

## La pasión y el hábito de némesis en la obra de Tomás de Aquino

*The Passion and the Habit of Nemesis  
in the Work of Thomas Aquinas*

LUIS E. LARRAGUIBEL DÍEZ<sup>1</sup>

Universidad Católica de La Plata (UCALP)  
luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar

### RESUMEN

La némesis es la tristeza causada por la prosperidad inmerecida del prójimo. A diferencia de otras pasiones y virtudes, Tomás de Aquino no le dedicó a la némesis un tratamiento singular en su obra; más bien, la menciona de manera ocasional o complementaria con otras temáticas. El objetivo de nuestro trabajo es identificar todas estas alusiones y otorgarles una unidad de sentido dentro del pensamiento tomasiano, particularmente, distinguiendo el uso de la némesis como pasión y como hábito (o virtud potencial de la justicia distributiva).

*Palabras claves:* némesis, pasión, hábito, Tomás de Aquino

### ABSTRACT

Nemesis is the sadness caused by the undeserved prosperity of others. Unlike other passions and virtues, Thomas Aquinas did not dedicate a singular treatment to Nemesis in his work; rather, he mentions it occasionally or in connection with other themes. The objective of our work is to identify all these references and give them a unified meaning within Thomistic thought, particularly distinguishing the use of Nemesis as a passion and as a habit (or potential virtue of distributive justice).

*Keywords:* nemesis, passion, habit, Thomas Aquinas

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-7370-8148>

Recepción del original: 06/02/2025  
Aceptación definitiva: 20/09/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

## Introducción

Hay un tercer modo de entristecerse uno por el bien de otro, es decir, cuando éste no es digno del bien que le cae en suerte. Este tipo de tristeza no puede recaer, en realidad, sobre bienes honestos, que mejoran a quien los recibe; antes bien, como escribe el Filósofo en *II Rhet.*, recae sobre riquezas y sobre cosas que pueden caer en suerte a dignos e indignos. Este tipo de tristeza, según el mismo Filósofo, se llama *némesis*, y atañe a las buenas costumbres.<sup>2</sup>

Acudiendo a la autoridad de Aristóteles, Tomás de Aquino define a la *némesis* como tristeza causada por la prosperidad de quienes son indignos de los bienes materiales, agregando que esta tristeza es loable o pertenece a las buenas costumbres. Aparte de la tristeza, la *némesis* también se asocia con la ira, pues la prosperidad inmerecida provoca la indignación de aquellos que aman la justicia. A diferencia de otras pasiones y virtudes, el Aquinate no le dedicó a la *némesis* un tratamiento singular en su obra; más bien, la menciona de manera ocasional o complementaria con otras temáticas. El objetivo de nuestro trabajo es identificar todas estas alusiones y otorgarles una unidad de sentido dentro del pensamiento tomasiano, particularmente, distinguiendo el uso de la *némesis* como pasión y como hábito (o virtud potencial de la justicia distributiva).

Para implementar este objetivo, hemos dividido en nuestro trabajo en tres partes: en la primera, nos remontaremos al origen mítico de la *némesis* en la poesía de Hesíodo como diosa que tiene el poder de castigar las trasgresiones al orden social, mientras que Aristóteles la define como una pasión loable surgida por la prosperidad material inmerecida del prójimo. En la segunda, el Aquinate enseña que la *némesis* como pasión se reduce a la ira y a la tristeza; sin embargo y devenida en hábito, la *némesis* puede convertirse en una virtud moral y meritoria si es moderada por la razón y regulada por la caridad, emparentándola con la misericordia. Finalmente, analizaremos el extenso pasaje de la *Summa Theologiae* que a primera vista podría derribar nuestro objetivo, pues santo Tomás relaciona a la *némesis* con el vicio de la envidia. No obstante, mostraremos que el Aquinate está asemejando a la *némesis* con el celo, pues la emulación de los bienes temporales en desconexión con los espirituales, pueden arrastrar al hombre a entristecerse por la prosperidad del prójimo sea digno o no de ella.

---

<sup>2</sup> Aquinas, *Summa Theologiae* (Madrid: BAC, 1962) (en adelante: *S. Th.*) II-II, q.36, a.2 co.

## 1. La némesis en la poesía de Hesíodo y la filosofía de Aristóteles

### 1.1. *El origen mítico de la Némesis*

Trascurridos varios siglos del derrumbe de la civilización micénica, podemos ubicar al poeta Hesíodo entre los siglos IX y VII a. de C. quien nos entrega la aproximación de la Némesis como personificación ética elevada al rango divino.

En su Teogonía, Hesíodo explica que de la diosa primordial Caos surge, sin contacto masculino, la diosa Noche o Nicte ( $\text{Νύξ}$ ). Luego de juntarse con Erebo, Noche engendró una serie de diosas que tienen el deber de castigar y perseguir las transgresiones de hombres y dioses: [...] y a las Moiras y a las Keras procreó, en el castigo implacables, [Cloto, Láquesis y Átropos, que a los mortales les dan, porque lo tengan, tanto el, bien como el mal, cuando nacen,] que de los hombres y dioses las transgresiones persiguen; y nunca cesan las diosas en su ira terrible antes de darle duro castigo a cualquiera que peque. Y parió aun a Némesis, pena a los hombres mortales ( $\piῆμα θνητοῖσι Βροτοῖσι$ ), la Noche funesta [...]<sup>3</sup>.

Esta pena proviene del verbo  $\piῆμαίνω$  que significa asolar o devastar no a un individuo sino a una comunidad como pena producida por la ejecución de alguna acción injusta o desordenada. De allí el sentido moral de la poesía de Hesíodo quien, habiendo padecido la injusticia por parte de su hermano Perses en la división de la herencia de su padre, logró traspasarnos su aguda sensibilización respecto a los sufrimientos causados por los demás. Al estar relacionado con la justicia ( $\deltaίκη$ ) entendida como medida, Hesíodo observa que el orden ( $\κόσμος$ ) no es fruto de la arrogancia ( $\üβρις$ ) y por eso el deber de guardarla no sólo es obligatorio para los dioses, sino para los hombres y también la naturaleza, estableciendo premios y castigos:

entre la conducta humana y el comportamiento de la naturaleza, Hesíodo establece una estrecha correspondencia que está dirigida a encaminar a los hombres por la recta vía señalada por Zeus. Si los humanos se mantienen en el sendero de la justicia, la naturaleza es pródiga de bienes con ellos; si se alejan de él, los hostiga y castiga, privándolos del fruto tan deseado y necesario<sup>4</sup>.

