

## Antígona: simplificación y conflicto de intereses

JULIÁN MARTÍNEZ SANTANA

Escuela de Filosofía  
(FHE-UCV)

¡Que le corten la cabeza! –ordenó  
sin siquiera mirarlo.

LEWIS CARROLL

*Alicia en el País de las Maravillas*

JULIÁN MARTÍNEZ  
SANTANA

Licenciado y Magister en Filosofía. Pro -  
fesor de la Escuela de Filosofía y del  
Postgrado de Filosofía de la UCV.

E-mail: [escribeloahi@hotmail.com](mailto:escribeloahi@hotmail.com)

**RESUMEN**

Se presenta un enfoque filosófico que relaciona el conflicto de intereses como concepto y la simplificación de los conceptos como fuente paradójica: útil para provocar malos entendidos o para comprender y resolver más los desencuentros y confrontaciones.

**Palabras clave:** SIMPLIFICACIÓN DE CONCEPTOS, CONFLICTOS DE INTERESES, FILOSOFÍA DEL CONFLICTO.

**ABSTRACT**

This is a philosophic approach that relates conflict of interests like concept and the simplification of the concepts like paradoxical source, useful to provoke misunderstandings or to understand and solve more the disagreements and confrontations

**Key words:** CONCEPTS SIMPLIFICATION, CONFLICT OF INTERESTS, CONFLICT PHILOSOPHY.

**P**ara empezar habría que decir que la simplificación no es mala *per se*. Al contrario, simplificar es necesario si no queremos ahogarnos en vasos de agua. No en vano la palabra simplificar viene del vocablo latín *simplex*: simple, sencillo. Significa hacer que algo sea más fácil. Y eso está bien. El problema surge cuando se simplifica demasiado; cuando se despacha como si fuera sencillo un asunto que es complejo.

Bien empleada, la simplificación forma parte de esa sabiduría que nos ayuda a determinar qué es una desgracia y qué es un ligero percance. Con ella volvemos inofensivo o irrelevante lo que supuestamente es peligroso o despreciable. Y esto, aparte de quitarnos falsas angustias de encima, también puede hacernos menos prejuiciados. Así, por ejemplo, no diremos que los homosexuales son más pervertidos que los heterosexuales por ser *gays*, pues el hecho de ser homosexuales *sólo* significa que tienen una determinada orientación sexual. No veremos a los negros como necesariamente buenos o malos, porque *sencillamente* tienen un color de piel distinta a la de los blancos. El roce y la actitud beligerante hacia los otros se minimiza cuando simplificamos de esta manera. En un sentido importante, la simplificación es una «filosofía de vida».

Pero es obvio que también podemos simplificar a favor de la intolerancia, como hace la reina de Lewis Carroll usada de epígrafe en este artículo. El asunto puede volverse de un simplismo aterrador cuando alguien dice: «mátenlo, es judío»; «margínenlo, es gordo»; «despídanla, es mujer», etc. Aquí la simplificación estaría al servicio de acciones moral y legalmente reprobables, pues no se sustentaría en razones pertinentes.

Podemos llamar a la primera *simplificación positiva* (colabora con nuestro bienestar) y, a esta última, *simplificación negativa* (simplifica en exceso, estimula nuestros prejuicios y nuestra ignorancia). Y habrá que estar alertas para lograr discriminar si estamos simplificando positivamente o lo estamos haciendo de manera negativa. «Un armario con un fantasma adentro –dice Dennett– es algo espeluznante. Sin embargo, un armario que es como un armario con un fantasma adentro (pero sin el fantasma) no es para nada algo aterrador» (Dennett, 1984:18). La cuestión consistirá entonces en detectar cuándo hay *en verdad* un fantasma y cuándo no.

### DEINÓN, CONFLICTO Y VISIÓN

En caso de que haya un fantasma (que además sea peligroso) estaríamos cometiendo un grave error si le restamos importancia con tal de eludir la perturbación que causa. Es absurdo insistir en que todo está bien cuando la realidad nos advierte que no estamos a salvo. Sin embargo, desafortunadamente, solemos simplificar las cosas de esa manera.

La simplificación puede ayudar a «minimizar» (o en todo caso a sentir que minimizamos) los problemas. Y a veces una forma errada de superar los conflictos, según Martha Nussbaum, consiste en «simplificar la estructura de los propios compromisos valorativos, desvinculándose de aquellos que generan normalmente (e incluso de los que puedan ocasionar alguna vez) exigencias encontradas» (Nussbaum M., 1995:89).

