



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

**Notas sobre la memoria como potencia cognitiva sensible
en Juan de La Rochelle**

**Notes on memory as a sensitive cognitive potency
in Juan de La Rochelle**

Dra. Beatriz Reyes Oribe¹

Resumen

Este trabajo procura señalar las características de la memoria sensible como sentido interno en Juan de La Rochelle, autor del s. XIII. Se compulsan las dos obras que tratan sobre el asunto y se ponen de relieve algunas relaciones con las autoridades fuentes, como Avicena, el Damasceno o el Pseudo Agustín. Asimismo, se busca la principal determinante que distingue la perspectiva del Rupeliense de otras.

Palabras clave: memoria, Juan de La Rochelle, Psicología medieval, Historia de la Psicología.

Abstract

This work seeks to identify the characteristics of memory as an internal sense in the work of John of La Rochelle, a 13th-century author. It examines the two works that address this topic and highlights certain connections with authoritative sources, such as Avicenna, John of Damascus, and Pseudo-Augustine. Furthermore, it explores the principal factor that distinguishes John of La Rochelle's perspective from others.

Keywords: memory, John of La Rochelle, medieval Psychology, History of Psychology.

¹ Dra. en Filosofía, miembro del Consejo de Investigación de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA), coordinadora del Consejo de Investigación de la Facultad de Humanidades y profesora titular de Historia de la Filosofía Medieval en la misma Facultad, directora de proyectos PIUNSTA de la línea de investigación: “Voluntad, naturaleza y libre albedrío en la antropología medieval”. E-mail: beatriz.reyes@unsta.edu.ar.



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

Introducción

Es innegable la importancia del lugar que ocupa la memoria en la Psicología y las Neurociencias. La descripción de los procesos de formación, retención y disposición de los recuerdos, lo cual incluye el olvido; de las estructuras cerebrales implicadas con sus correspondientes circuitos neuronales, y los desórdenes de la memoria, forman parte de actuales investigaciones (THORUP, 2024). Sin embargo, es improbable que haya habido algún momento en la historia en que no hayamos intentado comprender qué significa la memoria, o mejor, qué es conservar el pasado vivido y por qué no es lo mismo que recordarlo, es decir, tener conciencia de su temporalidad, e inclusive, acceder a los detalles de lo que hemos reconocido como parte de una experiencia pasada (ARNOLD, 2024). Asimismo, estas investigaciones se enraízan en las que estudian todo el proceso cognitivo y lo que en terminología tomasiana se conoce como el ámbito de los sentidos internos, partes fundamentales de las potencias del alma humana (BRENNAN 1969).

Si nos desplazamos en la historia, encontramos que el tema de las potencias del alma recorre las obras psicológicas del s. XIII. La base sobre la que todos los autores trabajan es el *De anima* de Aristóteles, sus traducciones latinas y los comentarios de importantes autoridades, como los médicos árabes, también traducidos (HASSE, 2010, pp. 305-319). Entre los temas tratados se encuentra el de la memoria, tanto como parte de las capacidades cognitivas internas, como referida a la noción más amplia de la tripartición agustiniense del alma humana. Entre estos autores se encuentra Juan de La Rochelle, un autor franciscano, que nació probablemente a fines del s. XII y desarrolló su vida académica en la primera mitad del s. XIII; fue discípulo y colaborador de Alejandro de Hales en su gran proyecto de una *Summa*, conocida como *Halensis* (BOUGEROL, 1995, p. 37-39; ALEJANDRO DE HALES, 1928). Juan escribe dos obras sobre la temática de las potencias del alma humana: el *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* y la *Summa de anima*.

El *Tractatus* es una obra usada por el mismo Juan en la redacción de su *Summa*, ya que constituye un trabajo de recopilación de lo que se sabía sobre las potencias del alma. Este trabajo presenta las diversas doctrinas sobre las potencias basadas en los filósofos, especialmente Avicena, en los médicos (donde pone a Iohannitius y nuevamente a Avicena), en Juan Damasceno, en Agustín y el Pseudo Agustín (*Tractatus*, 146 rb 65-165 rb 177). Entre los filósofos se encuentran anónimos, como *De potentiis animae et obiectis* (CALLUS, 1952, pp. 131-146) y *De anima et potentiis eius* (GAUTHIER, 1982).