Mientras la justicia denuncia la falta de proporción o medida ( $\muέτοον$ )<sup>5</sup>, la Némesis tiene el poder punitivo sobre la injusticia porque la transgresión no sólo afecta al individuo, sino también, al orden social y cosmológico.

<sup>3</sup> Hesíodo, *Teogonía*, estudio, trad. y notas de P. Vianello, México: UNAM, 1978, §220-225.

<sup>4</sup> Hesíodo, *Teogonía*, p. LXXXVII

<sup>5</sup> Si hýbris se refiere a un comportamiento moral, está implicando una desproporción respecto del estado de naturaleza o de lo que corresponde, lo cual puede significarse con el término

## 1.1. La némesis como pasión del buen carácter

Aristóteles siempre defendió la función mimética de la poesía en cuanto refleja el obrar moral del hombre con sus acciones buenas o malas, virtuosas o viciosas, sin embargo, no reivindica a Hesíodo sino a Homero como el poeta que trató con excelencia estos temas elevados<sup>6</sup>.

En el segundo libro de la *Retórica*, el Estagirita enumera las cualidades que debe tener el orador para la persuasión y ser digno de crédito, particularmente la manera en cómo despierta las diversas pasiones o emociones en sus auditores. Dentro de éstas comienza definiendo a la ira (*όργη*) como un “apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio”<sup>7</sup>. Este apetito de venganza, generador de placer en cuanto puede ser satisfecho, pudo ser despertado por el desprecio y la humillación en cuanto somos considerados como dignos de nada, sobre todo, de aquellos que –por su inferioridad en linaje, capacidad o virtud– no merecen despreciar; o por el ultraje, es decir, en cuanto el ultrajador nos daña causándonos vergüenza debido a que busca sentirse superior a nosotros<sup>8</sup>.

De la ira se desprende una especie particular que es la indignación (*νεμεσία*) y que Aristóteles le atribuye una tristeza más profunda debido a su oposición con la compasión (*ἔλεος*):

Al hecho de sentir compasión se opone principalmente lo que se llama sentir indignación. En efecto: al pesar que se experimenta por las desgracias inmerecidas se opone –de algún modo y procediendo del mismo talante– el que se produce por los éxitos inmerecidos. Y ambas pasiones son propias de un talante honesto<sup>9</sup>.

Más que una descripción ética, Aristóteles está desarrollando un análisis antropológico pues no considera a la compasión y a la indignación como hábitos morales (es decir, especificados por el bien o el mal), sino como pasiones opuestas. Aunque la indignación coincide con la envidia en cuanto implica tristeza, son

<sup>6</sup> ‘desmesura’ y en este sentido se opone a la medida proporcionada por la justicia: “El comportamiento del que trata de trascender su naturaleza mortal y asimilarse a los dioses, asimismo ofendiéndolos y ultrajándolos”. Georganta, C., “El concepto de la *hybris* en la tragedia”, *Rivista [sic]*, vol. 13 (2023): 29.

<sup>7</sup> Cf. Aristóteles, *Poética*, introd., trad. y notas de T. Martínez y L. Rodríguez (Madrid: Gredos, 2011), 1448b.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Retórica*, introd., trad. y notas de Q. Racionero (Madrid: Gredos, 1994), 1378a 30.

<sup>9</sup> Cf. *Retórica*, 1378b.

<sup>9</sup> *Retórica*, 1386b 10: Tanto lo merecido como lo inmerecido hacen referencia a la justicia, aunque no a la comutativa sino a la distributiva, pues el mérito es una propiedad de ésta. En efecto, el verbo *νέμω* hace referencia a la distribución o asignación y por eso puede vincularse a la indignación (*νεμεσίς*) con la virtud de la justicia.

diferentes (*εστὶ δὲ ἔτερον*) pues el indignado se aflige sólo por quienes prosperan inmerecidamente. Además, el objeto de la indignación es más reducido que el de la envidia, ya que nadie se indigna porque alguien sea más virtuoso o sabio sino sólo “por la riqueza, el poder y cosas de esta clase, de las que, hablando en absoluto, son merecedores los buenos”<sup>10</sup>. Mientras las personas serviles o pusilánimes no son propensas a indignarse porque carecen de la capacidad de ameritar, sí lo son las personas buenas que aman la justicia y odian la injusticia, los ricos que han ameritado su riqueza o los ambiciosos que deseaban los fines que otros alcanzaron inmerecidamente. Con su habitual agudeza, Aristóteles señala:

Molestan más los nuevos ricos, si gobiernan por causa de su riqueza, que los ricos de antiguo. E igual ocurre en los demás casos. Y la causa es que los unos parecen tener sus (bienes) legítimamente, mientras que los otros no (...) Resulta así que, por lo tanto, si un hombre bueno no obtiene lo que es ajustado a él, ello es motivo de indignación<sup>11</sup>.

En el segundo libro de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles menciona ejemplos sobre las virtudes que actúan como término medio entre el exceso y el defecto. Sin embargo, este criterio también es aplicable a las pasiones (*περὶ τὰ πάθη μεσότητες*) donde “la indignación es el término medio entre la envidia y la malignidad, pues son sentimientos relativos al dolor o al placer que sentimos por lo que sucede a nuestros prójimos”<sup>12</sup>. En *Magna Moralia*, Aristóteles explica que el corazón del nemésico (*νεμεσητικός*) experimenta dolor al ver la fortuna de quien no lo merece, mientras que el envidioso y el malévolos se regocijan en la desgracia de los demás, sea o no merecida: “El que siente ira justa no es así, sino que es un justo medio entre las dos”<sup>13</sup>. Sin embargo, Aristóteles no se pronuncia si esta ira justa (*νέμεσις*) junto con la dignidad, la amabilidad y el pudor son realmente virtudes: “si éstas son virtudes o no lo son (*εἰσὶν αὖται ἀρεταῖς οὐ μὴ ἀρεταῖ*) es cosa que requeriría ser investigada, pero que son términos medios entre los extremos descritos es algo evidente. Porque los que viven de acuerdo con ellas son elogiados”<sup>14</sup>. Por el contrario y en la *Ética Eudemia*, el Estagirita enseña que el objeto de las virtudes morales tiene que ver con lo placentero y lo penoso (*περὶ ἡδείᾳ καὶ λυπηρά*), dentro de las cuales ubica a la némesis oponiéndola al vicio de la envidia (*φθόνος*) como extremo por exceso, aunque deje incompleto su extremo por defecto<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> *Retórica*, 1387a 15.