Evitar conflictos es algo perfectamente racional. Casi siempre el mejor conflicto es el que no se tiene. Pero si el precio de esta «paz» pasa por *simplificar la estructura de los propios compromisos valorativos*, entonces no estamos viendo con claridad la magnitud de los hechos.

Los equívocos de la razón práctica son un evento tan aterrador como humano. Los griegos usaban la palabra *deinón* para hablar de algo deslumbrante, pavoroso o digno de mucha admiración: por ser un acto tremendamente brillante y bueno, o de una maldad escalofriante. Lo *deinón* es algo fuera de lugar, extraño, casi anormal. «Esta característica y la capacidad de inspirar espanto –escribe Nussbaum– se hallan estrechamente vinculadas (*deinón* se relaciona etimológicamente con *déos*, ‘temor’; tal vez el adjetivo ‘formidable’ sea una traducción adecuada en muchos casos)» (Ibid.: 92). El ser humano, que puede hacer cosas bellas fuera de lo común, también es capaz de ser un monstruo extraño y atípico. Se trate de arquitectura, arte, tecnología o vida moral, los seres humanos somos capaces de logros que son inimaginables en cualquier otra especie. Sólo nosotros tenemos un Einstein, un Miguel Ángel o una Madre Teresa. Pero también somos la única especie capaz de generar sofisticados y sanguinarios sistemas de destrucción y muerte innecesaria. Una violencia inédita en cualquier otra criatura de la Naturaleza. Somos «formidables» para bien y para mal. Por eso el coro de *Antígona* dice: «Muchas cosas portentosas hay, y ninguna más portentosa que el hombre» (Sófocles, 1999:422). Mas su portento es ambivalente:

Y dueño de un ingenioso saber, que excede toda esperanza, unas veces se dirige al mal otras al bien; cuando armoniza las leyes del país y la jurada justicia de los dioses alto estará en la ciudad; sin ciudad, en cambio, si con él vive el mal a causa de su audacia (Ibidem).

Así, lo relevante será saber cuándo se obra en armonía con la justicia. ¿Está Creonte actuando en virtud de esa armonía? Quizá se esté conduciendo de manera formidable para dejar en alto su nombre y el de la ciudad. Sin embargo, también podría ser que sus acciones lo estén llevando en dirección contraria. Es posible que la tragedia *Antígona* hable principalmente de este conflicto.

Un conflicto que se conecta con lo *deinón* en dos sentidos. Por un lado, dedicarle tiempo a la reflexión ayudaría a vislumbrar con brillantez cuál puede ser el mejor camino a seguir. Por otro lado, simplificar las

cosas en exceso vendría a ser un camino seguro hacia lo formidable en el sentido de monstruoso. Se trata de un problema que aparece no sólo en los protagonistas de *Antígona*, sino también en personajes secundarios. Quizá Sófocles refuerza así la idea central de la obra. El guardia que ha traído el testimonio acusatorio contra Antígona, por ejemplo, dudaba entre venir o no ante el rey. Si no lo hacía, el monarca se enteraría por otras bocas de lo ocurrido, y si acudía, podía sufrir la pena a la que tradicionalmente se someten los mensajeros que traen malas nuevas. Sin embargo hace lo que le parece honroso. Y luego agradece a los dioses poder volver con vida. Tal vez ha actuado en armonía con lo justo, y por eso ha contado con el favor divino (Ibíd.: 417).

Es posible que la presencia de un simple guardia, alguien que no elabora una compleja teoría de las decisiones ni nada por el estilo, le recuerde al espectador que no hay que ser un héroe o un rey para enfrentarse a opciones difíciles. También habrá que dar importancia al hecho de que un guardia campesino supere su cobardía, finalmente haga lo que se esperaba que hiciera y, además, logre salir con vida del asunto. Sale bien parado, mientras los protagonistas van rumbo a la desgracia con los ojos cerrados, o en todo caso con una visión muy corta.

Sin embargo, cuando el mismo guardia trae consigo a Antígona (capturada mientras intentaba enterrar a su hermano), su conciencia representa también la monstruosidad de la simplificación, aunque le cause *cierto* dolor. Se encuentra alegre por haber atrapado a la «delincuente», salvándose él de ser acusado por lo que ella hizo. Y a la vez le pesa causar daño a una «amiga». Estas son sus palabras: «escapar uno mismo de los males es cosa muy grata. Pero dolorosa el llevar a los amigos a la desgracia. No obstante todo esto me importa menos que mi propia salvación» (Ibíd.:426).