La *Summa de anima* recoge también una división de las potencias según Avicena, luego de recorrer la perspectiva del Damasceno y de Agustín (*Summa de anima*, cap. 82, p. 220 y ss.²). Es importante señalar que probablemente Tomás de Aquino se haya inspirado en

² *Summa de anima*, en adelante *SA*.



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

la estructura de esta *Suma* para la suya de las *Cuestiones disputadas sobre el alma* (BAZÁN, 1996, p. 102). Además, estas obras, junto con las partes psicológicas de la *Summa halensis* fueron la base otros estudios que les siguieron, como el Anónimo, *Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata* (GAUTHIER, 1985).

Respecto del uso que hace Juan de las palabras *potentia* y *vis*, aclaramos que puede traducirse *vis* por potencia en general, tal como hemos indicado en otro trabajo (REYES ORIBE, 2018). La palabra fuerza en español carece de las connotaciones filosóficas que posee potencia. Además, en la *Summa halensis*, donde Juan colaboró, se aclara que sus significados son de algún modo intercambiables (*Summa Halensis, Liber II, Pars I, Inquisitio 4, Tractatus 1, Sectio 2, quaestio 3, titulus 2*). Con respecto al uso de una terminología o la otra, Vico sostiene que el uso indistinto de los términos fuerza o facultad (*vis, virtus o potentia*), que provenía de las fuentes de carácter filosófico o médico, es característico en esta etapa de elaboración antropológica, cuya expresión más elevada la constituyen el *Tractatus* y la *Summa de Anima* de Juan de La Rochelle (MARTORELLI VICO, 2002, pp. 310 y ss.). Además, esta autora señala que ambas terminologías apuntaban a direcciones distintas. Desde el punto de vista médico, se trataba de hacer evidente el funcionamiento del organismo animado. Desde el punto de vista filosófico, de mostrar la unidad psico-biológica.

Nuestro propósito es revisar cómo presenta nuestro autor la memoria sensible en ambas obras y establecer las relaciones con las principales fuentes en este tema, que son Avicena, el Pseudo Agustín (MARTÍNEZ PORCEL, 2018) y varios tratados anónimos sobre el alma.

Existen dos perspectivas fundamentales sobre la noción de memoria, una en cuanto capacidad de retener conocimiento y como capacidad de recordar o recordar, y otra en cuanto principio de la inteligencia y la voluntad, tal como aparece en la tríada agustiniana. La primera perspectiva es la que Juan ubica como parte de las potencias del alma.

La memoria en el *Tractatus*

Juan trata de la memoria en más de un lugar de esta obra. Primeramente, cuando establece la división de las potencias del alma según Avicena y otros filósofos (*Tractatus*, 146 rb 65 y ss.). De hecho, esta parte de su obra puede considerarse una excelente presentación del gran médico y filósofo (De LIBERA 1991, p. 479).

Afirma el Rupeliense que el alma posee tres potencias principales: vegetativa, sensible y racional. Dentro de la sensible se puede distinguir a su vez la motiva de la cognitiva o aprehensiva, y esta última se divide según si la aprehensión se da de modo natural o animal (*Tractatus*, 147 ra 120 y ss.) El modo natural corresponde a la ausencia de control racional: “se dice de una potencia que opera de modo natural la que lo hace siempre del mismo modo



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

y la que no es regida ni persuadida por la razón” (*Tractatus*, 147 ra 126 y ss.)³. Entre las aprehensivas es la fantasía o sensorio común la potencia con estas características, ya que opera durante el sueño completamente independiente de la razón. Sin embargo, es necesario aclarar y el mismo Juan lo hace, que en esa actividad nocturna esta potencia no opera como aprehensiva propiamente. Cuando lo hace es una con el sensorio común y la imaginación. Por otro lado, existen las potencias que operan de modo animal, que se sujetan y se dejan moderar por el imperio de la razón. Entre estas últimas Juan incluye los sentidos externos.

