relacionada con la medicina fue Paeon, los cultos curativos relacionados con Apolo y Asclepio tuvieron una mayor importancia en la tradición griega. La curación apolínea consistió fundamentalmente en la capacidad divina para eliminar el desorden y alejar el mal, mientras que en la perspectiva asclepiana el rol del sanador estuvo relacionado con procedimientos concretos. Las habilidades personales y médicas de Asclepio le permitieron superar a su padre y alcanzar su definitiva consagración como dios de la medicina.

PALABRAS CLAVE: Mitos griegos. Paeon. Apolo. Asclepio. Medicina griega antigua.

Abstract

Like their prehistoric ancestors, the people of early civilizations lived related to the supernatural. Facing life-threatening situations, such as illness and death, people of ancient civilizations resorted to divination, prophecy, or the oracle. Regarding the curative activities of the ancient Greek civilization, there was a period in which these processes were exclusively linked to a supernatural perspective of the origin of disease. This stage of development of Greek healing practices corresponds to what might be called pre-Hippocratic Greek medicine. In ancient Greek civilization, myths exerted a strong influence on the concepts of disease and the healing processes. Although the first divine figure of Greek mythology related to medicine was Paeon, healing cults related to Apollo and Asclepius had a higher importance in tradition and Greek mythology. The Apollonian divine healing consisted in the ability to eliminate chaos and keep away evil, while in the Asclepian perspective, the role of healer was linked to specific procedures. Personal and medical skills allowed Asclepius to surpass his father and achieve his final consecration as a god of medicine. (Gac Med Mex. 2014;150 Suppl 3:377-85)

Corresponding author: Walter Lips Castro, walterlips@uv.cl; walterlips@gmail.com

KEY WORDS: Greek myth. Paeon. Apollo. Asclepius. Ancient Greek medicine.

Correspondencia:

*Walter Lips Castro
Médico Psiquiatra
Escuela de Psicología, Universidad de Valparaíso
Avenida Brasil, 2140
Valparaíso, Chile
E-mail: walterlips@uv.cl
walterlips@gmail.com

Fecha de recepción: 01-07-2014

Fecha de aceptación: 18-08-2014

Introducción

Desde el origen de nuestra especie, tanto la muerte como la enfermedad han sido fuente de temor. Por este motivo, la humanidad ha intentado conocer sus causas y manejar sus consecuencias. Gracias a los datos obtenidos mediante la investigación arqueológica y de la paleopatología, se ha logrado establecer que las actividades curativas prehistóricas se basaban en una concepción sobrenatural de las causas de las enfermedades. El estudio de los patrones de las enfermedades y lesiones que afectaron a nuestros primeros ancestros corresponde a la paleopatología humana. Los paleopatólogos recurren tanto a fuentes primarias como secundarias para obtener conclusiones acerca de los patrones prehistóricos de la enfermedad^{1,2}. Durante la prehistoria, los seres humanos que se encontraban en una condición de «enfermedad» consultaban a quienes tenían el poder de controlar a los agentes sobrenaturales, es decir, a los curanderos o hechiceros. Aunque algunas de las funciones y competencias de este tipo de personas diferían entre una cultura y otra, en lo fundamental eran similares. Actualmente, se ha podido concluir que los curanderos o sanadores primitivos constituyeron una de las clases de actividades humanas más antigua. Así parece atestiguarlo la figura de un hombre, el curandero de Cro-Magnon, en una pintura rupestre encontrada en la gruta Trois Frères de los Pirineos franceses³⁻⁵. Al igual que sus antepasados prehistóricos, las primeras civilizaciones vivían vinculadas a lo sobrenatural, otorgando especial confianza a algunos de sus miembros, quienes ejercían como mediadores entre lo divino y lo humano. Una de las características fundamentales de las civilizaciones antiguas es que las interrogantes que les surgieron fueron explicadas mediante mitos. Al respecto, no sólo la mayoría de las culturas y civilizaciones han presentado diversos mitos, sino que, además, existen notables similitudes entre ellos. En este contexto, la presencia del curandero siempre se mantuvo en concordancia con la creencia del origen sobrenatural de las enfermedades, extendiéndose a diversas civilizaciones antiguas^{6,7}.

Creencias sobrenaturales, religión y mito

Una postura extra o sobrenatural presupone la existencia de entidades que están más allá de lo natural, ya sean seculares o religiosas. Por lo tanto, esta perspectiva no sólo es opuesta a las doctrinas ontológicas naturalistas, sino que es el fundamento de todas las religiones⁸. Lo característico de las creencias sobrenaturales

de tipo religioso es que son un sistema de creencias inexpugnables acerca de una o más deidades, es decir, son dogmas. Además, la religión involucra no sólo lo relativo a las creencias, sino también a los sentimientos y a las acciones dirigidas hacia una divinidad, constituyéndose el culto hacia lo divino. Por otro lado, con relación a los mitos, se plantea que, en general, consisten en historias desarrolladas por el ingenio humano, con la finalidad de explicar algo. Son relatos coherentes sobre seres divinos que son reverenciados como sagrados y que están estrechamente vinculados a la religión. Sin embargo, una vez roto el vínculo religioso, los personajes míticos ya no son considerados dioses. Cuando el relato deja de ser un mito, se constituye un cuento popular⁸⁻¹¹. Suele usarse la palabra *mitología* para referirse al estudio de determinados productos de la imaginación de un pueblo que adoptan la forma de cuentos. Los griegos usaron el término *mito* para denominar estos relatos, aunque dicho vocablo originalmente significaba simplemente «palabras»¹².

