

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

# La penalización medieval del puro pensamiento como problema historiográfico.

Morín, Alejandro (UBA / UNC).

Cita:

Morín, Alejandro (UBA / UNC). (2007). *La penalización medieval del puro pensamiento como problema historiográfico. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/812>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eU8X/9rN>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

**XI° JORNADAS INTERESCUELAS/ DEPARTAMENTOS DE HISTORIA**

**Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007**

**Título:** La penalización medieval del puro pensamiento como problema historiográfico

**Mesa Temática Abierta:** 87 (El mundo medieval hoy o cómo interpretar la Edad Media en el siglo XXI: enfoques, temas y propuestas)

**Universidad, Facultad y Dependencia:** UBA- FFyL / UNC – FFyH

**Autor:** Morin, Alejandro / Prof. Adjunto

**Dirección, teléfono, fax y dirección de correo electrónico:** Rivera Indarte 53 6° K (C.A.B.A.), 4612-4978, elsale@fibertel.com.ar

El objetivo de la presente ponencia es más el de plantear un problema historiográfico que el de exponer los resultados de una investigación previa. Nuestro interés se centra en la forma en que unos presupuestos del derecho bajomedieval en torno de la penalización de la herejía pueden movilizar y cuestionar ciertos postulados y conceptos de la medievística actual en torno de la creencia y la “religión” medieval.

En un artículo publicado en 1992, Henry A. Kelly, especialista sobre Inquisición y proceso judicial en la Baja Edad Media, llamaba la atención sobre la complejidad del lazo que une a la herejía con el desarrollo del proceso inquisitorio. Según Kelly, lo que se sostiene habitualmente entre los historiadores (que el proceso inquisitorio nace y se desarrolla específicamente en el contexto de la lucha contra las herejías) debería dar cuenta también de un hecho que resulta obvio con un poco de observación detenida, a saber, que “*the occult nature of heresy would make it particularly unsuitable for a trial procedure that depends essentially on publica fama*”<sup>1</sup>. Esta aserción se basa sobre una caracterización explícita de la herejía como “*sin of thought*”, engarzada con la idea de que los pensamientos son un asunto esencialmente privado y por lo tanto difíciles de encuadrar en los mecanismos que habilitan un procedimiento de oficio.

Esta perspectiva de la herejía como una cuestión que primariamente atañe al pensamiento podría ser calificada de reduccionista. En efecto, contamos ahora con una serie de trabajos llevados a cabo por la medievística de las últimas tres décadas que apuntan a marcar que la creencia medieval no es asunto de enunciados doctrinarios sino de prácticas. Un conjunto de historiadores, entre los que se destacan M. de Certeau y J.C. Schmitt, han desarrollado una línea de análisis en torno del cristianismo premoderno que enfatiza las distancias de naturaleza y no de grado entre la creencia

---

<sup>1</sup> Cf. KELLY (1992: 414).

medieval, pensada en términos de praxis constituyente de relaciones sociales, y el concepto moderno de religión, donde lo central pasa por la adhesión interna de un creyente individual a una suma de enunciados doctrinarios enumerables y catalogables.

Estos trabajos han interactuado con (y se han sustentado en) investigaciones provenientes de la antropología que planteaban, al interior de dicha disciplina, la tarea de vigilancia sobre el vocabulario con que se efectúan los acercamientos etnológicos a la “religión” de los pueblos objetos de estudio. Entre estas investigaciones, se destacan los fascinantes escritos de J. Pouillon sobre la polisemia irresoluble del creer (que incluye en su interior contradicciones que van más allá de la normal pluralidad de significados para un término)<sup>2</sup>. Asimismo, la deconstrucción que T. Asad llevara a cabo del concepto universal y abstracto de religión, predominante en la antropología a partir de los trabajos de C. Geertz, postulaba que lo que aparecía como evidente (la idea de que la religión es esencialmente un asunto de significados simbólicos ligados a ideas de orden general expresadas por la doctrina y el rito, retomando la definición geertziana) representa de hecho una visión que tiene una específica historia cristiana ligada al mundo posterior a las Guerras de Religión del s. XVI y el Iluminismo del s. XVIII. Frente a esta concepción de religión que prioriza la idea de la creencia como un estado mental más que como una actividad constitutiva en el mundo, Asad planteaba abandonar un concepto universalizado y abstracto y pensar el cristianismo premoderno (al igual que a las creencias no cristianas) en términos de un set concreto de reglas prácticas ligadas a procesos específicos de poder y conocimiento<sup>3</sup>.

La ligazón con este tipo de planteamientos es evidente cuando leemos trabajos como los de J.C. Schmitt acerca de vincular nuestro concepto de religión con la descristianización posterior a las Luces, cuando el cristianismo perdió su *status* de ideología todopoderosa y devino objeto de una reflexión crítica: es precisamente en ese proceso que surge la idea de la creencia como una esfera autónoma y resultado de la libre elección de una conciencia individual, concepción que, según Schmitt, hubiese horrorizado a los teólogos medievales<sup>4</sup>. La creencia medieval no atañe a interioridades individuales sino a comportamientos públicos de acuerdo con ciertas modalidades

---

<sup>2</sup> Cf. POUILLON (1993).