Las potencias aprehensivas o cognitivas que operan de modo animal se subdividen en aprehensivas de lo exterior y de lo interior. Aquí Juan desarrolla la temática de los sentidos externos, indicando la parte física que incluye los órganos, los nervios y partes del cerebro, tal como fuera recibido desde Avicena. El tema de la localización cerebral de las funciones sensitivas ya aparecía en las traducciones medievales de Aristóteles, inclusive en una adjunta al comentario de Averroes (De LIBERA 199, pp. 475 y ss.). Asimismo, Juan extiende su explicación a las condiciones necesarias del medio físico para que esos sentidos sean estimulados (*Tractatus*, 147 rb 152 y ss.). Estas últimas cuestiones fueron muy importantes para los maestros del s. XIII, sobre todo para los de artes, o sea, los filósofos (BAZÁN, 1998, p. 48).

Por su parte, los sentidos internos son cinco: fantasía o sentido común, imaginación o potencia formativa o formal, imaginativa o cogitativa, estimativa y memoria (*Tractatus*, 148 ra 205 y ss.; *SA* cap. 96, 5 y ss.). Tal como hizo con los sentidos exteriores, el Rupeliense va indicando la supuesta localización cerebral de cada uno, tema que no trataremos. En cualquier caso, es importante subrayar que nuestro autor señala la necesidad de que estos sentidos radiquen en algún órgano, lo cual también es defendido por Alejandro de Hales en la *Summa* en la que el mismo Juan colaboró (ALEJANDRO DE HALES, *S.Th.* I-II n. 359, pp. 435-437).

El sensorio común es “el centro de todos los sentidos y del cual derivan todos” (*Tractatus*, 148 ra 210 y ss.). La potencia formativa o imaginación retiene lo que recibe y multiplica las formas (*Tractatus*, 148 ra 224 y ss.). La imaginativa o cogitativa compone y divide lo que retiene la anterior. Se la llama cogitativa si es humana, porque depende del imperio racional; e imaginativa si está bajo el imperio animal (*Tractatus*, 148 rb 237 y ss.). Por su parte, la estimativa aprehende o juzga las intenciones de lo sensible al captar algo inmaterial como bondad o malicia, conveniencia o inconveniencia, utilidad o nocividad (*Tractatus*, 148 va 252 y ss.). La imaginativa va a ser rechazada por Tomás de Aquino, quien considera que imaginación e imaginativa constituyen un mismo sentido y que la actividad de la segunda es meramente la influencia ración en la primera para crear formas dividiendo y

³ “*dicitur enim vis operans per modum nature, que semper uno modo operatur, et que non regitur nec suadetur ratione*”.



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

componiendo (*S. Th.* I, 78, 4 co). Sin embargo, desde la perspectiva de Juan en pos de Avicena, no pueden ser un mismo sentido, ya que uno conserva –la imaginación- y el otro opera creando formas nuevas –la imaginativa. Como veremos, esta diferencia es clave en este autor.

Finalmente, Juan se ocupa de la memorativa, que es la potencia que retiene las intenciones captadas por la estimativa, comparable con la imaginación. Ambas, memorativa e imaginación son *thesaurus* de intenciones y formas respectivamente (*Tractatus*, 148 va 262 y ss.; AVICENNA, IV, c. 1, 8, 3 y ss.)⁴. Además, son potencias aprehensivas, pero no operantes, ya que su función es retener (*Tractatus*, 149 ra 296 y ss.). Por otra parte, la ubicación de la memoria como quinto sentido interno y su función como reservorio de intenciones es una de las indicaciones del origen realmente aviceniano de esta clasificación (GAUTHIER, 1982 p. 11-12; AVICENNA, I, c. 5, 89, 53 y ss.). Esta perspectiva está también muy clara en Gundisalvo, el traductor de esta obra de Avicena, quien asume muchos elementos de la obra del médico persa (*Tractatus de anima*, 134).