Mántica, ritos oraculares y magia

Frente a situaciones que amenazaban su integridad vital, como la enfermedad y la muerte, los habitantes de las antiguas civilizaciones recurrían a la adivinación, la profecía o el oráculo. Estos tres términos están estrechamente ligados en su referencia, a saber: conjunto de actividades humanas cuyo objetivo principal está orientado a tranquilizar las preocupaciones y dudas acerca del futuro¹³. Según algunos estudios, la adivinación practicada en la Grecia antigua se habría originado en el antiguo Oriente Medio y habría llegado a Grecia entre los siglos VIII y VI a. C.¹⁴. El término *mancia*, cuyo significado es «adivinación o práctica de predecir»¹⁵, proviene del latín tardío *mantia*, que, a su vez, procede del griego *manteia*. En este contexto, cabe destacar que se ha planteado que la palabra griega *mantis* (μάντις), cuyo significado es «vidente, profeta, adivino», se relacionaría con el vocablo griego *mania* (μανία), que significa «locura, frenesí, entusiasmo, furia». Además, dicho término está relacionado tanto con *mainesthai*, que significa «volverse loco, enrabado», como con *menos*, cuyo significado es «vigor, fuerza, furia, rabia, ímpetu, vida, alma»¹⁶⁻¹⁸. Más aún, la palabra *mantis* deriva de la raíz indoeuropea *men*, que significa «quien está en un estado mental especial» o «quien habla en un estado alterado». Con relación a lo antedicho, es interesante notar que Platón (c. 427-347 a. C.) relacionó la palabra *mantis* con *manía*, que también proviene de la raíz *men*. En conclusión,

un *mantis* era quien lograba un estado especial de inspiración para conectarse con los dioses y conocer el devenir, es decir, quien profetizaba bajo un estado de conciencia especial. Algunos escritores, como Esquilo (525-456 a. C.) y Píndaro (c. 518-438 a. C.), usaron indistintamente las palabras *profeta* y *mantis*. Por su parte, Herodoto (484-425 a. C.) usó los términos *promantis* y *profeta* como sinónimos¹⁴. Cabe destacar que la manía fue considerada por los griegos como una posesión del alma por algún ser sobrenatural. Al respecto, Platón, en su obra *Fedro*, hace referencia a ella como a una fuente de bendiciones y, por su parte, Demócrito (460-370 a. C.) señaló que sólo en estado de delirio podía crearse la gran poesía. Por lo tanto, estos filósofos se referían a la locura como un estado de entusiasmo (ενθουσιασμός), entendido como un «endiosamiento» o posesión por un dios (o un demonio). En términos actuales, este estado es comparable al éxtasis y a la inspiración¹⁰. En consecuencia, la mántica corresponde al arte de la adivinación, y es una palabra relacionada con el término griego *mantike*, que, tal como lo planteó Platón, estaba vinculado con el vocablo *mania* porque los profetas y adivinos actuaban bajo un estado de inspiración. Respecto a la descripción platónica de la locura ritual (*telestike manía*), se puede concluir que estableció una conexión entre el arte profético (*mantike*) y la manía^{19,20}. El término *profecía* proviene del griego *propheteia*, que significa «don para interpretar la voluntad de los dioses». Dicho término se relaciona con la palabra *profeta*, del griego *prophētēs*, que se compone de *pro* («antes de, hacia adelante») y *phanai* («hablar»)²¹⁻²³. Finalmente, el significado de *oráculo* hace alusión tanto a una respuesta divina, recibida a través de sacerdotes o sacerdotisas, como al lugar físico en el que se hace la consulta y se recibe la respuesta oracular. Según su etimología, el vocablo *oráculo* proviene del griego *oparōs* (*oratos*), que significa «visible»^{17,18}. En latín se usó el término *oraculum*, cuyo significado es «anuncio divino y lugar donde se dan los oráculos»²⁴. En el caso particular de la civilización griega antigua, los oráculos constituyeron un aspecto cultural relevante; se distinguieron los de Delfos, Dídima, Olimpia y Delos, entre otros. Pero los oráculos no fueron propios sólo de la Grecia antigua, sino que en otras civilizaciones también los hubo. Por ejemplo, en Egipto destacaron los de Heliópolis y Abidos. En síntesis, para los griegos la mántica estaba relacionada con los ritos oraculares y, dado que la característica principal del oráculo era la búsqueda de respuestas divinas sobre el futuro, quien tenía la función de interpretar dichas respuestas era

denominado *profeta* o *mantis*²⁵. Es importante agregar que en el mundo antiguo hubo dos maneras de conocer la voluntad de los dioses: directamente, por medio de pronunciamientos de una persona que servía como transmisor de la voluntad divina, o indirectamente, a través de la interpretación de signos o presagios. Con relación a la primera, la transmisión de la voluntad divina era considerada un don natural. Por esta razón, para los griegos se trataba de una *mantike atechnos* (*divinatio naturalis* para los latinos). Por su parte, la segunda se podía aprender, como un arte; por consiguiente, los griegos la denominaron *mantike entechnos* (*divinatio artificiosa* para los latinos)²⁶.

Cabe mencionar algunas diferencias establecidas por los griegos entre el vidente (*mantis*), el mago (*magos*) y el hechicero (*goes*). Aunque Platón tendió a confundir a los videntes con los magos, y los estudiosos actuales han señalado que la frontera entre la religión y la magia era borrosa, los griegos antiguos distinguían diferencias entre el vidente y el mago, brujo o hechicero. En efecto, en esa civilización el *mantis* era, en general, una persona con un estatus importante, a diferencia del mago y el hechicero^{14,23,27}. Con relación a la etimología del término *magia*, deriva del griego *magike* y *magos*. Quien la practicaba era el mago (*magos*; pl. *magoi*), vocablo que se relacionaría con los miembros de una casta de sacerdotes iraníes que se habrían dirigido a las ciudades griegas de Asia Menor y, desde allí, al resto del mundo griego. La palabra griega *magos* deriva del vocablo persa antiguo *magush*, posiblemente derivado del protoindoeuropeo *magh*, que significa «tener poder, ser capaz». Como para los griegos la magia estaba referida a lo secreto, al conocimiento esotérico, los magos eran personas socialmente marginadas porque sus rituales contrariaban la práctica religiosa aceptada^{16,18,23}. Por lo tanto, en el contexto de la civilización griega de fines del siglo V a. C., un mago era quien participaba secretamente de actos que desagradaban a los dioses. Pero no sólo los *magoi* o *goetes* fueron personas cuyas funciones fueron discriminadas negativamente. Los *pharmakoi* (expertos en drogas o hechizos) y los *epaoidoi* (expertos en conjuros) también fueron personajes que el mundo griego de aquella época tendió a tratar de manera despectiva, porque representaban a quienes realizaban funciones engañosas, es decir, eran considerados charlatanes. Nótese que Platón, en su obra *Las Leyes*, manifiesta la poca efectividad de los actos mágicos (*manganeia*) y de los conjuros (*epaoidai*), pero su juicio no fue tan severo con los videntes (*mantis*) ni con los intérpretes de prodigios (*teratoskopoi*)²⁸.