<sup>3</sup> Cf. ASAD (1993).

<sup>4</sup> Cf. SCHMITT (1994).

rituales convenidas que implicaban la adhesión a una verdad pensada como norma social. Y en este sentido la diferencia entre la creencia ortodoxa y la herética no pasa tanto por sus contenidos como más bien por las modalidades generales (la contraposición entre flexibilidad e intransigencia, principalmente) en el marco de una definición identitaria que es siempre colectiva y nunca individual<sup>5</sup>. Incluso cuando se atiende a otros sentidos de la creencia en la Edad Media (dado que la polisemia también operaba entonces) como en la definición teológica de la *fides* como un modo de conocimiento y comprensión intermedio entre la *scientia* y la *opinio* (el argumento de lo que no es evidente), también allí vemos que se pone el acento más sobre la operación que sobre el sujeto o el objeto de la misma. Es decir que la definición del creer pasa por una práctica independientemente de todo objeto preciso de creencia<sup>6</sup>.

En este sentido, como plantea M. de Certeau en su teorización sobre esta cuestión, una creencia deviene un enunciado sólo desde el momento en que deja de implicar una práctica, la cual en términos de este autor, se ha de pensar como una práctica contractual entre sujetos, temporalizada en un circuito de intercambios que da unidad a un colectivo y lo compromete en torno de un decir anudado a un hacer. En otras palabras, la creencia se reduce a un decir, a una afirmación, cuando deja de representar una práctica relacional y este proceso de divorcio entre prácticas y creencias sólo fue posible tras la ruptura histórica representada por la descristianización de Occidente<sup>7</sup>.

En este contexto historiográfico, ciertamente se vuelve difícil sostener una visión tan estrecha de la herejía como puro acto de pensamiento como la que plantea Kelly en el texto ya citado. Por otra parte, este panorama que venimos describiendo en torno de la creencia como praxis es compatible con las definiciones teológicas medievales de la herejía que reclaman su exteriorización en actos por fuera del ámbito del pensamiento. Por ejemplo, en la archiconocida definición de Roberto Grosseteste (*Haeresis est sententia humano sensu electa, Scripturae Sacrae contraria, palam edocta, pertinaciter defensa*<sup>8</sup>), las dos últimas condiciones, su predicación pública y su defensa pertinaz, implican forzosamente el paso por una instancia social de interacción con eventuales

---

<sup>5</sup> Cf. SCHMITT (1995).

<sup>6</sup> Cf. SCHMITT (1981).

<sup>7</sup> Cf. DE CERTEAU (1981: 368).

<sup>8</sup> Reportada por Mateo Paris en su *Historia Anglorum, ad annum 1253*.

seguidores que escuchan o con prelados eclesiásticos que amonestan y exigen la renuncia a seguir sosteniendo las *sententiae* impugnadas. La necesidad de un diálogo con una autoridad eclesiástica que reprende es ineludible en la determinación de la obstinación que hace del heterodoxo un pertinaz y sólo entonces un posible hereje. Así lo plantea Tomás de Aquino cuando en *S. Th.* II-II, q. 11, a. 2 (*ad tertiam*) distingue de los herejes a quienes defienden una manera de pensar falsa pero sin obstinación y con la determinación de no sostener en última instancia algo en contra de la enseñanza de Santa Iglesia: sólo después de que las cosas hayan sido definidas por la autoridad eclesiástica, el rechazo pertinaz de tal dictamen puede ser considerado herético. La opinión distinta, incluso errónea, no constituye por sí herejía, con lo cual, nuevamente, la idea de una herejía como *sin of thought* resulta nada convincente.

¿De todo ello debemos concluir que Kelly simplemente se equivocó, que no leyó correctamente los términos medievales? Puede ser que en su estudio se haya colado el anacronismo de leer los vocablos ligados a la creencia con las anteojeras del creyente contemporáneo. Pero lo cierto es que su análisis incluye unas variantes a tener en cuenta. En particular, cabe señalar la asimilación (y distinción también, a efectos de nuestros intereses) que se detecta entre *heretici* y *credentes* en la normativa papal de lucha contra la herejía. Nos referimos a la ampliación del campo represivo de la herejía que encara Inocencio III en su *Vergentis in senium*, luego incluida en las *Decretales* de Gregorio IX y que busca contemplar entre los eventuales sujetos a proceso por herejía a los simples simpatizantes, denominados *credentes*, distinguidos así de los *receptatores, defensores et fautores haereticorum*<sup>9</sup>. ¿Estos “creyentes” están definidos por la simple adhesión personal o su entidad debe ser comprendida en función de una serie de acciones que los delate en tanto simpatizantes? ¿Con qué categoría se ha de conceptualizarlos?