### CREONTE Y LA POLÍTICA

En su insistencia por simplificar las cosas, el rey Creonte pasa por alto que Polinices también era su pariente, por lo cual estaría comprometido a brindarle alguna opción funeraria medianamente digna. Se entiende

que pudo haber sido menos severo respecto al cuerpo de su sobrino. No obstante, no parece haber tensión o conflicto en su decisión. Y lo mismo hace con Antígona, también pariente del rey. Si ha sido cogida en falta, debe pagar. Eso es todo.

Incluso se asoma la posibilidad de que el pueblo de Tebas no esté de acuerdo con la suerte de Antígona (Ibíd.:437). Escuchar la voz de su pueblo sería, por un lado, el deber de un buen gobernante y, por otro, una acertada maniobra política que le permitiría a Creonte quedar como un rey comprensivo y democrático. No obstante hace oídos sordos cuando su hijo Hemón (que hasta hace poco era además el prometido de Antígona) le pide que recapacite, afirmando que un hombre sabio es aquel que conserva suficiente humildad como para seguir aprendiendo. «Que un hombre sabio, –dice–, aprenda muchas cosas no es vergonzoso, así como tampoco el que no sea muy obstinado» (Ibíd.: 438).

Creonte se aferra a su verdad y a su visión unidimensional de lo que sucede. Las palabras de su hijo le parecen una típica tontería de los jóvenes. De nada vale que Hemón le advierta: «No tengas en tu mente la idea fija de que, como tú dices, es lo acertado y no otra cosa (...) cede en tu cólera y consiente en cambiar» (Ibíd.:437-438).

Antígona es, pase lo que pase, alguien que se ha rebelado a la palabra del rey y debe pagar por ello. A Creonte no le importa que sea su sobrina y la prometida de su hijo, no le importa que todo esto le cueste el trato con Hemón, a quien hace sufrir enormemente.

Además cabe preguntar cuál es el verdadero criterio de Creonte. ¿Es su cólera la rabia de un niño al que no se le ha hecho caso? ¿Están sus actos guiados por el beneficio de la ciudad o por unos caprichos de rey?

Creonte: ¿Es la ciudad la que me va a decir lo que tengo que mandar?

Hemón: ¿Ves cómo hablas en esto como un hombre muy joven?

Creonte: ¿He de gobernar yo esta tierra como parezca a otro y no a mí?

Hemón: No existe ciudad que sea de un hombre solo.

Creonte: ¿No se considera que la ciudad es del gobernante?

Hemón: ¡Bien mandarías tú solo en una ciudad desierta! (Ibíd.:439)

Según esto, la figura política de Creonte es justamente la de los que sostienen su verdad como única verdad y su poder como único poder: Creonte es un niño malcriado. O peor aún, al tener el máximo cargo de la ciudad, se convierte en la versión más espantosa de un niño malcriado: es un autócrata.

Ninguna sabiduría que no venga de él será sabia, y ninguna voz que no sea la suya será oída. Es posible que Sófocles esté diciéndonos que la simplificación negativa de los conflictos, en la que los criterios se vuelven estrechos para seguir pautas tan claras como rígidas, está emparentada con la autocracia. La tiranía es por definición la imposición de un poder y un criterio por encima del de los demás, así que la simplificación negativa le viene como anillo al dedo.

Y aun suponiendo que Creonte no actúa bajo su propia ley soberana sino pensando en lo que es beneficioso para la ciudad, cabría preguntarse si esos beneficios deben conseguirse a toda costa, sin tener en cuenta otros valores defendidos por la propia ciudad, como la solidaridad y la noción del honor debido a los vencidos. Constantemente cae sobre el rey la sospecha de estar más indignado que la ciudad, y de querer cobrarse una falta a un precio que la ciudad no considera tan alto. Es como cuando, en la actualidad, un presidente se enemista con un país al que su pueblo no considera un enemigo, y llega al grado de mandar tropas a la frontera porque *él* está molesto.

Tanto en la antigua Grecia como en nuestros días, encontramos que en los Estados puede haber un divorcio entre la tolerancia de los gobernantes y la que siente la mayoría de la población. La idea de Creonte no es la de simplificar por simplificar. La rigidez de sus deliberaciones persigue el sueño de los reaccionarios: un mundo sin problemas, «seguro» y de valores inamovibles. En cierto sentido representa, *mutatis mutandi*, algo parecido a la homogeneización religiosa de la mayor parte de la Iglesia, o el pensamiento unívoco de algunos socialismos, o la globalización uniformadora de la sociedad de consumo. Unos y otros prometen un mundo en el que estaremos impolutos y a salvo. Sin tragedias.

