



SILENO: EDUCADOR DE DIONÍSIO

Silenus: Dionysus' Educator

Antonio Djalma Braga Junior¹
Ivanildo Luiz Monteiro Rodrigues dos Santos²

RESUMO: O presente artigo propõe uma interpretação inusitada ou, ao menos, mais apurada sobre a figura de Sileno, o qual figura nos mitos sobre o deus do vinho, Dionísio, como companheiro e educador deste ser divino. Isto porque, na tradição e lendas a personagem Sileno, salvo rara exceção, passa quase despercebida em seu caráter educador. Friedrich Nietzsche (1844-1900), em sua obra, *O nascimento da tragédia*, configura uma excelente exceção, quando dedica uma parte importante desta sua obra para falar da *Sabedoria de Sileno*. Tomando o trecho nietzschiano como base, discorreremos sobre as personagens que figuram na mitologia dionisíaca, bem como a centralidade do mito de Dionísio. Isto com o intuito em demonstrar que o culto ao deus do vinho passa por todo um processo de adaptação, de modo que se transformar de uma celebração especificamente campestre (qual era no período arcaico), em uma celebração citadina (no período clássico) quando obtém sua entronização junto aos deuses da cidade. Todavia, nosso principal argumento é que a personagem de Sileno, de alguma maneira já indicaria um abrandamento nos hábitos campesinos, preparando assim o terreno para a urbanização do deus do vinho.

PALAVRAS-CHAVE: Sileno; Dionisíaco; Educador; Sabedoria; Nietzsche.

ABSTRACT: This article introduces a new interpretation about the Silenus's character, or at least, a more specific explanation about him. Silenus is shone in the myths about god of wine, Dionysus, there he plays the role of partner and preceptor of divine being. On the tradition and legends, Silenus is almost never noticed in his educational character. Friedrich Nietzsche (1844-1900), in his book, *The birth of tragedy*, configures such an amazing exception, when he dedicates one important part of that book to speak about *Silenus's wisdom*. Based on a small part of Nietzsche's text, we analyse the characters who play on Dionysiac mythology, as well as the main idea of Dionysus's myth. Such a thing aiming to demonstrate the cult of wine's god goes through the whole adaptation process, whereas it turns from a countryside event to a city celebration, when its raises the same level as gods of the city. Neverthelass, our first subject is to claim that Silenus character would somehow have already point out sophistication in the habits of the countryside, thus preparing the ground for the urbanization of god's wine.

KEYWORDS: Silenus; Dionysiac; Preceptor; Wisdom; Nietzsche.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), professor na Universidade Positivo (UP). E-mail: antonio.djalma@hotmail.com

² Doutorando em Filosofia pela UFPR, professor na Secretaria de Estado da Educação do Paraná (SEED-PR). E-mail: ivanluiz.m@gmail.com

Na obra, *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, Friedrich Nietzsche defende a tese de que a tragédia ática é o resultado de dois impulsos artísticos distintos: o apolíneo e o dionisíaco. Estes impulsos estão vinculados aos seus respectivos patronos divinos, a saber, Apolo (nas artes plásticas – figuradas) e Dionísio, a quem Nietzsche (2007) atribui o patronato do teatro, mas principalmente à música. O dionisíaco em sua ambiguidade original não se permite conformar ou se encerrar de maneira límpida. Ambos impulsos provêm do modo com o qual o grego encara e explicita, por meio das artes, o mundo em que vive. Decorre daí que, o impulso apolíneo conviria às artes embelezadoras da escultura e da pintura, por exemplo, tanto quanto o impulso dionisíaco seria propriamente impulsionador do espírito ambivalente, porém harmônico, da música.

Exatamente na obra nietzschiana, descrita superficialmente acima, surge uma curiosa e intrigante personagem: Sileno. Este demônio apresenta-se na mitologia sempre em referência ao deus Dionísio. O tradutor Johannes Guinsburg (2007), em nota de tradução de *O nascimento da tragédia*, nos apresenta a figura de Sileno, como sendo:

Semideus, preceptor e servidor de Dionísio. Filho de Pã ou, segundo outras versões, de Hermes e Géia, era representado como um velho careca, de nariz chato arrebitado, sempre bêbado, montado num asno ou aparado por sátiros, que acompanhava o cortejo do deus por toda parte e de cuja ebriedade falava sempre a voz mais profunda do saber e da filosofia. (GUINSBURG, J *apud* NIETZSCHE, 2007, p. 145).