<sup>11</sup> *Retórica*, 1387a 25-30.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, introd. de T. Martínez, trad. y notas de J. Pallí Bonnet (Madrid: Gredos, 2008), 1108b.

<sup>13</sup> Aristóteles, *Magna Moralia*, introd., trad. y notas de T. Martínez y L. Rodríguez (Madrid: Gredos, 2011), 1193a 27.

<sup>14</sup> *Magna Moralia*, 1193a 32.

<sup>15</sup> Según el listado de virtudes, la némesis es la única que no presenta un extremo por defecto, razón por la cual el Estagirita completa el casillero con el término *ἀνώνυμον*. Aris-

Resumiendo lo visto en esta primera parte, debemos subrayar el origen divino de la némesis según la poesía de Hesíodo, relacionándola con la justicia distributiva ya que tiene por objeto el orden social y cosmológico. Al mismo tiempo, Aristóteles señala que la pasión de la ira agudizada por la tristeza origina la némesis, pues y al igual que la compasión, el nemésico o indignado se entristece cuando presencia la prosperidad del prójimo en razón de lo inmerecido.

## 2. La némesis como pasión y hábito en el pensamiento de Tomás de Aquino

A lo largo del *corpus thomisticum*, el término némesis aparece mencionando en quince ocasiones y siempre en referencia a Aristóteles. Sin embargo, es preciso determinar el sentido del término en relación al contexto, es decir, si hace relación a la pasión o al hábito.

### 2.1. *Como pasión*

A diferencia de Aristóteles, el Aquinate construyó un tratado sistemático de las pasiones desde el punto de vista antropológico y ético. La composición hilemórfica del compuesto humano sugiere la presencia de las pasiones como uno de los principios explicativos –junto a la inteligencia y voluntad– de nuestro obrar moral<sup>16</sup>. Como el acto humano sólo es completo cuando incluye la dimensión emocional, el santo Doctor describe a la pasión como una alteración o una transmutación cualitativa que manifiesta el aspecto potencial del cuerpo humano en su relación con el alma, particularmente el apetito sensitivo<sup>17</sup>. No obstante, la pasión no se identifica con la transmutación corporal como los latidos del corazón o la circulación sanguínea, sino que éstos son el correlato material de un movimiento anímico (o formal): es el compuesto humano el que padece la alteración cuando aprehende algo exterior como atractivo, perjudicial, dañino o beneficioso<sup>18</sup>.

---

tóteles, *Ética Eudemia*, introd., trad. y notas de C. Megino Rodríguez (Madrid: Alianza Editorial, 2002), 1221a.

<sup>16</sup> “As the passions are not external, not strangers to man’s specific appetite, they are necessarily present when his *telos* is actually realized in and through man’s moral activity”. Uffenheimer-Lippens, E. “Rationalized passion and passionate rationality: Thomas Aquinas on the relation between reason and passions”, *Review of Metaphysics*, vol. 56 (2003): 528.

<sup>17</sup> “(D)icitur passio proprie, quae consistit in abiectione unius contrarii et alterius receptione per viam transmutationis; et hic modus passionis animae convenire non potest nisi ex corpore”. Aquinas, *Quaestiones Disputatae De Veritate* en *Opera Omnia iussu Leonis XIII*, vol. 22 (Romae: Editori di San Tomasso, 1973), q.26, a.3.

<sup>18</sup> “Unlike bodily passions, passions of the soul [passio animae] do not begin in the body. Rather, they are activated by apprehension and appetite of the soul, from which a bodily change

Si bien, el surgimiento de las pasiones implica la presencia del conocimiento, éste no basta para generarlas puesto que la pasión constituye un movimiento apetitivo, contrariamente al movimiento asimilativo del conocimiento. Por eso el conocimiento del objeto generador de la pasión debe estar acompañado de un juicio de valor, es decir, según la razón de apetecible (atractivo o repugnante) donde las sensaciones (sea de la imaginación sea de la cogitativa) junto con la razón realizan esta evaluación<sup>19</sup>. De allí que las pasiones no sean una mera reacción instintiva ante el mundo exterior como sucede con los animales, sino también, un elemento de nuestra psicología que puede ser participable por nuestra racionalidad<sup>20</sup>.

En este sentido, las pasiones del apetito irascible son más participables por la razón que las del concupiscible: si bien, la ira puede estar presente en el animal, en el hombre se manifiesta de una manera más compleja en cuanto el iracundo es capaz de aprehender racionalmente el menospicio o el trato injusto aumentando su tristeza de acuerdo a la intensidad del perjuicio sufrido<sup>21</sup>. Mientras la ira del animal se reduce al apetito sensitivo en el momento de percibir la nocividad de algo que amenaza a su instinto (supervivencia o reproducción), la ira del hombre implica una reparación por el daño sufrido y por eso debe ser moderada por la razón:

El hombre -dice D. Téllez- no sólo puede desear la venganza como los animales, sino querer tomar venganza como algo propio de él. Aunque algunas pasiones pueden surgir espontánea e involuntariamente, sólo la ira puede ser virtuosa o viciosa cuando la voluntad elige enojarse o no<sup>22</sup>.

La ira siempre genera tristeza porque afecta nuestra excelencia, sobre todo en aquellas cosas en las que somos menospaciados cuando sobresalimos, pues sólo el daño que nos contrista puede movernos a la ira<sup>23</sup>. Aunque la némesis surja como un daño que no contriste propiamente a nuestra excelencia

---

<sup>19</sup> follows". Floyd, S., "Aquinas on Emotion: a response some recent interpretation", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 15 (1988): 164.