Luego el Rupeliense aclara las diferencias entre memoria y reminiscencia. Los actos de la primera son la retención de las especies o intenciones sensibles y su representación. El acto de la segunda es recordar (*recordatio*), porque esta última solo es humana por la razón (*Tractatus*, 148 vb 271 y ss.). Recordar supone inquirir y asociar racionalmente formas, lo cual no puede hacer el animal. Esta importante diferenciación de memoria como repositorio y memoria como reminiscencia aparece en diversas obras de la misma época. En primer lugar, en Avicena, quien afirma que los animales “si recuerdan, solo recuerdan; pero si no recuerdan no desean recordar ni piensan en ello” (AVICENNA, IV, c. 3, 40, 66 y ss.).

También el Maestro de artes anónimo que escribió sobre los libros II y III del *De anima* plantea la diferencia y señala que el proceso de recordar lo olvidado supone una especie de silogismo (*Sententia super II et III De anima*, L. II, lect. 27, pp. 363-364, n. 307 y ss.).

En segundo lugar, Juan presenta otra clasificación tomada de Juan Damasceno (*Tractatus*, 160 vb 1 y ss.). En ella las potencias cognitivas interiores son tres: imaginación, opinión y memoria. En esta división la imaginación, nombrada esta vez como potencia imaginativa, también aparece como principio de los sentidos externos y se distingue de la fantasía, ya que esta puede imaginar lo que no existe (*Tractatus*, 161 rb 56 y ss.). Por su parte la opinión pertenece a la parte judicativa a nivel sensible, llamada *excogitativa*. Esta juzga de modo concreto, tanto respecto de lo verdadero, como de lo bueno; en este caso hay una conexión con la acción. Esta división del Damasceno la toma el Rupeliense de la traducción latina de Burgundio (*De fide orthodoxa*, cap. 34, 1 y ss.).

⁴ Considerar la memoria como tesoro parece provenir de Temistio (MANZANEDO, 1963, p. 77).



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

La última potencia es la memoria (*Tractatus*, 161 va 85 y ss.) que es como un almacén y causa del recuerdo y de la rememoración, que permite hacer presente una imagen olvidada a partir de algún sentido o por la unión de la inteligencia. La potencia memorativa custodia lo opinado y lo entendido. Esto último solo es posible para los que tiene disciplina, o sea, estudio, e ingenio natural. Es decir que no es meramente sensible.

En este caso también distingue entre la memoria y la rememoración o restitución de lo olvidado, que sucede por el recurso a lo imaginativo o fantástico. Afirma Juan: “Así pues lo fantástico, o sea, lo imaginativo, que recibe los objetos por los sentidos, transmite a lo *excogitativo* y *discretivo*, pues ambos son lo mismo, porque lo que recibe y lo que juzga transmite a lo memorativo” (*Tractatus*, 161 vb 100 y ss.)⁵. Vemos que la memoria es presentada fundamentalmente como reservorio.

Más adelante, Juan ofrece otra división de las potencias atribuida a San Agustín, donde introduce elementos que pertenecen a otros autores, como el Pseudo Agustín, autor anónimo de la obra *De spiritu et anima* (*Tractatus*, 163 vb 1 y ss.). Afirma el Rupeliense que hay potencias que corresponden al alma unida al cuerpo, y entre estas se encuentran las animales, ubicadas en tres partes del cerebro. En la zona anterior o primera se encuentra la imaginativa o fantástica donde se imprimen las imágenes y semejanzas de las cosas. Le sigue, en la parte media del cerebro, la razón que examina y juzga lo que está representado por la imaginación. Y, en la última parte, la potencia memorial que se encarga de lo ya juzgado por la razón (*Tractatus*, 163 ra 39 y ss.; *De spiritu et anima*, PL 40, 795).

Al terminar esta parte del *Tractatus*, Juan se detiene a explicar los diversos modos de entender las potencias interiores según las autoridades a las que ha recurrido, pero no hace referencia a la memoria (*Tractatus*, 167 va 250 y ss.).

La memoria sensible en la *Summa de anima*

Esta obra se divide en dos partes, llamadas consideraciones. La primera es sobre el alma en sí misma y la segunda sobre las potencias.