Aunque los profetas fueron una figura importante en la vida griega antigua, se les jerarquizaba según sus capacidades. En efecto, hubo mantis que detentaron un estatus superior. Al respecto, Homero señalaba que a Apolo le incumbía la mántica superior y a Hermes, su hermano, la inferior²⁹. Con relación a los rituales mánticos, en general consistían en que el solicitante pasaba una noche en el santuario, en un espacio llamado *dormitorio* (*enkoimeterion*, palabra relacionada con *cementerio*)²². Como el contacto con lo divino estaba a cargo de un mediador profético, los griegos consideraban *entheoi* («seres con un dios dentro») o *kátochoi* («seres controlados por un agente sobrenatural») a quienes pronunciaban las profecías. Es importante señalar que no sólo hubo oráculos institucionales, o formalmente organizados, sino también independientes. Por ejemplo, hubo proveedores de oráculos (*chresmologoi*) que ofrecían sus servicios basándose en los textos que habían sido pronunciados por profetas reconocidos. Por esta razón, a los *chresmologoi* no sólo se les consideró charlatanes, sino que algunos escritores, como el comediógrafo griego Aristófanes (450-385 a. C.), ridiculizaron su quehacer^{30,31}.

En resumen, en la Grecia antigua las prácticas de sanación estaban estrechamente vinculadas a la adivinación, razón por la que los oráculos cumplieron un rol importante en la medicina de dicha civilización³². A continuación, abordaremos algunas de las relaciones entre la medicina prehipocrática y los mitos de la civilización griega antigua.

Mitología y sanadores divinos de la medicina griega antigua prehipocrática

Se han descrito tres etapas claves en la historia de la medicina de Grecia: la etapa primitiva (hasta el año 1184 a. C.), la segunda etapa, asociada con la religión (hasta el año 500 a. C.), y la tercera etapa, que se relaciona con la filosofía (hasta el año 320 a. C.)³³. Sin embargo, se puede distinguir que, respecto a las actividades curativas propias de la época antigua de esta civilización, hubo un periodo en el que dichos procesos estuvieron exclusivamente vinculados a una perspectiva sobrenatural del origen de las enfermedades. Esta etapa del desarrollo de las prácticas sanadoras griegas corresponde a lo que podría denominarse la medicina griega prehipocrática.

Medicina griega prehipocrática

Durante el periodo prehipocrático de la medicina griega, los términos que se usaron para hacer referencia al

quehacer sanador fueron *iatrikos* (ιατρικός) y *paieon* (παιων); por lo tanto, desde un contexto etimológico, el término *medicina* se relaciona con dichas palabras²². Respecto al vocablo *iatrikos*, se ha establecido que está relacionado con los términos *iatros* (ιατρός), *iaomai* (ιάομαι) y *iaothai* (ιάοθαι). Estas palabras se relacionan tanto con el término *iámai* (ιάμαι), que significa «cuidar, tratar médicamente, sanar», como con el vocablo *iama* (ιαμα), que significa «remedio, tratamiento, curación». Nótese que otras palabras afines, como *iator* (ιάτωρ) y *iatir* (ιατήρ), significan, respectivamente, «la realización de una curación» y «aquel con la función de curar». En consecuencia, por un lado, el término *iatriké* (ιατρικέ) significa «medicina», es decir, una actividad humana (arte) sanadora en general, y, por otro, la palabra *iatromantis* (ιατρομάντις), proveniente de *iatros* y *mantica*, hace referencia a quien es profeta y médico a la vez¹⁸. Con relación al vocablo *paieon* (παιων) –también *paian* (Παιάν), *paeon* o *paion*–, su significado es «himnos y cantos en honor a los dioses». Esta palabra hace referencia a los himnos de acción de gracias o de alabanza que habrían sido dedicados de forma especial a Apolo^{23,34}. Por su parte, la palabra *paion* (παίω), cuyo uso no era habitual, significa, *grosso modo*, «sanador» y, más estrictamente, «curar la enfermedad mediante un golpe mágico». Por consiguiente, el término *paeonios* (Παιώνιος) no sólo se relacionaba con los himnos, sino también con lo saludable y lo salvador. En la mitología griega el vocablo *paeon* también está relacionado con el dios Paeon, médico de los dioses griegos, que se nombra tanto en la obra de Homero (c. siglo VIII a. C.) como en la de Hesíodo (c. 700 a. C.). Posteriormente, *Paeon* se usó como uno de los epítetos de Apolo (se ha señalado que también se usó como calificativo de Asclepio) para hacer referencia a su calidad de sanador^{18,35}.

Mitos griegos y medicina

En la civilización griega antigua los mitos ejercieron una fuerte influencia sobre la concepción de las enfermedades y sus procesos curativos. La mitología griega, al igual que otras civilizaciones antiguas, elaboró su propia cosmogonía. Como el comienzo de los dioses fue el principio del mundo, la teogonía incluye la cosmogonía. Desde hace siglos existe total acuerdo en que los poetas griegos Homero y Hesíodo son los precursores de la mitología griega. Respecto a este último, su obra *Teogonía* es considerada una de las más influyentes de la cosmología mítica griega. En

esta civilización la gran influencia de los mitos radicaba en su vinculación con la tradición, que, a su vez, era fuente de autoridad para sus habitantes. Ésta es la razón por la que en la Atenas de la época de Platón la obra mítica de Homero fue un referente importante para los griegos³⁶. Pero a medida que el conocimiento griego fue desarrollándose hubo un mayor cuestionamiento de la realidad de los mitos, imponiéndose gradualmente una racionalidad más rigurosa. Sin embargo, como en la civilización griega la reflexión filosófica inicial estuvo fuertemente relacionada con los mitos, no hubo una separación drástica entre *mito* y *logos*. Hasta el siglo V a. C. se mantuvo alguna relación entre el mito y el logos, periodo a partir del cual, y en alguna medida por la influencia del pensamiento de Heráclito (535-475 a. C.), se estableció su distinción^{20,37}. Con relación a la *Teogonía* de Hesíodo, su temática central es el origen y descendencia de los dioses³⁸. En esta obra, dicho autor comienza aludiendo al Caos, palabra cuya referencia podría haber sido el vacío, aunque en esa época los griegos no concebían que algo existiera a partir de la nada³⁹. En el planteamiento de este poeta, el Caos daba origen a Gea, la Tierra, de quien se originó su hijo (y consorte) Urano, el Cielo. Ambos crearon, además de los animales y los vegetales terrestres, a sus hijos. Se señala que al inicio Urano era supremo, pero que posteriormente fue derrocado y castrado por su hijo Cronos, quien comenzó a devorar a sus propios hijos, hasta que su esposa, Rea, le dio una piedra para comer, en lugar de su hijo Zeus, salvándolo de la muerte. Este último fue criado en Creta, hasta que en su adultez fue capaz de obligar a su padre a vomitar a sus hermanos. Junto a ellos logró derrotar definitivamente a su padre, expulsándolo al Tártaro⁴⁰⁻⁴⁴. Zeus tuvo muchas consortes, entre ellas Leto, con quien gestó a Apolo y a Artemisa⁴⁵. Posteriormente, de la unión de Apolo con Corónide nació Asclepio, considerado, como veremos, el más importante sanador mítico de los antiguos griegos y romanos (Esculapio), razón por la que se le asignó el título de dios de la medicina. Aunque la primera figura divina de la mitología griega relacionada con la medicina fue Paeon (o Paion), sanador de los dioses – habría sanado las heridas de Marte y Hades –, es conocido que los cultos curativos relacionados con Apolo y Asclepio tuvieron una larga tradición entre los griegos. En consecuencia, a continuación nos referiremos a estos dos personajes míticos, cuya vinculación con la medicina no sólo fue muy estrecha, sino también poderosamente influyente.