<sup>20</sup> "This knowledge is a combination of a sensation or sense-experience of some kind and a judgment on the sensitive level. The object that arouses the passions is never a mere material object. It is a 'known' object that is evaluated for its attractiveness or repulsiveness. In man this evaluation is subject to reason". Uffenheimer-Lippens, E. "Rationalized passion", 541.

<sup>21</sup> "(Q)uod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis; sed omnino, idest universaliter, appetitivum". S. Th., I-II, q.56, a.6 ad 2.

<sup>22</sup> "The notion of an emotion (e.g. an episode of anger) intrinsically considered, which human beings have in common with animals that are incapable of possessing the concepts of justice and desert, and which, because of its independence of reason, does not take moral predicates". Roberts, R. C., "Thomas Aquinas on the morality of emotions", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 9 (1992): 293.

<sup>23</sup> Téllez-Maqueo, D., "La ira en Tomás de Aquino y Casiano: dos aproximaciones en torno a un tema común", *Signos filosóficos*, vol. 20 (2018): 121.

<sup>24</sup> "(N)ihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat". S. Th., I-II, q.47, a.3 co.

individual, sin embargo y al igual que la compasión, nos entristece porque el bien o el mal inmerecido del prójimo es como si fuese en nuestro perjuicio.

De esta manera y en el tercer libro del *Comentario a las Sentencias*, santo Tomás concibe a la némesis como una especie de la pasión de tristeza causada por la prosperidad de los malos (*tristitia de prosperitate malorum*): mientras la misericordia es la tristeza por el mal del prójimo, la envidia lo es por su bien<sup>24</sup>. En su Comentario a la *Ética Nicomáquea*, el Doctor Común sigue literalmente a Aristóteles y señala que ni el pudor ni la némesis son virtudes sino pasiones:

Pero debe tenerse en cuenta que (Aristóteles) arriba habló de una pasión loable (*posuit passionem laudabile*), a saber, la Némesis, de la cual aquí no hace mención, porque no es su intención determinar sobre estas pasiones aquí; esto, en realidad, pertenece más a la retórica, como se muestra en el segundo libro de la *Retórica*. Por lo tanto, tampoco ha determinado aquí sobre el pudor, salvo para mostrar que no es una virtud, y debe entenderse lo mismo acerca de la Némesis<sup>25</sup>.

Tal como enseñaba Aristóteles, el Aquinate subraya que la némesis es el justo medio entre la envidia y la malignidad, ambas disposiciones para el deleite y la tristeza: mientras el envidioso se entristece de la prosperidad de buenos y malos; la malignidad se deleita de sus desgracias<sup>26</sup>.

Para tener una concepción adecuada de la némesis como pasión, no debe desvincularsela de la ira puesto que la prosperidad inmerecida del prójimo es sufrida como un perjuicio propio: la intensidad de este sufrimiento origina tristeza y, por tanto, se desea y se espera la oportunidad de reparación<sup>27</sup>. Esta rectificación del perjuicio puede ser virtuosa y se denomina justa venganza (*vindicatio*) la cual no debe identificársela con la pasión del odio ni el vicio de la crueldad (*saevitia*), pues no se trata de destruir al prójimo sino corregirlo<sup>28</sup>. En efecto, la ira -en cuanto existe una inclinación natural a rechazar lo nocivo- puede disponernos a esta virtud siempre que sea razonable y no tenga una duración excesiva<sup>29</sup>. De modo semejante, la tristeza puede colaborar con la

<sup>24</sup> Cf. Aquinas, *Scriptum Super Sententiis, magistri Petri Lombardi*, Paris: Lethielleux, 1933, III, d.26, q.1, a.3

<sup>25</sup> Aquinas, *Sententia Libri Ethicorum* en *Opera Omnia iussu Leonis XIII*, vol. 47 (Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1969), lib. 4, l. 17, n. 16: Es importante precisar que santo Tomás no comentó la *Retórica* de Aristóteles, aunque la cite para hablar de la némesis.

<sup>26</sup> "Nemesis autem etc., agit de alia passione, quae vocatur *Nemesis*, idest reprehensio, quae est medietas invidiae et epicacocharchiae". En *Éthic.*, lib. 2, l. 9, n. 12.

<sup>27</sup> "Et ideo iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quod cognoscat propter iniuriam illatam sibi hoc provenire". *S. Th.*, I-II, q.46, a.6 ad 2.

<sup>28</sup> "(V)indicatio in tantum licita est et virtuosa in quantum tendit ad cohibitionem malorum". *S. Th.*, II-II, q.108, a.3 co.

<sup>29</sup> "With the ultimate goal of right relation, virtuous anger (*vindicatio*) is love of the enemy, and does not repay evil with evil". Mattison, W., "Virtuous Anger? From Questions of *Vindicatio*

plenitud humana a condición de que suframos por todo aquello que se oponga a la virtud, pues sería inhumano no dolerse de alguna manera mientras vivamos en este mundo lleno de miseria<sup>30</sup>.

## 2.2. *Como hábito*

En la cuestión vigesimosexta del *De Veritate*, el Aquinate no sólo se pregunta si las pasiones tienen cualificación moral, sino también, pueden ser merecedoras de la vida eterna en cuanto efectos de la voluntad informada por el bien. El objetante plantea que los santos han elevado al rango de virtud a pasiones como la misericordia y la penitencia; mientras que los filósofos (Aristóteles) han hecho algo semejante con pasiones laudables como el pudor y la nemesis<sup>31</sup>. El Aquinate no descarta completamente el argumento, pues sí es cierto que las pasiones pueden merecer, aunque no por sí mismas sino en cuanto son concomitantes -de algún modo- al acto de la voluntad (*aliquo modo concomitantur voluntatem*): de esta manera, los actos de pudor o misericordia son meritorios en cuanto excitan positivamente a la voluntad y, por esta razón, los santos han elevado estas pasiones al rango de hábitos<sup>32</sup>.