Martha Nussbaum advierte que «Creonte se ha creado un mundo de -liberativo donde la tragedia no puede penetrar. No se plantean conflictos

insolubles, dado que sólo existe un bien supremo y todos los demás valores en función de aquél» (Martha N., 1995:100). Las palabras de Hemon no hacen mella en Creonte, porque el rey ya no ve a Antígona como alguien cercana sino como a una aliada de los enemigos de la ciudad. Sin embargo, Creonte podría estar equivocado tanto en los medios como en el fin. Eso es lo que le dicen prácticamente el resto de los personajes a lo largo de la obra. Ni es justo tratar así a Antígona, ni se espera tener una ciudad aséptica.

En la vida de este rey todas las relaciones humanas son políticas. Políticas en el sentido de vinculadas a la defensa de la *polis*. Una *polis* concebida según la fantasía y los designios del rey. Creonte ve como enemigo a todo aquel que se oponga a la ciudad. Pero esa oposición es sobre todo entendida como oposición a la palabra y el designio del gobernante.

No obstante, aunque demasiado tarde, Creonte rectifica. Tiresias es el primero en hacerle ver su error. Los dioses, que bien pueden representar el buen camino y la prudencia, no apoyan al tirano. Tiresias vaticina un terrible destino a Creonte por su insensatez. De paso, refiriéndose al castigo que pesa sobre Polinices, le pregunta: «¿Qué valor requiere matar a un muerto por segunda vez?» (Sófocles, 1999:454). No obstante, Creonte reacciona cuando la tragedia ya se ha puesto en marcha y, después de luchar por reforzar el frágil blindaje de la seguridad que se había forjado para sí mismo y para la ciudad, se encuentra con que su esposa y su hijo se han suicidado. De igual forma, se topa con la certeza de que ha actuado mal desde el principio.

### LA POSTURA DE ANTÍGONA

¿Es Antígona una víctima inocente? ¿Creonte es el único que actúa erróneamente a partir de su sesgada visión de las circunstancias? Martha Nussbaum es de la opinión de que

«Antígona, igual que Creonte, lleva a cabo una simplificación implacable del mundo de los valores, eliminando con notable eficacia la posibilidad de aparición de obligaciones encontradas (...) No obstante, existen también diferencias entre los proyectos de ambos personajes» (Nussbaum M., 1995:106).

Una de esas diferencias es que no es lo mismo ser la víctima que el verdugo. El proyecto de Antígona no es hacerle daño a otro de manera expresa. Sin embargo, en la conversación que antecede a los desgraciados eventos, Antígona simplifica las cosas con el pavoroso argumento de que debe defender el honor de la familia. Cuando le cuenta su plan a su hermana Ismene, que intenta convencerla de no cometer semejante locura, insiste: «honroso me será morir por hacer esto» (Sófocles, 1999:410). De nada valen los intentos de Ismene por lograr que su hermana entre en razón. Antígona es tan testaruda como Creonte. Y en el fondo sabe que es una insensata, pero actúa como si todo aquello (incluida su imprudencia) fuese necesario. Como si no pudiera evitar los males que el honor le obliga a sufrir.

Tal y como afirma Rhode, el ser humano, en forma de personaje creado por Sófocles, «encuentra en sí mismo la ley de sus actos, el fundamento de sus éxitos o de sus heroicos fracasos» (Rhode, 1948:232). Lo que a Antígona o a Electra mueve a la acción no es una ambición personal desmedida o algún afán de lucro, sino una extraña obsesión personal por cumplir unas reglas que ellas asumen como ineludibles. «Estos personajes –agrega Rhode– obedecen al antiguo mandato, no escrito, de los dioses. Pero es, única y exclusivamente, el impulso de su propia vida interior lo que las lleva a cumplirlo» (Ibídem). La decisión de Antígona, equivocada o no, es un acto autonómico. Sabedora de su terrible destino, y medianamente consciente de su propio error, le pide a su hermana: «déjame a mí y a mi insensatez correr este peligro. No padeceré tanto como para poder morir en deshonor» (Sófocles, 1999:411).