Apolo

Apolo fue una divinidad vinculada con la medicina, pero también fue el dios del oráculo y la profecía, de la música, de la poesía, de la protección contra las plagas, del sol, de la agricultura y la vida pastoral, de la belleza y del tiro con arco. Destacó como profeta, llegando a ser considerado infalible, además de un gran conocedor de la voluntad de su padre⁴⁶. Al igual que otros dioses griegos, Apolo recibió varios epítetos, algunos de los cuales reflejaban sus roles y poderes, mientras que otros lo vinculaban a algún lugar de adoración. Por ejemplo, fue Pitio (Delfos), Licio, Paieon, Febo, Loxias, Apotropeo, Citaredo, Delio, Loimio y latros⁴⁷⁻⁵¹. Respecto a las funciones curativas y proféticas que se le atribuyeron, destacaron los títulos de latros y Oulios^{52,53}. Apolo Oulios fue una denominación vinculada a su culto en Asia Menor (Anatolia), en lugares como Mileto, Elea y las islas de Delos y Cos⁵⁴. Los descendientes de esta divinidad fueron llamados *ouliades*; dicho término significa literalmente «hijo de Oulios», pero en su uso general hacía referencia tanto a los descendientes como a los sacerdotes que rendían culto a Apolo Oulios, a quien se vinculó no sólo con la sanación sino también con lo destructivo⁵⁵⁻⁵⁷. Aunque no hay un acuerdo unánime acerca del significado preciso de la palabra *ouliades* (οὐλιάδης), se ha señalado que podría significar «natural de Elea» (en lengua griega, Elea es Οὐέλια) o «perteneciente a los Οὐλίος», una escuela de médicos seguidores de Apolo Oulios^{58,59}. Al respecto, una inscripción descubierta en Elea señala lo siguiente: «Oulíade, el sanador-profeta de Apolo». Esto revelaría que los ouliades eran curanderos que usaban encantamientos, un procedimiento que, aunque fue despreciado por Hipócrates de Cos (460-377 a. C.), fue practicado por algunos filósofos griegos, como Pitágoras (c. 569-c. 475 a. C.), Empédocles (490-430 a. C.) y Parménides (entre el 530 y el 515-c. 470 a. C.)⁶⁰⁻⁶². El culto a Apolo Oulios se extendió desde Anatolia, erigiéndose templos en diversos lugares, como Delfos, Delos, Dídima y otros. En Elea (Velia) también se practicó el culto a Apolo Oulio, traído por los colonos jonios desde una antigua ciudad jónica llamada Focea^{63,64}. Específicamente con relación al oráculo de Delfos, cabe mencionar que se relaciona con Pitia, un lugar que durante la Grecia clásica estaba situado al pie del monte Parnaso, cuyo topónimo fue Pyto (o Pito). Este nombre derivaría de la serpiente Pitón que vivía en ese lugar, a la que Apolo dio muerte para apoderarse de su sabiduría y presidir el oráculo. Después de darle muerte, Apolo

guardó sus cenizas y fundó en su honor los juegos píticos^{30,44,48}. Quien tenía la función de médium en el santuario de Delfos fue llamado *pitia* o *pitonisa*, nombre que solía asignarse a las mujeres que interpretaban los oráculos. Al templo erigido en Delfos también se le llamó Piton, razón por la que sus adoradores denominaron a su dios Apolo Pitio^{30,49,51}.

Apolo, el dios sanador

Con relación a las capacidades específicamente sanadoras de Apolo, se utilizaron diferentes nombres para describirlas. Aunque los epítetos que atestiguan el poder sanador de Apolo no son muy comunes, hay algunos que han sido mayormente conocidos: Paeon, Oulios, latros (ιατρός), latromantis (ιατρομάντις) y Loimios (λοιμῖος). Otros adjetivos que han sido menos divulgados son *hyperdeksios* y *aleksikalos*, que en griego significan, respectivamente, «el que usa la mano derecha con el fin de curar» y «el que evita el mal»^{35,52}. El culto de Apolo como sanador se extendió a las colonias del mar Negro y a Roma. A pesar de la mayor fama que adquirió su hijo Asclepio, Apolo siguió siendo un sanador, especialmente en las provincias occidentales de Roma.

Apolo Paeon

Este epíteto deriva de los himnos que los griegos dedicaban a Apolo durante los procesos de sanación, pero, por otro lado, como ya se ha señalado, el nombre Paeon se relaciona con Paeon, el médico de los dioses en la épica homérica, de quien Apolo mantuvo la tradición sanadora. De la palabra micénica *Paiawon* surge el término *Paiēōn*, que se simplificó a *Paian* o *Paiōn*. Posteriormente, *Paeon* se usó como epíteto de Apolo, a quien se le dedicaban himnos de alabanza y agradecimiento^{52,66,67}.

Apolo Oulios

Los milesios y los habitantes de Delos usaron el epíteto *oulíos*, que significa «proveedor de salud» (*oulein* significa «estar sano»). También hubo otros lugares cuyos habitantes adoraban a Apolo Oulios, y había al menos una asociación de médicos, los ouliades, que hicieron lo mismo. Cabe destacar que en Elea, la ciudad natal del filósofo Parménides, se encontró una inscripción que vincula a Parménides con la medicina y con los ouliades. Dicha inscripción señala: «hijo de Pyres, Ouliades, filósofo de la naturaleza»^{52,55}.