Sin embargo y en la cuestión décima del *De Malo*, donde el santo Doctor reflexiona acerca de la gravedad moral de la envidia, la objeción explica que un pecado es mortal sólo cuando contraría a una virtud: sin embargo, la envidia contraría a una pasión que es la némesis y, por tanto, no sería pecado mortal<sup>33</sup>. A la envidia en cuanto tristeza, se le opone tanto la misericordia que se duele de las adversidades de los buenos como la némesis que se la asocia a ira por celo (*opportunitur envidia ei ira per zelum, quae intelligitur per Nemesim*) y “aunque las pasiones de misericordia y némesis se parezcan según la razón de tristeza; sin embargo, en la medida en que sobreviene la elección de la razón, adquieren la naturaleza de virtud (*acciunt rationem virtutis*)”<sup>34</sup>. En esta obra, el Aquinate introduce dos novedades que no deben pasar desapercibidas: por un lado, la némesis se asocia al celo pues la tristeza no sólo recae sobre la prosperidad de los malos, sino tam-

---

to the Habituation of Emotion”, *Journal of the Society of Christian Ethics*, vol. 24 (2004): 162.

<sup>30</sup> Cf. Téllez-Maqueo, D., “La ira en Tomás de Aquino y Casiano”, 124.

<sup>31</sup> “Sed quaeruntur passiones a sanctis ponuntur virtutes, ut misericordia et poenitentia; quaeruntur a philosophis ponuntur laudabiles medietates inter vitia extrema, ut verecundia et Nemesis a Philosopho”. *De Veritate*, q.26, a.6, arg.16.

<sup>32</sup> “Et ideo quandoque a sanctis nomina harum passionum accipiuntur pro habitibus, quibus voluntas allicitur, quae est harum passionum principium”. *De Veritate*, q.26, a.6 ad 16.

<sup>33</sup> “Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed cuidam passione, quam philosophus in II Ethic. Nemesim vocat”. Aquinas. *Quaestiones Disputatae De Malo* en *Opera Omnia iussu Leonis XIII*, vol. 23 (Romae-Parisii: Commissio Leonina-J. De Vrin, 1982), q.10, a.2, arg.8.

<sup>34</sup> *De Malo*, q.10, a.2 ad 8.

bien, sobre los bienes que tiene el prójimo y de los cuales el celoso carece airadamente; y, por otro, la némesis y la misericordia pueden ser consideradas como hábitos morales y no exclusivamente como pasiones, pues todo movimiento que es regulado por la razón puede adquirir la razón de hábito<sup>35</sup>.

Como virtud, la misericordia ya no se entiende simplemente como ἔλεος (*compassio*) que es producida por la aprehensión del dolor del prójimo sino como συναλγεῖν (*cum-dolore*) que es una característica de la amistad pues representa el acto de sufrir con alguien, aunque Aristóteles no la eleve al rango de virtud al ser sinónimo de debilidad: la misericordia surge no sólo por el temor del sufrimiento futuro (me puede pasar a mí), sino porque la desgracia padecida por el prójimo en cuanto amigo o *alter ego* también me ocurre en el presente<sup>36</sup>.

Santo Tomás suele enfatizar la pasión de la tristeza en la conformación de la némesis, ya que intenta vincularla con la misericordia en cuanto virtud moral que modera aquella pasión<sup>37</sup>. A diferencia de la tristeza que genera la envidia, la misericordia y la némesis se entristecen del sufrimiento y de la prosperidad del prójimo en razón de lo inmerecido<sup>38</sup>. En el orden sobrenatural, la misericordia -al estar impulsada por la caridad- se duele no sólo del sufrimiento inmerecido de los buenos<sup>39</sup>, sino también, de cualquier sufrimiento en cuanto se oponga a los deseos más profundos de la persona en relación a su fin último<sup>40</sup>. De manera análoga sucede con la némesis donde la prosperidad material inmerecida de los malos causa una tristeza en los buenos e impulsa a la reparación de la injusticia siempre que lo disponga la prudencia sobrenatural, confirmando así la relación de ambas virtudes con la justicia:

(Dice el Aquinate) Dado que la misericordia es compasión de la miseria ajena, en el sentido propio de la palabra se tiene en relación con los demás, no consigo mismo, a no ser por cierta analogía, como ocurre también con la justicia<sup>41</sup>

<sup>35</sup> "Et quia ratio virtutis humanae consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet, consequens est Misericordiam esse virtutem". *S. Th.*, II-II, q.30, a.3 co.

<sup>36</sup> Cf. O'Callaghan, J., "Misericordia in Aquinas: A Test Case for Theological and Natural Virtues", *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*, vol. 33 (2013): 23 y 27.

<sup>37</sup> "Misericordia, secundum quod est virtus, est moralis virtus circa passiones existens, et reducitur ad illam medietatem quae dicitur Nemesis, quia ab eodem more procedunt, ut in II Rhet. dicitur". *S. Th.*, II-II, q. 30, a. 3 ad 4.

<sup>38</sup> "But nothing in the text of Ethics II.7 itself suggests that Aristotle intends to include Misericordia as a virtue reducible to Nemesis. Aquinas's thought seems to be that Nemesis generally involves suffering at the apprehension of what is undeserved". O'Callaghan, "Misericordia in Aquinas", 38.

<sup>39</sup> "Et ideo philosophus dicit, in eodem libro, quod Misericordia maxime est super malis eius qui indignus patitur". *S. Th.*, II-II, q. 30, a. 1.

<sup>40</sup> "(I)llud quod contrariatur appetiti naturali volentis, scilicet mala corruptiva et contrastantia, quorum contraria homines naturaliter appetunt". *S. Th.*, II-II, q. 30, a. 1 co.

<sup>41</sup> *S. Th.*, II-II, q.30, a.1 ad 2.

Resumiendo lo visto en esta segunda parte, el Doctor Angélico enseña que la conformación de la némesis como pasión se reduce a la ira y a la tristeza, en cuanto el menosprecio de los malos sumado a su prosperidad inmerecida no sólo afecta a nuestra excelencia, sino también, la de aquellos a quienes consideramos como parte de nosotros. Al mismo tiempo, la némesis puede convertirse en una virtud moral y meritoria si es moderada por la razón y regulada por la caridad: por esta razón, el Aquinate la emparenta con la misericordia como partes potenciales de la justicia porque el sufrimiento o prosperidad inmerecida del prójimo es considerada injusta y nos mueve a repararla en la medida de lo posible.