Creonte sólo entiende de amigos y enemigos, que se mantienen en sus papeles asignados incluso después de la muerte. No hay atenuantes ni otros valores en juego. Antígona sólo entiende de la gente a la que ella considera de su familia. Según el traductor de la edición que cito, Antígona sólo se refiere a la familia y no a «un pensamiento afín al cristiano» (Ibídem). Algo similar sostiene Nussbaum, para quien Antígona «no está expresando adhesión general al amor, sino devoción a la *philia* familiar» (Nussbaum M., 1995:107).

Antígona actúa organizándolo todo con el rasero del honor debido a los familiares caídos. Y ese honor, que también requerirá de un sentido de la piedad y la justicia, dictará sus pautas a partir del criterio que Antígona impone a los dioses. Mas si los dioses no se conducen según los designios de ella, entonces no podrán menos que estar equivocados: «¿Por qué, infeliz de mí, he de volver ya mis ojos a los dioses?» (Sófocles 1999:449).

Antígona pagará con la vida su sumisión hacia la ley no escrita. Es como si nuevamente los dioses representaran la sensatez, la sabiduría (al igual que con Creonte). A este respecto, Francisco Adrados dice que «es característica de la obra de Sófocles la existencia de dos esferas, la divina y la humana, de las que la primera condiciona el éxito de la actuación del hombre» (Adrados F., 1966:82). No escuchar la voz de estos dioses sabios es lo que la llevará a la desdicha. Una desdicha que será horrible incluso para ella, a pesar de su creencia de que en el más allá va a ser feliz, y de que afortunadamente uno pasa más tiempo allá abajo que aquí arriba con los vivos (Sófocles, 1999:410).

Esta obra, entre otras cosas, habla de la ceguera que produce la tozudez. Con Antígona y Creonte funciona la imagen que Chester Himes ofrece al describir a un ciego que, en el Metro, se ofende porque alguien lo ha tratado (por demás con cortesía) como a un invidente. El ciego saca una pistola para reponer su honor ante el «agresor». Entonces los pasajeros salen corriendo del vagón, intentando ganar la calle. En medio del alboroto el ciego, que también corre, todavía con el arma en la mano pregunta qué ocurre. Alguien le explica que hay un ciego con una pistola y él responde: «¿Dónde? ¿Dónde?».

#### *TIRANÍA «PROGRESISTA», «REBELDÍA» Y PRUDENCIA*

Las comillas en este subtítulo se deben a que la manera de gobernar de Creonte, apegado al progreso tecnológico<sup>1</sup> y cívico, en el que el argumento de la seguridad se emplea para pasar por encima de otros dere-

<sup>1</sup> Véase Adrados F., 1966:88.

chos (estilo muy usado en nuestros días), tiene como consecuencia obstaculizar el progreso. Sin duda se trata de una paradoja generalizable a toda sociedad humana: los métodos empleados por su progresismo autocrático, terminan siendo contraproducentes para la ciudad. Y respecto a Antígona podría decirse algo parecido. Una parte de su rebeldía, lejos de ser una sublevación contra el poder, tiene mucho de sumisión a la autoridad de las tradiciones.

El rey teme al desorden, por eso insiste tanto en que las leyes se obedezcan. «No existe –dice– mal mayor que la anarquía. Ella destruye las ciudades y deja arruinados los hogares» (Sófocles, 1999:436). La relación familia-ciudad aparece como un vínculo inseparable: el bienestar de la ciudad es el bienestar de la familia. «Quien para los suyos es hombre de bien, justo podrá mostrarse también con su ciudad» (Ibídem). Si es cierto lo que dice esta frase de Creonte, quedaría explicado el fracaso del rey. Él, que deja mucho que desear en el trato con los suyos (pues los lleva a la muerte en manos ajenas y propias) no es tampoco un buen gobernante (pasa por encima de algunos valores defendidos por la ciudadanía).

Por su parte Antígona, que maltrata o ignora a sus parientes vivos, no es una rebelde libre, sino obsesionada con una idea que no la deja pensar con claridad. El orden (*kosmos*) que creía estar respetando, en realidad contribuye al dolor y la anarquía. Ambos personajes logran lo contrario de lo que se proponían. La casa de Creonte, dice Segal, «a pesar de ser objeto de los valores de la civilización y un lugar para transmitir una nueva vida de generación en generación, se convierte, igual que la casa de Antígona y Edipo, en un lugar de muerte y crueldad» (Segal C., 1983:175).