Este que no texto de Nietzsche³ figura como companheiro do deus do vinho, na realidade é muito mais que isso. Sileno é o preceptor e servo de Dionísio, ou seja, expressa a ideia de que mesmo um deus demanda ser ensinado e servido.

A noção de ensino e aprendizagem atribuídos a um deus não é gratuita. Trata-se, tal como nos parece ser, de uma acepção na qual a natureza dada, mesmo a um deus, precisa ser conduzida a alcançar o que ele porta em si. Dito em concordância com Nietzsche, é necessário o indivíduo “tornar-se o que se é”⁴, ao passo que nós entendemos que ninguém nasce pronto ou adquire ao acaso um modo de ser e agir.

³ No parágrafo 3 da NT, intitulado *Sabedoria de Sileno*, Nietzsche transcreve a necessidade em desconstrução daquilo que chama de “cultura apolínea”, em favor de elaborar com precisão o antagonismo dionisíaco. A passagem, a qual põe a marcha nosso trabalho, expressa como os gregos, em sua “serenajovialidade”, absorvem com sabedoria de vida o que Dioniso oferta.

⁴ A expressão “tornar-se o que se é” figura como subtítulo da autobiografia de Nietzsche, *Ecce homo*: como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Embora, seja uma expressão recorrente, em suas variações, desde a fase do Jovem Nietzsche até sua fase madura. Sobre o assunto Cf. GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Sobre tornar-se o que se é. In: SALLES, J.C (Org). *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004. p. 201-218.

A situação de tutela de um deus reproduz a noção grega arcaica comum, a saber, de que os filhos de famílias abastadas, delegavam os cuidados de infância e a formação de seus filhos às pessoas de préstimo e estimada moral perante a sociedade.

Nossa problemática diante da ideia de que um deus precisa ser educado não é sem razão, se nos for possível apontar quais pressupostos são necessários admitir frente à esta ideia. Para tanto, seremos obrigados a admitir que i) um deus não nasce acabado ou completo, bem como ii) necessita que alguém lhe crie e cultive suas potencialidades. Estes estados de coisas, em se tratando do deus Dionísio, nos parece estar interconectado com a maneira pela qual o culto dionisíaco adentra aos costumes da *pólis*.

Doravante, nosso objetivo é destacar a acepção formadora (educacional, em sentido amplo) no deus Dionísio através da assimilação de um processo formador atribuído a Sileno. Para tanto, buscaremos apontar como a menção de uma educação do deus em questão, incorre como paradigma normativo para a incorporação do culto a Dionísio na cidade. Porém, antes examinaremos dois aspectos que merecem ressalva no trecho que expõe a sabedoria de Sileno.

Com uma breve análise estrutural da passagem sobre a sabedoria de Sileno, vemos que o trecho da obra, *O nascimento da tragédia*, de Nietzsche (2007) diz a respeito de Sileno que:

[...] o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir captura-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio, calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer. (*Grifo* no original, NITZSCHE, 2007, 33).

Nossa investigação sobre a passagem não pode ignorar a questão: o que significa em si a pergunta dirigida a Sileno, diante de uma infinidade de perguntas possíveis de serem tecidas pelo monarca? Quanto a própria resposta dada por Sileno, implica ou nos remete a que tipo de informação propriamente? Estas questões são pertinentes ou respondem o sentido deste trecho na referida obra de Nietzsche e, acreditamos que possam contribuir para fazer conhecer com mais propriedade a figura de Dionísio e seu tutor.

O que sabemos de Midas⁵ é que ele figura dentre várias lendas como rei da Frígia e seu encontro com Sileno traz uma lição do que é preferível ou desejável aos humanos.

⁵ Grimal (S/D, pp. 356-357) nos apresenta uma versão diferente sobre o pedido de Midas a Sileno, quanto ao ensinamento da sabedoria. Muito menos direta do que a versão nietzschiana, a forma apresentada por Grimal refere-se a uma parábola. No entanto, em Seaford (2006) encontremos (grosso modo) o mesmo

Não nos causa estranheza que um rei queira saber o que é melhor para si e para seu povo, para que assim possa governar melhor. Porém, por razões que não nos ocupamos de expor aqui, não parece que seja o caso de Midas. Isto é, não parece que o mito tenha por motivação as preocupações de um governante em gerir melhor a sua vida e a coisa pública.