### 3. ¿Tomás de Aquino es comentador o contraventor de Aristóteles respecto de la némesis?

Todas estas consideraciones nos ayudarán a comprender el extenso pasaje de la *Summa Theologiae* (II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, q.36, a.2) que suele subrayarse para ilustrar la opinión de santo Tomás acerca de la nemesis. Para dilucidarla con mayor detalle, hemos decidido dividir el pasaje en cuatro fragmentos:

I. Hay un tercer modo de entristecerse uno por el bien de otro, es decir, cuando éste no es digno del bien que le cae en suerte. Este tipo de tristeza no puede recaer, en realidad, sobre bienes honestos, que mejoran a quien los recibe; antes bien, como escribe el Filósofo en *II Rhet.*, recae sobre riquezas y sobre cosas que pueden caer en suerte a dignos e indignos. Este tipo de tristeza, según el mismo Filósofo, se llama *némesis*, y atañe a las buenas costumbres.

El contexto de esta discusión se enmarca en el tratado de la caridad como virtud teologal y, particularmente, dentro del segundo artículo de la trigésima sexta cuestión sobre si la envidia es pecado. Como hábito, la némesis es una especie de envidia sólo porque coinciden en el género de la definición, es decir, como tristeza acerca del bien ajeno; pero esto no impide que sean opuestas, ya que la némesis atañe a las buenas costumbres en cuanto puede ser loable según lo enseñado por Aristóteles. Ahora bien, la némesis tiene por objeto bienes temporales, los cuales no pueden compararse ni con los honestos ni con los eternos, ya que pueden recaer sobre dignos e indignos.

No obstante, el Aquinate también comparó a la némesis con la misericordia como virtudes que se oponen a la envidia<sup>42</sup>. En efecto, ambas virtudes implican en su acto un movimiento del apetito sensitivo y el deseo de soco-

<sup>42</sup> “Et utrumque (misericordia et némesis) est laudabile, et ab eodem more descendens, ut ibidem dicitur. Sed proprie misericordiae opponitur invidia”. S. Th., II-II, q.30, a.3 co.

rrer (misericordia) o reparar (némesis) la miseria del prójimo que proviene de la justicia<sup>43</sup>. No obstante, la razón de hábito bueno o virtud radica en el movimiento de las potencias superiores y no en la sensibilidad: “Se le puede denominar también movimiento del apetito intelectivo, en cuanto siente repulsión por el infortunio ajeno. Tal afección puede ser regida por la razón, y, regida por la razón, puede quedar encauzado, a su vez, el movimiento del apetito inferior”<sup>44</sup>. De allí que a Dios podamos predicarle la misericordia y la némesis en cuanto busca socorrer o reparar la miseria de sus criaturas y atribuirle tristeza o ira sólo de manera metafórica.

II. Pero Aristóteles lo decía porque consideraba los bienes temporales en sí mismos, en cuanto pueden parecer grandes a quienes no prestan atención a los bienes eternos. Sin embargo, según la enseñanza de la fe, los bienes temporales que reciben quienes son indignos de ellos les son concedidos, por justa ordenación de Dios, o para su corrección o para su condenación. Por eso, tales bienes no son, por así decirlo, de ningún valor en comparación con los bienes futuros reservados para los buenos.

La templanza no sólo modera a la pasión de tristeza para no caer en desesperación; sino también y movida por la caridad, modera el deseo por los bienes temporales. Estos bienes son adventicios o adquiridos y se refieren a los honores, el poder o las riquezas, provocando la némesis siempre que la persona indigna de éstos sea cercana en tiempo y lugar al indignado. Por eso S. Ramírez define a la némesis como “indignación contra un defecto de la justicia distributiva o contra el defecto de la distribución. Así (los griegos) tenían a *véμεσιν*, es decir, a la diosa del pudor, la honestidad y la justa distribución”<sup>45</sup>.

Santo Tomás establece que la caridad es el principio regulador de nuestra vida moral, puesto que nos pone especialmente en contacto con el bien que es objeto de nuestra beatitud<sup>46</sup>. La caridad no sólo forma a todas las virtudes, sino también, ordena todos los bienes que caen bajo su razón formal puesto que es “conveniente que entre las cosas amadas por caridad haya algún orden según su relación con el principio primero de ese amor, que es Dios”<sup>47</sup>. De allí que en esta cuestión, el Aquinate ya no hable como filósofo o comentador de Aristóteles, sino propiamente como teólogo y por eso señala que los

<sup>43</sup> Si bien, no existe una obligación jurídica o legal de socorrer al prójimo, sí existe una obligación moral basada en la honestidad. Por esta razón, la misericordia y la némesis carecen de la razón formal de justicia, siendo sólo partes potenciales.

<sup>44</sup> S. Th., II-II, q.30, a.3 co.

<sup>45</sup> Ramírez, I. M. *De Caritate en Opera Omnia*, vol. 12 (Salamanca: Editorial San Esteban, 1998), n. 1179.

<sup>46</sup> “Actus et habitus specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Proprium autem obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est. Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis obiectum, habet speciale rationem boni. Et ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est specialis amor”. S. Th., II-II, q.23, a.4 co.

<sup>47</sup> S. Th., II-II, q.26, a.1 co.

bienes temporales no tienen ningún valor (*quasi nihil sunt*) en comparación con los bienes eternos.

III. Por eso esta clase de tristeza está prohibida en la Escritura, según las palabras del Sal 36,1: *No te impacientes con los malvados, no envides a los que hacen el mal* (*neque zelaveris facientes iniquitatem*), y en otro lugar, o sea, en el Sal 72,2-3: *Estaban ya desligándose mis pies, porque miré con envidia a los impíos* (*zelavi super iniquos*) viendo la prosperidad de los malvados.