Apolo latros y latromantis

Otro epíteto de Apolo como sanador es latros, a quien se le rindió culto en toda Jonia y en las colonias del mar Negro. Por su combinación de roles proféticos y médicos se le asignó el nombre de *iatromante*⁵².

Apolo Loimios

Loimios se refiere a quien expulsa las plagas o las epidemias. Los habitantes de Lindus, en la isla de Rodas, tuvieron su Apolo Loimios, quien les habría ayudado durante una epidemia⁵².

Asclepio

Aunque en algunas inscripciones micénicas del año 1500 a. C. ya se vislumbraba el culto a Asclepio, sería Homero, alrededor del siglo VIII a. C., quien habría explicitado por primera vez este mito⁶⁸. Sin embargo, una de las versiones más conocidas de la historia de Asclepio es la narrada por el poeta Píndaro (c. 518-438 a. C.) en sus *Odas píticas*. El relato señala que Asclepio nació de la unión entre Apolo y la princesa Coronis, hija de Flegias, rey de los lapitas. A pesar de que Coronis, fruto de su relación con Apolo, quedó embarazada, fue obligada por su padre a que cumpliera su promesa de matrimonio con su primo Isquión. Cuando esta noticia fue conocida por Apolo, buscó la ayuda de su hermana Artemisa para matar a Coronis y a toda su familia, incluyendo a su prometido Isquión. Al contemplar el cadáver de su amante, Apolo sintió lástima por su hijo y procedió a extraerlo del vientre de su madre. Así nació Asclepio, a quien su padre llevó al monte Pelión, donde vivía el centauro Quirón (χείρων), sabio en las artes de la magia antigua, de la música y de la medicina, para que se encargara de su educación^{34,52,69}. Ésta es una de las razones por las que Quirón, hijo de Cronos y de la ninfa Filira, ha sido considerado el primer profesor de medicina. Su nombre proviene de la antigua palabra griega χείρ, que significa «mano»²², debido a que se le caracterizaba como un ser hábil con las manos, con la capacidad de sanar mediante el uso de la magia, pero a través de sus manos³⁵. Una vez que Asclepio aprendió las enseñanzas de Quirón, comenzó a ejercer su aprendizaje en diversas localidades griegas. Asclepio, hasta entonces, sólo cumplía un rol de ayudante en los procesos de sanación, pero su fama como médico se difundió ampliamente, llegando a desplazar a su padre y, por lo tanto, a asumir definitivamente su rol como

dios de la medicina en el año 420 a. C.^{51,68}. Dado que Asclepio fue el hijo de un dios y una mujer mortal, inicialmente no se le consideró más que un héroe. Sin embargo, gracias a sus grandes poderes de curación, terminó siendo considerado una divinidad. El relato señala que, influido por sus éxitos, Asclepio traspasó los límites que Zeus había impuesto a los hombres mortales y trató de resucitar a los muertos. Por este motivo, Zeus lo mató con un rayo para restaurar el orden cósmico, esclareciendo que ningún mortal podía llegar a ser inmortal si no era por su propio decreto. Después de su muerte fue deificado como dios de la medicina^{51,52}.

Aunque existe una disputa sobre la etimología del nombre Asclepio (Ἀσκληπιός), algunos sugieren que su nombre inicialmente fue Epíos (Ἐπίος), que en griego significa «dulzura, bondad y calma», que eran sus características. Otros autores señalan que su nombre derivaría de la palabra Ἀσκλης (Askles), el nombre de un tirano de Epidauro a quien Asclepio sanó^{35,68,70,71}.

El culto a Asclepio se hizo muy popular durante el siglo III a. C., y sus centros de culto (Asclepieion) fueron utilizados por los sacerdotes para curar a los enfermos. Uno de los procesos curativos vinculados a Asclepio fue la incubación, que consistía en que el paciente pasaba la noche en un dormitorio, donde era visitado por el dios. Posteriormente, los sacerdotes interpretaban los sueños y recomendaban algún remedio o consejo con la finalidad de lograr su curación. Los sacerdotes, además, cumplían la función de inventariar la lista de curaciones (*iamata*) que se ofrecían⁶⁶. El culto a Asclepio se habría originado en las provincias rurales de la antigua Grecia y se habría extendido posteriormente por el mundo antiguo. La aceptación general de Asclepio como dios en el mundo griego se habría producido cuando se consagraron templos en su honor, como el Asclepeion de Epidauro. Desde Epidauro, el culto de Asclepio se extendió rápidamente y llegó a Egina en el año 422 a. C., a Atenas en el 420-419 a. C., a Cos hacia el 350 a. C. y a Pérgamo y Éfeso durante el tercer cuarto del siglo IV a. C. Siguiendo las antiguas rutas marítimas, el culto progresó en los siglos III y IV a. C., a través del mar Egeo y el Mediterráneo, tanto hacia el este como hacia el oeste^{52,66}. La extensión de su culto hacia parte de Asia Menor, Cartago y Egipto se debió a la devoción que le prodigaba Alejandro Magno (356-323 a. C.). Además, Asclepio fue uno de los primeros dioses extranjeros aceptados en Roma^{68,72}. Se puede considerar que los Asclepieia fueron los primeros hospitales de la antigua Grecia, precursores, a su vez, de los primeros hospitales de Europa³³. En general, la práctica de la

medicina en los templos se usaba para la recuperación de las enfermedades más complejas y difíciles. A los enfermos se les trataba mediante masajes, hidroterapia, ejercicios y una dieta saludable, además de ungüentos, cataplasmas y medidas higiénicas generales. Estas terapias precedieron a la incubación, que, como ya se ha señalado, eran sanaciones que se realizaban a través de los sueños de los pacientes que dormían en el edificio sagrado⁷³. En estos templos se ofrecieron servicios a los habitantes de Grecia desde principios del siglo VI a. C. y hasta la llegada del cristianismo en el siglo IV de nuestra era. Con relación a la enseñanza de las artes curativas, cabe destacar que los fundadores de las primeras escuelas de medicina de la antigua Grecia (Cnido, Cos, Cyrenea y Rodas) fueron estudiantes de los Asclepieia³⁵. Al respecto, el culto en la isla de Cos se conecta con la famosa escuela de medicina de la que Hipócrates fue una figura notable.