Quanto a resposta dada por Sileno, e que destaca a “efemeridade” da raça humana, tal condição é mais do que meramente negativa. Certamente que não há nada de positividade, mas tal como nos adverte Seaford (2006, p.150) trata-se muito mais de uma forma de contrapor a impossibilidade de vida feliz do homem, ou melhor, de felicidade perpétua. Uma vez que a vida humana é um constante padecer.

Aqui se faz necessário resgatar que, tal como nos fala Otto (1965), as constantes menções a Dionísio e as personagens mitológicas que o circundam recorrem constantemente ao fato do seu duplo nascimento (consequentemente sua morte); eis um pensamento análogo, qual não podemos deixar escapar às aparições e conduta do deus do vinho. Sempre incompatível a qualquer forma definida, Dionísio é o deus “duas vezes nascido” (OTTO, 1965, pp.65-154ss). Mas, para entendermos o que isto significa de fato, passemos a nos deter na figura do divino Baco.

1. O deus Dionísio

Por meio do nome de Dionísio ou Baco, sabe-se que ambos descrevem o mesmo deus grego, a saber, o patrono do vinho e do êxtase. Brandão (1987), defende que Baco não seria um nome latino dado pelo sincretismo religioso entre a religião pública grega absorvida posteriormente pela latina; mas sim que a palavra [*βάκχλ*- *Bákkhos*] já ocorre em grego para designação da divindade. Todavia, somente o nome Dioniso figura nos textos de Homero, pois Baco viria ocorrer a partir do séc. V, sobremodo por meio de Heródoto⁶. (Ibidem, p.113-114).

relato ao descrito por Nietzsche (2007), diferentemente deste último, nos é fácil antever o caráter pedagógico proposto pelo sábio companheiro de Dionísio. Talvez, por que na organização do texto de Seaford (2006), a efemeridade da raça de Midas é evidente, tornando-se ainda mais exposta na sequência da lição dada por Sileno, quando ao devolver a Dionísio seu companheiro, Midas requer para si a riqueza por meio do toque dourado (SEAFORD, 2006, p. 134-149ss).

⁶ Segundo seu próprio autor, a *História*, fora escrita com a intenção de não se permitir o esquecimento dos grandes feitos dos gregos e dos persas em suas ações de guerra empreendidas uns contra os outros. A primeira menção do deus do vinho na obra, se apresenta no § 150, quando de menciona uma festa em honra a Baco. (Heródoto, 2006, CL).

Existem três outros epítetos, dentre tantos outros nomes, que se destacam na representação de Dioniso, são eles: *Iaco*, *Brômio* e *Zagreu*. Para cada um dos nomes evoca-se, segundo o que entendemos, juntos a Brandão (1987), um certo aspecto ou comportamento referido ao deus (Ibidem, p. 114). Os dois primeiros invocam uma espécie de avatar do deus. *Iaco*, enquanto o momento de exaltação máximo do próprio grito a indicar a presença do deus e, em semelhante sentido presencial, *Brômio* o próprio gemido inaudito que clama, ao mesmo tempo, indica o arrebatamento dionisíaco de seus súditos.

Todavia, o epíteto de Dioniso que mais confere elementos ao nosso propósito, tal como Brandão (1987) apresenta, remete-nos a *Zagreu* – o “primeiro Dioniso” ou “Dioniso arcaico”, ou ainda, “Dioniso místico” (BRANDÃO, 1987, p. 114-115). A personificação de *Zagreu* como “Grande Caçador” ou “Caçador noturno”, e ainda, “notívago”, todos nomes a nos ofertam a base necessária para pensarmos a transmutação desse primeiro momento do deus no que veremos depois. Ou seja, Dioniso como intuição de um princípio psíquico (condição ou estado do êxtase onde o sujeito não mais possui a si próprio), inerente ao desregramento e a ruptura social, contudo, absorvido (ganha forma) aos moldes do culto – portanto, ritualizado “sistematizado”.