El teólogo no debe entristecerse por la prosperidad de los malos, ya que la providencia divina lo ha dispuesto sea para su corrección sea su para condenación. No debemos responsabilizar a Aristóteles por no haber realizado esta consideración, pues escapa a la filosofía moral. La malicia del nemésico consiste en indignarse contra la providencia divina o al menos murmurar que es injusta, sobreestimando el valor de los bienes temporales<sup>48</sup>.

Luego de haber acudido a los salmos, debe precisarse que santo Tomás vincula la némesis con el celo tal como hiciera en *De Malo*, pues sólo el celo aparece literalmente en la Escritura (*neque zelaveris facientes iniquitatem* o *zelavi super iniquos*). Más precisamente identifica la emulación<sup>49</sup> con la indignación<sup>50</sup> y, por esta razón, no debemos emular la prosperidad de los malos, es decir, entristecernos o indignarnos cuando los pecadores prosperan, ya que para los buenos están reservados bienes mejores. Tanto el celo como la némesis provienen de la tristeza acerca del bien ajeno y podrían insertarse adecuadamente como especies de la envidia: sin embargo y a diferencia de ésta, no siempre son vicios sino sólo cuando están referidas a los bienes temporales considerados absolutamente en desconexión con los bienes eternos (*non respicientibus ad aeterna*).<sup>51</sup>

IV. Finalmente, puede darse tristeza del bien ajeno cuando el prójimo tiene más bienes que nosotros. Esta es propiamente la envidia, y ésta es siempre mala, como afirma el Filósofo en II *Rhet.*, porque se duele de lo que debería alegrarse, es decir, del bien del prójimo.

La envidia siempre es mala puesto que entristecerse del bien verdadero del prójimo es un acto desordenado de nuestra naturaleza y se opone direc-

<sup>48</sup> Ramírez, *De Caritate*, n. 1193.

<sup>49</sup> La emulación implica el celo pero no al revés: "Itaque zelus large sumptus significat ardenter quaerere bonum nondum habitum, in quo convenit cum aemulatione. *Stricte* vero significat effectum amoris sive concupiscentiae (pro se) sive amicitiae (pro alio), in quo differt ab aemulatione quae est pro se tantum". Ramírez, *De Caritate*, n. 1181.

<sup>50</sup> "Si aliquis indignetur sive aemuletur de prosperitate malorum, non vituperatur secundum philosophos, qui tractaverunt de prosperitate civili". Aquinas. *In psalmos Davidis expositio en Opera Omnia*, vol. 14 (Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 1863), XXXVI, n. 1.

<sup>51</sup> Aquinas, *In psalmos*, XXXVI, n. 1.

tamente contra la caridad fraterna.<sup>52</sup> Sin embargo, no sucede lo mismo con la némesis porque santo Tomás explica que “al ser una pasión laudable, nada impide que provenga de algún hábito electivo, y en este sentido merece el nombre de virtud”<sup>53</sup>. Habíamos observado que la razón de virtud radica en el movimiento de las potencias superiores y no en la sensibilidad, por lo tanto, la némesis conserva esta razón en cuanto parte potencial de la justicia (al igual que la misericordia) siempre y cuando las pasiones del apetito concupiscible no desborden a la razón, sino más bien, la tristeza o la ira exciten positivamente al sujeto de la justicia (la voluntad) y sean -de algún modo- concomitantes a su acto, amando estos bienes en su justa medida: “La indignación moderada sobre la prosperidad de los malos en sí misma (*secundum se*) no es mala, pero la indignación inmoderada sobre esta prosperidad en cuanto ella cae bajo la ordenación de la providencia divina, es mala y pecado”<sup>54</sup>.

Luego de analizar fragmentariamente el pasaje anterior, resulta admisible llegar a la conclusión de que existe una contravención respecto a la opinión de Aristóteles, pues el Aquinate enfatizaría la conexión entre la némesis y la envidia y, además, subraya que los bienes temporales no tienen ningún valor respecto a los eternos.

Por esta razón, el profesor Gayne Nerney sostiene que el Aquinate realiza una crítica sobre el significado ético que Aristóteles le da a la némesis. En otras palabras, para santo Tomás no serían dignos de elogio ni la pasión de la indignación ni la disposición a sentirla como hábito<sup>55</sup>. Como la némesis no ha sido incluida en el *Tratado de las pasiones* (I-II, qq. 22-48) sino sólo en el *Tratado de las virtudes teologales* (II-II, qq. 1-46) en referencia al vicio de envidia y como opuesto a la virtud de caridad, Nerney concluye que el Aquinate descarta completamente a la némesis en el desarrollo moral del cristiano:

Además del amor por la justicia y el odio a la injusticia (y el deseo por la una y la aversión por la otra), las pasiones quizás necesarias para el empeño por la justicia son el miedo, la compasión y (quizás sobre todo) la ira. No solo no es necesaria la indignación, sino que, de hecho, puede ser un verdadero obstáculo para la búsqueda de la justicia<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q.36, a.3 co.

<sup>53</sup> *S. Th.*, II-II, q.30, a.3 ad 3

<sup>54</sup> Ramírez, *De Caritate*, 1190.

<sup>55</sup> “According to Aquinas, taking his stand on ‘the teaching of faith,’ neither the feeling of indignation nor the disposition to feel indignation is praiseworthy per se. In fact, it is forbidden for the faithful to indulge this kind of sorrow”. Nerney, G., “Aristotle and Aquinas on Indignation: From Nemesis to Theodicy”, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, vol. 8 (1991): 85.

<sup>56</sup> Nerney, “Aristotle and Aquinas on Indignation”, 90.

La conclusión de Nerney es muy apresurada pues desconoce el itinerario histórico, filosófico y teológico del pensamiento tomasiano respecto a la némesis y que nos ha permitido resolver la complejidad inherente al extenso pasaje de la *Summa Theologiae* que fue analizado más arriba. Es preciso reconocer que la Revelación ha contribuido positivamente en la especulación del filósofo y teólogo cristianos, particularmente respecto al especial cuidado de la providencia y el gobierno divinos sobre el hombre y que Aristóteles desconocía en su tiempo.