La descendencia de Asclepio también participó de forma importante en lo relativo a la medicina. En efecto, fruto de su unión con Epíone, descenderían sus hijas Hygeia, Iaso, Panacea, Akeso y Egle (según algunas fuentes, esta última sería hija de Lampetia, no de Epíone). Hygeia fue la diosa de la buena salud, Iaso fue considerada la diosa de la recuperación, Panacea fue la diosa «que todo lo sanaba» (de *pan*, «todo», y *akos*, «cura», que a su vez proviene de *iasthai*, «sanar») y Akeso, la de la curación de las heridas y enfermedades. Asclepio tuvo dos hijos, los primeros asclepiades: Podalirio (de *podos*, «pie», y *leiros*, «delgado») y Macaón (palabra cuya raíz es *maché*, que significa «combate»)^{48,49,51,70}. Ambos fueron héroes griegos que comandaron sus tropas desde el noreste de Tesalia (Tricala) para luchar en la guerra de Troya, y destacaron como guerreros y sanadores⁷⁴. Posteriormente, su hijo Macaón se trasladó de Tesalia al Peloponeso, donde fundó Asclepieia con sus hijos Alexanor, Sphyrus, Nicómaco, Gorgasus y Polemócrates. Podalirio, por su parte, fundó Asclepieia en Karia, en las islas del mar Egeo, y en Apulia, en Italia. Además, Macaón fue descrito como el cirujano que trató la herida del rey Menelao y Podalirio, como el médico que trató la locura del héroe Ajax el Grande^{35,46,49,69}.

Alrededor del siglo VI a. C., los médicos solían ser denominados asclepiades o hijos de Asclepio. Dado que a la mayoría de quienes ejercían la medicina en Grecia se les correlacionaba con los asclepiades, se ha planteado que esto representaría el primer intento de agrupación por parte de los médicos⁷³. El título de asclepiade solía otorgarse especialmente a los médicos más notables. Platón (427-347 a. C.), por ejemplo, hace

referencia a Hipócrates como el Asclepiade, y lo mismo hizo Aristóteles (384-322 a. C.) al denominarlo el líder de los asclepiades⁶⁸. Con relación a los asclepiades, se ha descrito que Galeno habría señalado que existían tres grandes grupos, todos detentores del verdadero conocimiento médico de la época: los de la isla de Cos, los de Cnido y los de Rodas⁵⁴.

El culto a Asclepio fue prolongado y se perpetuó hasta el siglo III d. C., momento en que el cristianismo se convirtió en una importante fuerza religiosa⁶⁶. Los cristianos condenaron a Asclepio más que a cualquier otra deidad pagana, posiblemente porque Jesús también era un sanador^{68,75}. En efecto, en diversos párrafos del Nuevo Testamento se hace referencia a los poderes curativos de Jesús. Algunos ejemplos son la sanación de personas con lepra, la del estado febril de la suegra de Pedro, la de un paralítico, la de un ciego de nacimiento y la del criado de un centurión⁷⁶. Cuando el emperador romano Constantino el Grande (c. 272-337 d. C.) adoptó el cristianismo como la religión oficial del estado, se debilitó aún más la figura de Asclepio. Además, muchas figuras intelectuales de aquella época, como los escritores Lactancio (240-320 d. C.) y Tertuliano (160-220 d. C.), se refirieron a Asclepio de forma despectiva. Sin embargo, posteriormente, durante el reinado del emperador Juliano el Apóstata (331-363 d.C.), hubo un leve resurgimiento del culto a Asclepio. En consecuencia, la historia de Asclepio abarcó alrededor de 3,000 años⁷³.

Diferencias curativas entre Apolo y Asclepio

En cuanto a las diferencias entre los procesos de sanación de Apolo y los de su hijo Asclepio, se ha descrito que en los santuarios del primero no había curas especiales, ya que las oraciones y los sacrificios eran considerados suficientes para ayudar a los enfermos. En cambio, uno de los rituales fundamentales de los procesos curativos de Asclepio era la incubación, razón por la cual sus santuarios eran denominados templos del sueño. Pero en ellos no sólo existía un espacio para los sueños, sino que también se ofrecían fuentes de agua, hospedaje, salas para reuniones e incluso un teatro para entretener a los peregrinos y pacientes⁷⁷. Además, Asclepio se diferenció de su padre por su genuino y profundo interés por el bienestar de los seres humanos. En efecto, contrariamente a su hijo, para Apolo los humanos eran «criaturas lamentables»⁶⁶. Otra diferencia importante entre ambos dioses se relaciona con las concepciones que tenían de las enfermedades. Apolo concebía la enfermedad como parte del mundo del mal, que limitaba tanto la libertad

como la felicidad humanas. Por consiguiente, en este contexto, los sacrificios y los himnos eran la característica principal de sus rituales de curación y purificación⁵². La adivinación era fundamental en la actividad de Apolo, que fue, en general, un profeta, pero también, particularmente, un iatromante. En cambio, Asclepio consideraba la enfermedad como algo diferente de otros males, conjeturando que era un problema del cuerpo. En consecuencia, su sanación se obtendría mediante la aplicación de conocimientos y experiencia específicos. Además, esta concepción se complementaba con la creencia de que los dioses eran esencialmente buenos y, por lo tanto, incapaces de hacer daño a la humanidad. En resumen, la curación apolínea estaba conectada estrechamente con la capacidad del dios para eliminar el desorden y mantener alejado el mal, mientras que en la perspectiva asclepiana el rol de sanador estaba relacionado con procedimientos concretos⁵².

Conclusiones

Dentro de los personajes mitológicos griegos vinculados a la medicina destacan Paeon, Apolo, y Asclepio; hubo otros, como Quirón y los hijos de Asclepio, que también tuvieron un rol importante en el quehacer médico mitológico griego, pero no alcanzaron el estatus divino. Puede afirmarse que la más versátil de las tres divinidades mitológicas griegas mencionadas fue Apolo, a quien se le caracterizó con diferentes epítetos, algunos de los cuales hacían alusión a sus capacidades sanadoras. Sin embargo, las mayores destrezas sanadoras de su hijo Asclepio, junto con sus características personales, le significaron un renombre mayor que el de su padre en materias médicas. En efecto, su calma y serenidad, además de sus grandes habilidades médicas y su mayor respeto hacia los seres humanos, le valieron el título definitivo, dentro de la mitología griega y romana (Esculapio), de dios de la medicina. Su adoración perduró alrededor de tres milenios, hasta que durante la cristianización de Grecia y Roma la figura de Jesús cobró una notable relevancia, no sólo como hijo de Dios, sino también por sus dotes sanadoras.