Mas já estamos a nos adiantar, retomemos; segundo esperamos expor, é através dessas evocações do deus que somos remetidos a entender que houve um processo, no qual pretendemos afirmar como educativo, do deus Dionísio de tal modo a estabelecer relação direta com a enculturação deste deus, eminentemente campesino, na *pólis*. Pois, se primeiramente ele caça sempre perambulando na noite, com a extrema destreza em não ser notado – O caçador de talento arrebatava sua presa, sem que essa se dê conta de onde veio o golpe. Depois, ao momento em que o culto do deus ganha a *pólis*, Dionísio é aguardado e aclamado quando chega em toda sua pompa e prestígio – quando a cidade o absorve e o teatro o detém, o deus furtivo vê-se circunscrito ao âmbito da atuação ou em desempregar um papel social a ser celebrado ritualmente, ainda que com os desvelos das orgias, porém, tudo previamente regido e controlado.

Como deus da transformação, acreditou-se que Dionísio teria sido inserido apenas no século IX a. C, porém com a decifração do *linear B* mostrou-se que ao menos desde o século XIV a.C. há menção ao deus do vinho e do entusiasmo (BRANDÃO, 1987, p.177). As mutações de Dionísio são possíveis de serem assimiladas por nós a partir dos diversos mitos que narram sua origem e seu retorno.

Perseguido pela deusa a Hera (protetora do casamento e esposa de Zeus), tendo sido concebido a partir da união de Zeus e Perséfone⁷, Dionísio sofre seu primeiro dismantelar sob a condição de Zagreu⁸, ou primeiro Dionísio. Depois, ressurgue sob a condição de segundo Dionísio, já na condição de filho de Zeus e Sêmele⁹. Algumas versões do mito narram que para escapar da fúria de Hera, Zeus transmuta o filho bastardo em bode e o envia aos cuidados das Ninfas e dos Sátiros¹⁰ para criá-lo, no monte Nisa.

Do que realmente importa ao nosso interesse, nos deteremos na criação ou formação de Dionísio pelos sátiros. Contudo, na captura e morte de Zagreu (primeiro Dionísio) não podemos deixar de perceber, como nos adverte Brandão (1987) os elementos ritualísticos¹¹ que compõem este episódio mitológico, os quais, por sua vez, indicam a passagem de um estado do indivíduo, a saber, aquele que é externo ao grupo (a comunidade), e posteriormente passa à condição de neófito (aquele que é admitido ao

⁷ Brandão (1986) nos apresenta Perséfone (ou *Core*) em par com sua mãe, Deméter. Ambas, em nos mistérios de Eleusis, são tomadas juntas. Assim, “[...] Deméter é, pois, a Terra-Mãe, a matriz universal e mais especificamente a mãe do grão, e sua filha Core o grão mesmo de trigo, alimento e semente, que, escondida por certo tempo no seio da Terra, dela novamente brota em novos rebentos [...]” (Idem, p.285). Ao passo que Grimal (S/D, p. 425) refere-se à Perséfone, principalmente, sob a condição mais difundida na mitologia, que é a de Perséfone rainha dos Infernos, raptada por Hades (seu tio) e confinada a viver no submundo durante certo tempo do ano. Já para Otto (1965, p. 115) a ligação entre Dionísio e Perséfone se daria mais propriamente por meio da primeira morte de Dionísio, porém já como filho de Sêmele, ao passo que aquele chegara a adormecer com a rainha dos mortos (quando esta está fora de seu palácio habitual) nos campos. Também sobre esta relação entre Perséfone e Dionísio Cf. OTTO, 1965, p. 55-66ss, comparando as proximidades entre Sêmele, com nome antigo atribuído a divindade da Grande Mãe, a própria Demeter que passara a figurar este aspecto e sua filha Perséfone. Por fim, a atestar a maternidade de Perséfone sobre algumas variantes do mito, Cf. SEAFORD, 2006, p. 79.

⁸ Cf. Brandão, 1987, pp. 117ss. Todo a secção três do Cap. IV - *Dioniso ou Baco: o deus do êxtase e do entusiasmo* – Brandão (1987) traz as várias origens e “mortes” do deus do vinho.