En ningún momento santo Tomás contraviene el pensamiento de Aristóteles, por el contrario, hereda y utiliza la definición de némesis como pasión, es decir, ira y tristeza producida por la prosperidad material inmerecida de los malos; agregando que es una pasión loable al igual que la compasión y ocupa el justo medio entre la envidia y la malignidad. No obstante y luego que el hombre ha sido elevado a un fin que supera su naturaleza, santo Tomás inquierte sobre las pasiones y su relación con el mérito sobrenatural, concluyendo que algunas pasiones contribuyen positivamente al ejercicio meritorio de la voluntad y, por lo tanto, adquieren la naturaleza de virtud como sucede con la némesis.

En la *Summa Theologiae*, el Aquinate subraya que el movimiento de la sensibilidad es útil en la generación del hábito bueno, pero debe ser moderado por las nuestras potencias superiores. No es contrario a la razón de virtud sentir tristeza o indignación siempre que la inteligencia o la voluntad encuen-  
cen positivamente esas pasiones a los objetos propios de la virtud. De esta manera, santo Tomás considera loable sentir tristeza o indignación cuando existe un defecto en la distribución de los bienes temporales a condición de que estas emociones se subordinen no sólo a la justicia, sino a la caridad. En efecto, estos bienes sólo encuentran sentido en cuanto se ordenan a Dios y, por lo tanto, no es contradictorio que exista la posibilidad de ser despreciados por el cristiano si lo alejan de los bienes espirituales.

## Conclusión

Mientras la poesía de Hesíodo y la filosofía de Aristóteles concibieron a la némesis como una divinidad y una pasión loable respectivamente, santo Tomás profundizará en su naturaleza de hábito. Esto no desacredita el aporte de la tradición griega que es recogido por el Aquinate para realizar un análisis antropológico y moral de la némesis, compatibilizando su interpretación con la Revelación. En este análisis se conjuga, por un lado, las pasiones de ira y tristeza que conforman a la némesis *ut passio*; por otro, su oposición comparativa con la virtud de misericordia como partes potenciales de la justicia distributiva y que la configuran *ut virtus*.

Finalmente, y en el pasaje de la *Summa* analizado fragmentariamente, el Aquinate asemeja a la némesis con el celo, puesto que la emulación de los bienes temporales en desconexión con los espirituales, pueden arrastrar al hombre a la envidia en cuanto no nos dolemos por la injusticia, sino porque el prójimo -digno o no de esos bienes- atenta contra nuestra propia excelencia según enseña el cardenal Cayetano:

La excelencia es la razón formal por la cual los bienes del prójimo son enviadios, no absolutamente, sino respecto del envidioso. De allí que los mismos bienes se relacionan materialmente con el objeto de la envidia, pero formalmente con la excelencia del envidioso<sup>57</sup>.

## Referencias

- Aquinas, Thomas. *In psalmos Davidis expositio* en *Opera Omnia*, vol. 14. Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 1863.
- Aquinas, Thomas. *Quaestiones Disputatae De Malo*. En *Opera Omnia iussu Leonis XIII*, vol. 23. Romae-Parisi: Comissio Leonina-J. De Vrin, 1982.
- Aquinas, Thomas. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. En *Opera Omnia iussu Leonis XIII*, vol. 22. Romae: Editori di San Tomasso, 1973.
- Aquinas, Thomas. *Scriptum Super Sententiis, magistri Petri Lombardi*. Paris: Lethie-lleux, 1933.
- Aquinas, Thomas. *Sententia Libri Ethicorum*. En *Opera Omnia iussu Leonis XIII*, vol. 47. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1969.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Madrid: BAC, 1962.
- Aristóteles. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. 1894. Edición de J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- Aristóteles. *Ars Rhetorica. Aristotle*. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Aristóteles. *Ética Eudemia*. Introducción, traducción y notas de C. Megino Rodríguez. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Introducción de T. Martínez. Traducción y notas de J. Pallí Bonnet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. *Magna Moralia*. Introducción, tradición y notas de T. Martínez y L. Rodríguez. Madrid: Gredos, 2011.
- Aristóteles. *Poética*. Introducción, traducción y notas de T. Martínez y L. Rodríguez. Madrid: Gredos, 2011.

<sup>57</sup> Thomae de Vio Cajetani, *Commentaria in Summam Theologicam (In Secundam Secundae)* (Ed. Roma Leonina Roma: Ex Typographia Polyglotta, 1888-1906), q.36, a.3.

- Aristóteles. *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Q. Racionero. Madrid: Gredos, 1994.
- Floyd, S. "Aquinas on Emotion: a response some recent interpretation". *History of Philosophy Quarterly*, núm. 15 (1988): 161-175.
- Georganta, C. "El concepto de la *hybris* en la tragedia". *Revista [sic]*, núm. 13 (2023): 29-35.
- Hesíodo. *Teogonía*. Estudio, traducción y notas de P. Vianello. México: UNAM, 1978.
- Mattison, W. "Virtuous Anger? From Questions of *Vindicatio* to the Habituation of Emotion". *Journal of the Society of Christian Ethics*, núm. 24 (2004): 164-179.
- Nerney, G. "Aristotle and Aquinas on Indignation: From Nemesis to Theodicy". *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, núm. 8 (1991): 81-95.
- O'Callaghan, J. "Misericordia in Aquinas: A Test Case for Theological and Natural Virtues". *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*, núm. 33 (2013): 9-54.
- Ramírez, I. M. *De Caritate en Opera Omnia*, vol. 12. Salamanca: Editorial San Esteban, 1998.
- Roberts, R. C. "Thomas Aquinas on the morality of emotions". *History of Philosophy Quarterly*, núm. 9 (1992): 287-305.
- Téllez-Maqueo, D. "La ira en Tomás de Aquino y Casiano: dos aproximaciones en torno a un tema común". *Signos filosóficos*, núm. 20 (2018), 116-139.
- Thomae de Vio Cajetani. *Commentaria in Summam Theologicam (In Secundam Secundae)* ed. Leonina. Roma: Ex Typographia Polyglotta, 1888-1906.
- Uffenheimer-Lippens, E. "Rationalized passion and passionate rationality: Thomas Aquinas on the relation between reason and passions". *Review of Metaphysics*, núm. 56 (2003): 525-558.