Bibliografía

1. Magner L. Paleopathology and Paleomedicine. En: Magner L. A History of Medicine. Londres: Taylor & Francis Group; 2005. p. 1-23.
2. Aufderheide A, Rodríguez-Martín C. The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology. Cambridge: Cambridge University Press; 1998. p. XV, 7, 8.
3. Eliade M. En el principio... Comportamiento mágico-religioso de los paleoantropos. En: Eliade M. Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. 1. Barcelona: Paidós; 2010. p. 39-44.
4. Guthrie D. La génesis de la medicina. En: Guthrie D. Historia de la medicina. Barcelona/Madrid: Salvat Editores, S.A.; 1953. p. 1-20.

5. Haggard H. Un desconocido héroe de la medicina. En: Haggard H. El médico en la historia. Buenos Aires: Editorial Sudamericana; 1952. p. 15-22.
6. Haggard H. Espíritus, demonios, espectros y brujas. En: Haggard H. El médico en la historia. Buenos Aires: Editorial Sudamericana; 1952. p. 23-37.
7. Haggard H. Hechos y teorías. En: Haggard H. El médico en la historia. Buenos Aires: Editorial Sudamericana; 1952. p. 38-51.
8. Bunge M. Diccionario de filosofía. México, D.F./Buenos Aires: Siglo XXI Editores, S.A.; 2002. p. 143, 201.
9. Simpson J, Roud S. Dictionary of English Folklore. Oxford; 2000. p. 254.
10. Ferrater Mora J. Diccionario de filosofía. Tomo II: L-Z. Buenos Aires: Editorial Sudamericana; 1964. p. 68, 210.
11. Lalande A. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Vol. 1; 1997. p. 665.
12. Rose H. Introduction: History of Mythology. En: Rose H. A Handbook of Greek Mythology. Londres/Nueva York: Taylor & Francis e-Library; 2005. p. 1.
13. Eidinow E. Exploring Uncertainty. En: Eidinow E. Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks. Oxford: Oxford University Press; 2007. p. 10-1, 23.
14. Flower M. Who Is a Seer? En: Flower M. The Seer in Ancient Greece. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press; 2008. p. 22-5, 65-6.
15. Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española. Tomo II. Madrid: Editorial Espasa Calpe, S.A.; 1996. p. 1303.
16. Online Etymology Dictionary. Etymonline. 2000. [Internet] Consultado el 2 y el 24 de mayo de 2014. Disponible en: <http://www.etymonline.com>.
17. Pabón J, Echauri E. Diccionario griego-español. Barcelona: Editorial Vox; 1975. p. 375, 377-8, 386, 431.
18. Chantaine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. París: Klincksieck et Cie; 1999. p. 665, 813-4.
19. Guettel Cole S. Finding Dionysus. En: Ogden D. A Companion to Greek Religion. Oxford: Blackwell Publishing, Ltd.; 2007. p. 339-40.
20. Preus A. Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy. Lanham (Maryland)/Toronto/Plymouth (UK): Scarecrow Press, Inc.; 2007. p. 132, 163.
21. Partridge E. Origins A short etymological dictionary of modern English. Londres/Nueva York: Taylor & Francis e-Library; 2006. p. 2580.
22. López Pozo F. Diccionario español-griego-latín. p. 289, 500, 511 y 652. [Serial en internet]. Consultado el 23 de mayo de 2014. Disponible en: <http://www.culturaclassica.com>.
23. Beekes RSP, Van Beek L. Etymological dictionary of Greek. Vol. 2. Leiden/Boston: Brill; 2010. p. 889, 902, 1142, 1235.
24. Ernout A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Librairie C. París: Klincksieck et Cie.; 2001. p. 469.
25. Eidinow E. A Lapse into Unreason. En: Eidinow E. Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks. Oxford: Oxford University Press; 2007. p. 26-8, 32-3.
26. Ustinove Y. Inspired Prophecy. En: Ustinove Y. Caves and the Ancient Greek Mind. Oxford: Oxford University Press; 2009. p. 8, 9.
27. Beekes RSP, Van Beek L. Etymological dictionary of Greek. Vol. 1. Leiden/Boston: Brill; 2010. p. 280-1.
28. Dickie M. Magic in Classical and Hellenistic Greece. En: Ogden D. Companion to Greek Religion. Oxford: Blackwell Publishing, Ltd.; 2007. p. 360-1.
29. López Moreno A. Orígenes de la idea de hermenéutica: supuestos terminológicos, históricos y filosóficos para una aproximación a la hermenéutica jurídica. Anales de Derecho. Vol. 8, Universidad de Murcia, 1985. p. 33-60.
30. Graf F. Oracular Apollo. En: Graf F. Apollo. Abingdon, Oxon: Taylor & Francis Group/Routledge; 2009. p. 43-64.
31. Flower M. Problems, Methods, and Sources. En: Flower M. The Seer in Ancient Greece. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press; 2008. p. 12.
32. Ustinove Y. Oracles and Caves. En: Ustinove Y. Caves and the Ancient Greek Mind. Oxford: Oxford University Press; 2009. p. 98.
33. Gruner H. The Cult of Asclepius-The Temples of Medicine. Medicina Interna. Revista da Sociedade Portuguesa de Medicina Interna. 2010;17(2):122.
34. Suárez de la Torre E. Adivinación y profecía en Píndaro (I). Minerva Revista de filología clásica. 1988;2:65-106.
35. Magiorkinis E. Ancient Greek medicine before and after Hippocrates. Balkan Military Medical Review. 2011;14:52-65.
36. Dowden K, Livingstone N. Thinking through Myth, Thinking Myth Through. En: Dowden K. A Companion to Greek Mythology. Oxford: Blackwell Publishing, Ltd.; 2011. p. 16.
37. López R. El mito griego con razón. Rev. Medicina y Humanidades. Vol. IV. N.os 1, 2 y 3, 2012. p. 64.
38. Dowden K. Telling the Mythology: From Hesiod to the Fifth Century. En: Dowden K. A Companion to Greek Mythology. Oxford: Blackwell Publishing, Ltd.; 2011. p. 48.
39. Rose H. The beginnings of things. En: Rose H. A Handbook of Greek Mythology. Londres/Nueva York: Taylor & Francis e-Library; 2005. p. 14.