⁹ Na versão tebana do mito de Dioniso, Sêmele, concebe seu filho da relação extraconjugal de Zeus. Após os amantes terem caídos nos ardis de Hera, esposa vingativa de Zeus, o deus do vinho tem sua mãe morta e termina de ser gerado na coxa de seu pai. Já na versão lacedemônia, depois de ter nascido normalmente de sua mãe em Tebas, Dionísio e ela foram postos em um baú e lançados ao mar pelo pai de Sêmele, Cadmo; baú este que chegara a Lacedemônia com o menino vivo e sua mãe não. (GRIMAL, S/N, p. 476).

¹⁰ Segundo Grimal (S/N) As ninfas são "donzelas" que povoam as capinas e os prados, os bosques e as águas. São os espíritos dos campos e da Natureza em geral, cuja fecundidade e graça personificam. (GRIMAL, S/N, p. 380). Enquanto que os sátiros, também chamados de silenos – a concordar com a descrição posterior do preceptor de Dionísio – seriam criaturas geralmente biformes (parte homem, parte animal), demoníacas a viver correndo atrás das ninfas a representar o masculino na Natureza (não sem razão, são descritos em sua ebriedade quase constante, membros disformes e genitália perpetuamente entumescida e de proporções assombrosa (GRIMAL, S/N, p. 475).

¹¹ Segundo Brandão (1987) para capturar Zagreu e vingar-se da traição de seu esposo, Hera teria mandado os Titãs (personificam as forças primitivas da natureza em sua fúria descomunal) darem cabo do bastardo. Ao que esses, a obedecer a rainha do Olimpo, tendo a face coberta de “gesso”, de modo a não serem percebidos, deram brinquedos ao menino e um espelho. Com a criança já em seu poder, os Titãs mutilaram-no e cozeram seus pedaços, os quais depois devoram. Na sua fúria, Zeus exterminou os Titãs, pelo mau empregado, e como eles ainda detinham em suas entranhas, algo de Zagreu, dos pedaços dos Titãs nasceram os humanos. O que explicaria a bondade e a maldade presente no homem. Cf. BRANDÃO, 1987, p. 117-118. Ao cobrirem o rosto com gesso, os Titãs invocam a morte ritual, pois assemelham-se a fantasmas. Brandão lhes atribuir a condição de *éidola* (Idem), de modo análogo ao sentido do “duplo” explicitado por Vernant (VERNANT, 1990, p. 388-389ss).

círculo da doutrina ou dos preceitos admitidos e vividos pelo grupo) para, em seguida, com o devido aprendizado, alcançar o estado de discípulo ou seguidor dos preceitos, que embora ritualísticos, não são de todos doutrinários.

Não há de se perder de vista, também o fato de que todas as personagens (divindades, ninfas, sátiros) que de alguma maneira se relacionam com o deus do vinho, demarcam fronteiras: o campo e a floresta, bem como a vida e os afazeres que a estes lugares são pertinentes. Portanto, não é sem razão que causa estranheza a instauração de Dionísio, na era clássica, como um deus cidadão, ou seja, figurando entre os deuses do Olimpo que eram deuses da *polis*.

Especificamente sobre nossa problemática do culto campestre de Dionísio ganhar a sua entronização junto à cidade, ela está explícita quando Trabulsi (1984) questiona “[...] Por que o dionisismo representa um perigo para a cidade?”. (ibidem, p.88). Também em Brandão (1987) encontramos semelhante observação “[...] uma séria e longa oposição à penetração do culto de Dionísio na *pólis* aristocrática da Grécia antiga. [...]” (BRANDÃO, 1987, 117). Além do que, na mesma direção, Vernant (2006) nos serve de arremate expositivo, bem como nos aponta uma possível solução, ao indagar retoricamente:

[...] o que, então, faz a originalidade de Dionísio e de seu culto, em relação aos outros deuses? Contrariamente aos mistérios, o dionisismo não se situa ao lado da religião para prolongá-la. Ele exprime o reconhecimento oficial, por parte da cidade, de uma religião que, sob muitos aspectos, escapa à cidade, contradizendo-a e ultrapassando-a. [...] (VERNANT, 2006, p. 76).

Com a direção apontada por Vernant (2006), da qual também se servem os demais estudiosos mencionados, parece ponto pacífico que o culto dionisíaco fora absorvido pela cidade, com todo o antagonismo que lhe é suscetível, por uma questão eminentemente política¹².