En la *Prima Consideracio*, Juan trata sobre la memoria como parte de la imagen divina en el alma siguiendo a San Agustín, quien afirmaba que dicha imagen se manifestaba en la triple estructura de memoria, inteligencia y voluntad (*SA*, cap. 27 y ss., pp. 89 y ss.). En la *Secunda Consideracio* la estudia como potencia del alma. Sin embargo, ya en esa primera parte aporta una distinción de la memoria donde se puede ver la relación entre los dos aspectos, el que hace a la estructura del alma como imagen de su causa, y el que hace a la

⁵ “*Fantasticum igitur, id est ymaginativum, per sensus suscipiens materias, tradit excogitativum et discretivum, idem enim sunt utraque, quod suscipiens et diiudicans transmittit memorativum*”.



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

estructura antropológica funcional. Afirma el Rupeliense que hay una memoria innata y otra adquirida. De la primera dice: “la memoria innata de la verdad es el principio de la inteligencia y la voluntad; pues es, como se ha dicho, la potencia que conserva la semejanza de la primera verdad impresa desde la creación” (SA, cap. 35, 19-20, p. 111)⁶. Esta división prácticamente idéntica aparece también en la *Summa Halensis* (ALEJANDRO DE HALES, *S.Th.* I-II n. 342, resp. I, p. 415). La memoria innata no es una potencia, sino que se trataría de un parentesco ontológico con la verdad y el bien.

En cuanto a la memoria adquirida “procede en su hacerse naturalmente del intelecto y la voluntad” (SA, cap. 35, 22-25, pp. 111-112)⁷; pero, “en cuanto al ser, la memoria de la primera verdad adquirida puede ser principio de la inteligencia, de la voluntad y de la misma verdad” (SA, cap. 35, 27-29, p.112)⁸. Es decir que hay una memoria que se forma por los conocimientos adquiridos y la experiencia afectiva, y, a su vez, posibilita los nuevos conocimientos de los que es principio. Esta problemática es la propia de un encuentro de fuentes y autoridades diversas de donde bebe nuestro autor y que él pretende compaginar. Asimismo, en muchos casos solo se presentan los diversos puntos de vista y, sin embargo, la labor de Juan se puede considerar fundamental en el avance del conocimiento antropológico de su época.

Por otro lado, en la *Secunda consideracio*, el Rupeliense aborda nuevamente la división de las potencias según *De spiritu et anima*, tal como hizo en el *Tractatus* en una redacción casi idéntica (SA, cap. 62, pp. 189 y ss.; *Tractatus*, 163 ra 39 y ss.). Luego, en el capítulo 66, donde sigue a grandes rasgos la doctrina de su otra obra, la memoria es presentada con carácter fundamentalmente retentivo y conservador. Afirma que hay tres actos de la razón: investigar, discernir y retener. Este último acto corresponde a la memoria (SA, cap. 66, p. 195). La misma situación encontramos en el capítulo 71, *De memoria*, donde continúa mostrándola como un armario de conocimientos.

Asimismo, Juan recurre a este término para hablar de la permanencia de la pasión de la ira en el caso de la manía: “es la ira que permanece, a saber, la memoria del mal” (SA, cap. 78, p. 212). En este caso, memoria hace referencia tanto a la conservación como a la reminiscencia de lo que provocó la ira.

Luego, con apoyo de la autoridad de Avicena, sostiene el Rupeliense que, aquellos a los que les resulta fácil conservar en la memoria, son menos dispuestos a rememorar lo

⁶ “*memoria ueritatis innata est principium intelligencie et uoluntatis ; est enim sicut dictum est, uis conseruatiua similitudinis prime ueritatis impressae a creacione*”.

⁷ “*Quantum ad fieri, naturaliter procedit acquisita memoria ex intellectu et uoluntate*”.

⁸ “*Quantum uero ad esse, memoria prime ueritatis acquisita potest esse principium intelligencie, uoluntatis et ipsius ueritatis*”.