40. Griffin J. Greek Myth and Hesiod. En: Boardman J. The Oxford History of Greece and the Hellenistic World. Oxford: Oxford University Press; 2001. p. 94-6.
41. Grote G. Legends respecting the gods. En: Grote G. A History of Greece: from the earliest period to the close of the generation contemporary with Alexander the Great. Part 1: Legendary Greece. Vol. 1. Nueva York: Ams Press; 1971. p. 6-12.
42. Eliade M. Zeus y la religión griega. En: Eliade M. Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. 1. Barcelona: Paidós; 2010. p. 321-40.
43. Jaeger W. The Theology of the Greek thinkers. En: Jaeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures 1936. Oxford: Oxford at the Clarendon Press; 1948. p. 1-17.
44. Daly K. Greek and Roman Mythology A to Z. Nueva York: Facts On File, Inc.; 2004. p. IX, 13.
45. Eliade M. Los olímpicos y los héroes. En: Eliade M. Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. 1. Barcelona: Paidós; 2010. p. 341-71.
46. Rose H. The Younger Gods. En: Rose H. A Handbook of Greek Mythology. Londres/Nueva York: Taylor & Francis e-Library; 2005. p. 113, 115-6.
47. Suárez de la Torre E. Píndaro y la religión griega. Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos. 1993;3:67-98.
48. Sechi G. Diccionario Akal de Mitología Universal. Madrid: Ediciones Akal, S.A.; 2007. p. 29, 34-5, 60, 164-5.
49. March J. Cassells Dictionary of Classical Mythology; 2001. p. 64-5, 110-5, 140.
50. Coleman J. The Dictionary of Mythology An A-Z of Themes, Legends and Heroes. Londres: Arcturus Publishing Limited; 2007. p. 80.
51. Mercatante A. The Facts on File Encyclopedia of World Mythology and Legend. Nueva York: Facts On File, Inc.; 2009. p. 20, 91-2, 111-2.
52. Graf F. Apollo, God of Healing. En: Graf F. Apollo. Abingdon, Oxon: Taylor & Francis Group/Routledge; 2009. p. 65-83.
53. Graf F. Gods in Greek inscriptions: some methodological questions. En: Bremmer J. The Gods of Ancient Greece Identities and Transformations. Identities and Transformations. Edimburgo: Edinburgh University Press; 2010. p. 55-80.
54. Nutton V. Healers in the medical market place: towards a social history of Graeco-Roman medicine. En: Wear A. Medicine in Society Historical Essays. Cambridge: Cambridge University Press; 1992. p. 15-58.
55. Lips W, Urenda C. La medicina en la civilización griega antigua prehipocrática. Gac Med Mex [en prensa].
56. Kingsley P. Apolo. En: Kingsley P. En los oscuros lugares del saber. Gerona: Ediciones Atalanta, S.L.; 2010. p. 86-90.
57. Kingsley P. El hombre con toga. En: Kingsley P. En los oscuros lugares del saber. Gerona: Ediciones Atalanta, S.L.; 2010. p. 58-62.
58. Alonso Bernal S. Parménides: el poema y su datación. Ontology Studies. 2011;11:297-331.
59. Ebner P. Parménide medico Oulíades. Giornale di Metafisica. 1966;21: 103-14.
60. Ustinove Y. Sages and Philosophers. En: Ustinove Y. Caves and the Ancient Greek Mind. Oxford: Oxford University Press; 2009. p. 193.
61. Nutton V. Before Hippocrates. En: Nutton V. Ancient Medicine. Londres/Nueva York: Taylor & Francis e-Library; 2004. p. 46.
62. Rocca-Serra G. Parménide et les médecins d'Elée. Histoire des Sciences Médicales Paris. 1985;19(2):169-74.
63. Domínguez Monedero A. Focea y sus colonias: a propósito de un reciente coloquio. Gerión. 1985;3:357-78.
64. Morel JP. L'expansion phocéenne en Occident: dix années de recherches (1966-1975). Bulletin de correspondance hellénique. 1975;99(2):853-96.
65. Collin Bouffier S. Sources et fleuves dans les cultes phocéens: les exemples de Marseille et de Vélia. En: Les cultes des cités phocéennes. Actes du colloque international organisé par le Centre Camille-Jullian (Aix-en-Provence/Marsella, 4-5 de junio de 1999); 2000. p. 69-80.
66. Dauphin C. From Apollo and Asclepius to Christ. Pilgrimage and Healing at the Temple and Episcopal Basilica of Dor. Liber Annuus XLIX. 1999;49:397-430.
67. Graf F. Origins. En: Graf F. Apollo. Abingdon, Oxon: Taylor & Francis Group/Routledge; 2009. p. 104-13.
68. Bailey J. Asclepius Ancient Hero of Medical Caring. Ann Intern Med. 1996;124:257-63.
69. Haggard H. Esculapio, el mito. En: Haggard H. El médico en la historia. Buenos Aires: Editorial Sudamericana; 1952. p. 64-76.
70. Monlau PF. Diccionario etimológico de la lengua castellana, precedido de unos rudimentos de etimología. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra; 1856. p. 264.
71. Edelstein E. Deification and Divine Nature. En: Edelstein L, ed. Asclepius: Collection and interpretation of the testimonies. Vol. 1. Baltimore (Maryland): The Johns Hopkins University Press; 1998. p. 108-78.
72. Veith I. The physician. Priest, Craftsman or Philosopher? California Medicine. 1970;113(3):20-6.
73. Hart G. Asclepius, God of Medicine. Canad Med Assoc J. 1965;92(5):232-6.
74. Grote G. Arcadian Genealogy. En: Grote G. A History of Greece: from the earliest period to the close of the generation contemporary with Alexander the Great. Vol. 1. Nueva York: Ams Press; 1971. p. 173-83.
75. Pérez De Nucci A. Jesús y la medicina. Buenos Aires: Editorial Dunken; 2006. p. 75-8.
76. Reina C, Valera CD. La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. Revisión de 1960. Colombia: Editorial Nomos, S.A.; 1960. Mateo 8: 1-13; Lucas 17: 11-19; Mateo 8: 14-17; Lucas 4: 38-41; Mateo 9: 1-8; Marcos 2: 1-12; Juan 9: 1-41.
77. Luce JV. Greek medicine from Asclepius to Hippocrates. Irish Journal of Medical Science. 2001;170(3):200-2.