Embora a entronização do culto de Dionísio, seja ela feita por interesses ou pelas circunstâncias, culmine em um abrandamento, ou mesmo, uma domesticação do dionisíaco em relação ao seu original – como defendem os estudiosos, apoiados principalmente na figura do próprio deus, “Dioniso é o deus da metamorfose, quer dizer o deus da transformação” (Brandão, 1987, p. 115) – ainda assim, pensamos poder retomar a mesma hipótese, porém com outro viés de destaque.

¹² Esta asserção encontrasse respaldada tanto em Trabulsi (1984, p. 85-86ss), quando este afirma que a difusão do culto a Dionísio fora um meio dos tiranos enfraquecerem as oligarquias agrárias, ou mesmo de suplementar os valores de isonomia e isagoria difundidos pela reforma hóplita. Sobre reforma hóplita Cf. Vernant (2002, p. 66-67ss).

Ao tomarmos a especificidade de Sileno como educador de Dionísio, como nos falam algumas estórias, acreditamos já ser possível indicar uma reelaboração de caráter crucial da figura do deus, de modo a este ser introduzido no âmbito da cidade.

Isto porque, como pretendemos assinalar, a figura de Sileno (a exemplo de seu companheiro é multifacetada) nos oferece ao menos duas interessantes hipóteses. Por um lado, a entrada de Sileno na mitologia de Dionísio pode indicar a necessidade de reconduzir o culto às suas origens mais elementares de valorização da Natureza. Por outro lado, poderia ser já o sinal de que a transmutação de Dionísio, (deixando, aos poucos, suas origens campesinas) se faria perceber, principalmente pelo fato de introduzir a ideia de que um deus precisa aprender a portar-se, não nasce pronto em suas aptidões, mas aprende o que precisa ser feito.

2. Sileno educador ee Dionísio

Em primeiro lugar, precisamos retomar as principais assertivas que, até aqui, expusemos sobre Sileno, para em seguida justapô-las a outros aspectos do sábio companheiro e pai adotivo de Baco. Por fim, pretendemos evidenciar que a condição da figura de Sileno, nos permite conjecturar um abrandamento em relação aos costumes do culto dionisíaco, a fim de que ele pudesse adentrar sem maiores desgastes no seio das práticas religiosas e festivas da *polis*.

Desse modo, faz-se importante retomar a figura de Sileno (tal como dissemos anteriormente) como velho e, portanto, experiente em matéria de vida, estando sempre embriagado, que fala ou ensina com sabedoria a quem lhe questiona. Midas, o rei da Frígia – na passagem que nos servimos para expor nosso problema – interroga o demônio sobre um aspecto da vida, porém o que o humano não se dá conta que o fundamento, o princípio da sua interrogação se perfaz num plano superficial. Para o rei importa, dadas as condições de vida em que ele se encontrar, saber o que de melhor pode ser realizado. Todavia, para o semideus (Sileno) importa investigar e proclamar radicalmente o sentido mesmo do viver. Enquanto ao humano destaca-se o aspecto pragmático, por assim dizer, Sileno enfatiza e coloca em destaque o âmbito filosófico a ser problematizado.

Neste tipo de exposição interpretativa, por nós apresentado, fica evidente o caráter domesticado a que serve a imagem do ancião, aquele que ensina com a experiência de vida. Porém, qual a relevância ou importância em enfatizar a ebriedade do preceptor de Dionísio? Ora, outra coisa não poderia ser, senão a invocação da imagem do incomum,

do extraordinário que o separa do popular ou do convencional, não de maneira mágico fantástica, mas como uma figura singular. A ebriedade é o signo não só da constante ligação com o deus do vinho, mas também, serve a indicar que a sabedoria não é proclamada por um qualquer e de qualquer maneira. Para se falar sabiamente faz-se necessário um estado inabitual ou insólito, no caso da personagem Sileno, estar ébrio.