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

olvidado o a mover su mente para aprender lo nuevo. La buena memoria está relacionada con cierta fijeza y poco movimiento (*SA*, cap. 102, pp. 249 y ss.; AVICENNA, *De anima*, IV, c. 3, 42, 86 y ss.). Así resulta paradójico que la mayor movilidad de la actividad mental, que puede olvidar y recordar si es necesario, que indaga y aprende, no favorece la memoria como arcón de conocimiento. Lo mismo puede decirse del afectado de modo continuo por una pasión, ese tiene memoria de lo que lo afecta, pero al mismo tiempo no se libra fácilmente de aquella. Son condiciones que, a nivel sensible, se repelen unas a otras.

En cuanto a la memoria intelectual, Juan se refiere a este tema tomando como autoridad a Agustín y al *De spiritu et anima*. Por memoria puede entenderse la parte superior de la potencia intelectual en cuanto es *vis conservativa sive retentiva* de la primera verdad desde el origen. Es la capacidad de repensar sus límites ontológicos. Pero también hay una memoria racional de las especies inteligibles que las retiene, las vuelve a representar y procura recuperarlas en caso de olvido (*SA*, cap. 118, 1 y ss.). Vemos, entonces, que Juan conserva elementos de la doctrina agustiniense sobre la memoria como parte de la estructura triádica del alma, pero la hace confluir con la línea de los comentaristas y filósofos aristotélicos.

Conclusiones

En cuanto a las dos obras de Juan, debemos resaltar el valor de procurar una síntesis del conocimiento psicológico de su tiempo, acompañado de la capacidad de participar en un proyecto colaborativo como la *Summa Halensis*, con Alejandro de Hales, maestro como él en París. Aunque podrían parecer meras repeticiones de las autoridades citadas, se trata de un verdadero trabajo de revisión del material existente y de producción de textos que fuesen útiles en la enseñanza. Además, es interesante tomar conciencia de cómo se daba el intercambio entre maestros de diversas disciplinas y que inclusive los que no eran médicos, podían apreciar la importancia de la base cerebral y neuronal de las potencias que estudiaban.

La primera conclusión que podemos extraer de estas notas sobre la memoria en Juan de La Rochelle es que para este autor la memoria es principalmente la conservación de conocimientos. Siguiendo a Avicena, el Rupeliense equipara la memoria con la imaginación, porque ambas son los reservorios, tesoros o armarios cognitivos sensibles. Para nuestro autor la mayor distinción se da entre las potencias sensibles que conservan y las que operan, o sea, sienten, crean imágenes, las asocian o estiman sobre su bondad o utilidad concreta. Aunque repite la diferencia que encuentra en Avicena entre sentidos formales, como el sensorio común y la imaginativa, e intencionales, como la estimativa y la memoria, es apreciable en su obra la mayor importancia de la clasificación entre sentidos que conservan y sentidos que operan.



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

Por el contrario, el tener que recordar de modo consciente en caso de haber olvidado, supone una actividad superior racional. Esta clara distinción entre el mero retener y el poder hacer presente lo conservado prelude estudios recientes sobre la memoria y sus enfermedades o alteraciones. En esta diferencia se deja ver la cercanía, no solo de la razón que puede indagar, comparar y asociar sensaciones y recuerdos para recuperar lo olvidado, sino también del aspecto volitivo y afectivo en general: es necesario querer bucear en los recuerdos y es posible no poder olvidar por influjo de una pasión como la ira.

Aunque no aparece más desarrollado el tema, es interesante la relación que hace de la memoria con la conservación afectiva de un estado de ánimo; en Juan está ejemplificado con la ira, pero podría referirse a otros estados afectivos.

Finalmente, cabe destacar el papel de la memoria innata de la mente como fundamento ontológico de la identidad, ya que es el principio de la conciencia del límite que sostiene. Por detrás del conservar experiencias adquiridas, de poder estimar lo beneficioso o lo nocivo y recordarlo, de luchar contra el olvido con el auxilio de la razón, o por olvidar, en algún caso, la memoria innata está anclada en la verdad sobre lo propio.