El fracaso llega por la forma en que quedan organizadas sus prioridades. Tanto Creonte como Antígona generan *kaos* donde esperaban que surgiera un cierto *kosmos*, debido a su manera de subordinar los deberes y los afectos. «El primero –agrega Segal– subordina los lazos consanguíneos al *orden* de la ciudad, la otra desafía a la ciudad para *ordenar* los ritos debidos a un pariente muerto» (Ibíd.: 176).

Así las cosas, no parece haber escapatoria. O se es víctima de la civilización, entendida como la dictadura de las leyes y la disciplina; o se es

víctima de la tradición, entendida como antagonismo a la ciudad y las leyes, y cuya realización desemboca en la muerte<sup>2</sup>. Sin embargo podría pensarse que el mensaje final no tiene un tono pesimista, sino más bien de advertencia: quien sea tan ciego como Creonte o Antígona, sólo traerá desgracias para sí y para quienes les rodean. En cambio, quien tenga la sabiduría del ciego Tiresias, sabrá que los ojos de los otros siempre nos ayudan a ver.

Llega el gran adivino Tiresias guiado por un niño. A pesar de su enorme vulnerabilidad, o quizá justamente por eso, cada uno encuentra fuerzas en la compañía del otro. De ahí que anden, dice el viejo hechicero, «por común camino» (Sófocles, 1999:452). Estos dos «débiles» (el ciego y el niño) conviviendo en armonía, intentando entenderse desde sus diferencias y ayudándose mutuamente, son la recomendación de la obra: nada más prudente que viajar acompañados<sup>3</sup>.

De lo que habla Tiresias es de flexibilidad. Hay que aprender a ceder para no ser derribados. Como ciertos árboles que se mantienen en su sitio, sin dejarse llevar a otras tierras, gracias a que, al doblegarse un poco, «conservan sus ramas –dice Hemón–, mientras que los que resisten son arrancados de raíz» (Ibíd.: 438). Esta famosa imagen del árbol que sobrevive porque se mueve entre los brazos del viento en lugar de ofrecerle resistencia, plantea una forma de vida, una sabiduría. Y un problema: no siempre podemos saber si estamos cediendo más de lo deseable, o si al enfrentarnos a alguien utilizamos una fuerza que puede resultar excesiva.

Estar *realmente* conscientes de la existencia de los conflictos de intereses que se nos presentan en la vida implica una invitación a entender

<sup>2</sup> A este respecto Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, en *Mito y tragedia en la Grecia clásica I* (Paidós, Barcelona, 2002, p. 37), ven aquí un conflicto entre «una religión familiar, puramente privada, limitada al círculo estrecho de los parientes cercanos, los *phíloi*». Y, por otro lado, «una religión pública, donde los dioses tutelares tienden finalmente a confundirse con los valores supremos del Estado». Sin embargo habría que agregar que en este caso Creonte, antecesor de Luis IV, es el Estado.

<sup>3</sup> Véase, en esta misma línea de pensamiento, la *Ilíada*, X, 224, y la *Ética nicomáquea*, 1155a 15.

el conflicto, no a ignorarlo. Así mismo, será mucho más prudente, y tendrá más posibilidades de una vida buena (pues poseerá mejores oportunidades para eludir la desgracia) quien no simplifica negativamente los verdaderos conflictos. En este caso, como en tantos otros de la vida, admitir que el problema está ahí es mucho más prudente que ignorarlo con fórmulas que despachen de una manera restringida y simplista nuestras diferencias con los otros, haciéndonos más ciegos y menos aptos para comprender la situación.

Por todo ello, la conclusión de Sófocles se resume con estas palabras: «con mucho el ser prudentes es lo primero de la felicidad» (Ibíd.: 459).

### BIBLIOGRAFÍA

- ADRADOS, F. (1966). «Sófocles y el panorama ideológico de su época». En: Estudios sobre la tragedia griega (varios autores), Madrid: Taurus.
- DENNETT, D. (1984). Elbow room, Cambridge: Bradford Book.
- NUSSBAUM, M. (1995). La fragilidad del bien, Madrid: Visor.
- RHODE, E. (1948). Psique, México DF: FCE.
- SEGAL, C. (1983). «Antigone: death and love, Hades and Dionysus». En: C. SEGAL (Ed.), Greek Tragedy, New York: Harper & Row.
- SÓFOCLES (1999). Antígona. En: Tragedias y fragmentos, Madrid: Ediciones Clásicas.
- VERNANT J. y VIDAL-NAQUET P. (2002). Mito y tragedia en la Grecia clásica I, Barcelona: Paidós.