Outro aspecto a se destacar em Sileno é a asserção sobre a efemeridade da vida humana. Ser “efêmero” – no caso de Midas, mas sendo uma qualidade extensível à toda humanidade – pode tanto representar a insignificância espaço/temporal da vida humana, como também sua efetivação ao longo da história da raça propriamente dita. Porém, queremos fazer crer que, há algo mais astuto¹³ e simbólico na afirmação de Sileno. Segundo entendemos, parece que Sileno está “convertendo” Midas, ao ensinar-lhe que, a par da maior realização de um feito humano, a vida excelente ou irrepreensível do ponto de vista do preferível ao homem, se comparada outra, a saber, ao da companhia e à dedicação aos mistérios de Dionísio, aquela primeira existência é completamente sem sentido, sem propósito digno de ser louvado, restando-lhe somente a infelicidade a ser extinta em uma curta duração.

Se o culto de Dionísio é amplamente aceito em toda a Grécia por volta do século IV, tal como nos apresenta Otto (1965, p.52) sabe-se que a sua inserção não se deu sem resistência, eis a conclusão mais significativa que podemos ter sobre a demência sombria do deus, bem como os diversos episódios de perseguição que sofrera, até sua entronização na *polis* (Idem, p. 103ss). Sobre este aspecto a figura de Sileno nos é de tremenda importância.

Ora, ao indicar o desvario ou incursão estabanaada do deus em algum lugar, ao qual culminara em seguida em ser expulso, podemos facilmente ler o quão contrastante são as maneiras dionisíacas¹⁴ de se portar, frente à comunidade que almeja se instaurar o culto. Dito de outro modo, se a comunidade expulsa ou persegue Dionísio (leia-se: seus seguidores) é porque o modo de ser de ambos os grupos são incompatíveis. E aqui a figura de Sileno pode novamente ganhar fôlego, pois indica que, Dionísio (o seu culto), ainda

¹³ Tal como nos garante Detienne (2003) é próprio, ao abordarmos o pensamento mítico, termos em mente a proposital ambiguidade no emprego das palavras. Não se trata de empregarmos ou interpretarmos tais situações como se fossem termos confusos; pelo contrário. É inerente ao estilo de exposição ao pensamento mítico a dupla significação, a jogar com a noção do revelado, mas encoberto, com a verdade e o engano, ou como nos indica tão bem Detienne na relação de *Alétheia* e *Léthe* (DETIEENNE, 2003, p. 33). Especificamente sobre o sentido ambíguo da palavra Cf. DETIEENNE, M. A ambiguidade da palavra. In: *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

¹⁴ Sobre este assunto Cf. *The Mad God*. OTTO. 1965, p. 133ss.

em formação – pois se estivesse em pleno esplendor fulminaria toda a comunidade a lhe perseguir –, tem a necessidade de um preceptor que lhe possa mediar as intenções e ações junto à comunidade de “futuros crentes”.

Mas o principal a contribuir com a figura de Sileno, segundo entendemos, diz respeito a condição deste companheiro de Dionísio, a saber, que “Sileno é um nome genérico que se dá aos sátiros, quando atingem a *velhice*” (GRIMAL, S/N, *grifo nosso*, p. 480). Isto é de significativo relevo, pois, embora admitido em suas diversas genealogias, como educador de Dioniso, Sileno possuidor de grande sabedoria, não a revelava aos seres humanos, a menos que seja forçado a isto. A única maneira de forçá-lo é dando lhe vinho, ou seja, numa condição específica, quando ébrio é que ele tem condição de falar a sabedoria. E somente uma outra condição específica lhe permite falar sabiamente: na sua *velhice*.

Portanto, Sileno não é apenas um personagem a figurar um ente na mitologia de Baco propriamente dita, mas uma condição de quem (por sua idade avançada a servir-se dos anos de experiências e sabedoria de vida) pode ensinar ao deus o que realmente importa saber e como viver. A idade avançada é a chancela de que o educador precisa, não para impor doutrina especulativa e mnemônica de certos preceitos, porém, sim, como deve se portar – com a máxima liberdade fluída – espirituosamente deixando-se levar pela ebriedade do momento, todo indivíduo que permitir-se gozar de uma experiência que realmente vale a pena de ser encarada.

A figura de Sileno é sim introduzida como educadora de Dionísio, mas na realidade ela educa a quem deve participar como neófito do culto ao deus do vinho. Sem este processo catequético, queremos afirmar que Dionísio não teria o mesmo sucesso em sua entronização cidadina.