Referencias bibliográficas

ALEJANDRO de HALES (1928) *Summa theologica*, v. 2, I-II, Quaracchi, ed. Ad claras aquas.

ANÓNIMO (1952) “The Powers of the Soul: An Early Unpublished Text”, D. A. Callus, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 19, pp. 131-170.

ANONYMI, MAGISTRI ARTIUM (1998) *Sententia super II et III De anima*, Louvain-Paris, Peeters.

ANONYMI, MAGISTRI ARTIUM (1985), *Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata*, ed. R. A. Gauthier, Grottaferrata, Ad claras aquas.

ARNOLD, M. (2024) *A memória e o cérebro*, Rio de Janeiro, CDB.

AVICENNA LATINUS (1968) *Liber de anima IV-V*, ed. Van Riet, Louvain- Leiden, Peeters-Brill.

AVICENNA LATINUS (1972) *Liber de anima I- II-III*, ed. Van Riet, Louvain- Leiden, Peeters-Brill.



4º Congresso Aristotélico-Tomista de Psicologia * 18 a 31 de maio de 2026

BAZÁN, B. C. (1998) “Introduction”, Anonymi, Magistri Artium, *Sententia super II et III De anima*, Louvain-Paris, Peeters.

BOUGEROL, Jacques Guy (1995) “Introduction”, en Jean de La Rochelle, *Summa de anima*, ed. Bougerol, Paris, Vrin.

BRENNAN, R. E. (1969) *Historia de la Psicología*, Madrid, Morata.

DE LIBERA, A. (1991) “Le sens commun au XIII siècle. De Jean de La Rochelle à Albert le Grand”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96e Année, No. 4, *Le sensible: Transformations du sens commun D' Aristote à Reid*, pp. 475- 496.

GAUTHIER, R. A. (1982) “Le Traité *De anima et de potentiis eius* d'un Maître ès Arts (Vers 1225): Introduction et texte critique”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 66, No. 1, pp. 3-55, <https://www.jstor.org/stable/44407374> .

GUNDISALVO (2009) *Tractatus de anima*, ed. C. Alonso del Real y M. J. Soto Bruna, Pamplona, EUNSA.

HASSE, D. N. (2010) “The soul's faculties”, R. Pasnau, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge, CUP, 305-319.

JEAN DE LA ROCHELLE (1964) *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. Pierre Michaud-Quantin, Paris, Vrin.

JEAN DE LA ROCHELLE (1995) *Summa de anima*, ed. Bougerol, Paris, Vrin.

JUAN DAMASCENO (1955) *De fide orthodoxa*, ed. E. M. Buytaert, Nueva York, The Franciscan Institute.

MANZANEDO, M. (1963) “Psicología y pedagogía de la memoria”, *Revista Española de Pedagogía*, n. 82-83, pp. 75-90.

MARTÍNEZ PORCEL, J. (2018) “Introducción y traducción del *De Spiritu et Anima*, un opúsculo inédito atribuido a Alcher de Clairvaux”, *Espíritu* LXVII, n. 155, pp. 265-290

MARTORELLI VICO, R. (2002) “*Virtutes et Potentiae*: The Medical-Biological Tradition in the Formation of the Philosophical Anthropology of the Thirteenth Century”, *Analecta Husserliana*, 74, 307–318.

REYES ORIBE, B. – AVELLANEDA, I. (2018) “Traducción de algunos pasos de la *Summa Halensis* relativos a la división de la voluntad natural y deliberativa”, en N. Jakubecki, et al., *Temas y problemas actuales de investigación en filosofía medieval y colonial americana*, Buenos Aires, RLFM, pp. 97-111.



4º Congresso Aristotélico-Tomista de Psicologia * 18 a 31 de maio de 2026

THORUP, E. (2024) “The Neuroscience of Memory: How the Brain Stores and Retrieves Information”, *Neuroscience and Psychiatry. Open Access*, 7(6), pp. 297-299.

TOMÁS DE AQUINO (1996) *Quaestiones disputatae de anima*, ed. B. C. Bazán, Roma-Paris, C. Leonina-Du Cerf.