Com todo caráter ambíguo, o que é próprio da companhia de Dionísio, Sileno serve de mediador entre o deus a quem serve e ao novo crente a quem quer cativar. Para tanto, é necessário que o neófito receba, em todas as suas ambiguidades multifacetadas, o divino deus da transformação, seja pela sua transcendente imanência que não se deixa distinguir sonho ou realidade, ou então, pela sua “consciência” de estar possuído pelo deus que usa o corpo do discípulo a cavalgá-lo – muito mais à guisa de um domador, do que propriamente a um cavaleiro.

Conclusão

Embora o texto nietzschiano tenha por intenção demonstrar a necessidade do impulso dionisíaco na gênese da tragédia, o que – diga-se de passagem – ele o faz brilhantemente bem, ainda assim Nietzsche (2007) não deixa de criticar o quão enfraquecido esse impulso se tornara. Em primeiro lugar, enfraqueceu-se devido sua própria força avassaladora que precisa ser domada, a fim de não consumir por inteiro a quem lhe cedesse vasão. Em segundo plano, o enfraquecimento do ímpeto dionisíaco deu-se por sua força antagônica: o apolíneo; o qual foi o principal mote impulsionador do espírito filosófico da era clássica

Todavia, o que Nietzsche (2007, p. 69ss) parece desconsiderar em seu texto é que, o dionisíaco cada vez mais desatrelado do drama satírico, atenuado assim de sua ambiguidade característica do gênero e da fonte inspiradora (Baco), estilo no qual primava-se pelas “amenidades” ou por situações mais corriqueiras, ganha uma outra expressão na tragédia. Dito de outro modo, a tragédia de tal modo representando a horrível seriedade de seus tramas e contexto, já apresenta uma distância relevante a Dionísio – torna-se fácil de compreender isto, na expressão sobre a tragédia: “[esta] nada tem haver com Dionísio”, dizer este que Brandão (1987, p. 129) credita ao poeta Prátinas no século V a.C.. Isto nos permite entender que tomando o dionisíaco na arte trágica, ali já a importância do impulso do deus do vinho se encontra amenizada, ou ainda, conformada e domesticada.

Dito isto, nossa pretensão foi a de conjecturar e apresentar uma interpretação específica sobre a figura de Sileno, preceptor e companheiro do deus do vinho. De modo a sugerir que a recorrência de uma figura educadora para Dionísio, tal qual Sileno invoca, já seria uma indicação da necessidade de abrandamento do ímpeto dionisíaco antes de sua introdução na *pólis*. Assim, um dos indícios de arrefecimento de Dionísio a adentrar seu culto na cidade, pode sem dúvida apoiar-se nos mitos sobre o deus, mitos esses que precisam introduzi-lo junto a seu educador, pois Sileno (a velhice personificada) é fonte de formação, mas também de domesticação para Dionísio.

Referências

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dioniso ou Baco: o deus do êxtase e do entusiasmo*. In: *Mitologia Grega*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1987.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1986.

DETIEENE, M. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

EURÍPEDES. *As bacantes*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

EURÍPEDES. O ciclope. In: *Teatro grego: Eurípedes-Aristófanes*. Trad. Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1986. Disponível em <https://yadi.sk/i/sLPs6D1Ak8xWT>. Acesso em 10/05/2016.

GRIMAL, Pierre. *Diccionario de mitologia griega y romana*. Barcelona: Paidós, S/N.

HERÓDOTO. *História*. Versão para eBook, eBooksBrasil. 2006. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/historiaherodoto.html>. Acesso em 01/07/2016.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

OTTO, Walter F. *Dionysus: myth and cult*. Translated by Robert b. Palmer. London: Indiana University Press, 1965.

SEAFORD, Richard. *Dionysos*. London: Routledge, 2006. Disponível em www.eBookstore.tandf.co.uk.” Acesso em 12/05/2016.

TRABULSI, José Antônio Dabdab. Crise social, tirania e difusão do dionisismo na Grécia arcaica. *Revista de História*, Brasil, n. 116, p. 75-104, june 1984. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/61362/64291>>. Acesso em: 22 July 2016. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i116p75-104>.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VERNANT, Jean Pierre. Dioniso, o estranho estrangeiro. In: *Mito e religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D' Ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. pp. 75-81.

VERNANT, Jean Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudo de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.