Contestar estas preguntas es imposible sin contextualizar la cuestión en el panorama jurídico bajomedieval y su progresivo cariz represivo. El proceso es conocido y no vamos a referirlo aquí: la ampliación de competencias de las autoridades judiciales, el

---

<sup>9</sup> X, 5, 7, 13, 5 (*Excommunicamus*) §. 5. *Credentes praeterea, receptatores, defensores et fautores haereticorum excommunicationi decernimus subiaccere, firmiter statuentes, ut, postquam quis talium fuerit excommunicatione notatus, si satisfacere contempserit infra annum, ex tunc ipso iure sit factus infamis, nec ad publica officia seu consilia, nec ad eligendos aliquos ad huiusmodi, nec ad testimonium admittatur [...]*.

reemplazo del proceso acusatorio por el inquisitivo y con él la penalización de crímenes sin parte ofendida que instituye el Estado en el proceso de su propia constitución, la generalización del tormento judicial en función del nuevo sistema de pruebas legales, la fagocitación del mundo de los delitos por parte de la lesa majestad y así la conversión en el procedimiento habitual, para casi cualquier falta del ámbito penal, del proceso extraordinario por el cual, en palabras de Baldo, “*non concedenda conceduntur: & licitum est leges transgredi*”<sup>10</sup>.

Pero además, en este proceso lo que se percibe es una continua criminalización de lo oculto y lo interior (muchas veces conjugados) a partir de este *locus* estratégico conformado por el crimen de lesa majestad que, en su formulación romana, permite penalizar la mera intención criminal. Efectivamente, es detectable una tendencia clara en la Baja Edad Media hacia la penalización de la *cogitatio*, paralela al proceso de criminalización y denuncia de lo oculto<sup>11</sup>. La herejía, crimen de lesa majestad divina, cumple en este paisaje un rol fundamental pues será el lugar de la proliferación de excepciones procesales y jurídicas<sup>12</sup>. En este sentido, la posibilidad de configurar en los textos del *ius civile* un tipo penal que quepa en la imagen del “hereje mental”, es decir, la eventualidad de la penalización de una *nuda cogitatio* sin praxis, sin actos exteriores, nos obliga repensar qué se ha de entender por un “creyente”, herético en este caso.

En virtud de estas observaciones, traeremos a colación unos textos que ilustran la cuestión y habilitan en principio la idea de una herejía cometida sin exteriorización en actos concretos (*facti* o *verbi* como distinguen los glosadores, da lo mismo en este caso).

Por un lado, la impunidad del mero pensamiento responde a un principio del derecho romano que se releva en un texto de Ulpiano (D. 48.19.18) y que establece precisamente que nadie ha de sufrir pena por su pensamiento (“*Cogitationis poenam nemo patitur*”). Este pasaje es retomado en el *Decretum* de Graciano en *De poenitentia*, dist. I, c. 14 y la Glosa Ordinaria al *Decreto* se encarga de señalar que el agente de esta vetada administración de la pena corresponde al plano humano pues, en lo que respecta

---

<sup>10</sup> *ad C.* 1, 19, 1. Sobre la extensión de contenidos y alcances del *crimen laesae maiestatis*, cf. SBRICCOLI (1974).

<sup>11</sup> Cf. CHIFFOLEAU (1990), PRODI (2000: 92) y CHIFFOLEAU (2006).

<sup>12</sup> Cf. PRODI (2000: 92-97) y BERMAN (1996: 200).

a Dios que escruta los corazones de los hombres, los malos pensamientos sí son castigados, es decir, en el fuero penitencial. Ahora bien, la misma glosa establece una excepción a este principio y esta excepción, como se puede suponer, viene dada por la herejía: hay casos especiales donde se pena la voluntad (“*Sunt etiam casus speciales ubi voluntas punitur*”) y por la sola voluntad se cae en herejía (“*nam sola voluntate incidit quis in heresim*”).

La excepcionalidad de la herejía respecto de la penalización de su simple formulación mental la hallamos nuevamente en una serie de comentarios a una decretal de Inocencio IV (*Pro humani redemptione*, luego incorporada al *Liber Sextus* de Bonifacio VIII en 5.4.1), donde se tipifica el homicidio por encargo (es decir, el asesinato) y se establece una pena que ha de aplicarse aún si no se sigue la muerte después del encargo (“*quanquam mors ex hoc forsitan non sequatur*”). Esta cláusula da pie al comentario de los casos especiales en los que se castiga la “*criminis conscientia*” aun sin consumación del crimen, quebrando otro principio romano, el que establecía que no se castiga la intención si no se sigue el efecto: “*Non punitur affectus nisi sequatur effectus*”. Estos casos especiales son cinco y el primero que se cita es la herejía. Lo vemos en la glosa de Hostiensis, que repiten luego muchos otros comentaristas: “*in casibus non prodest poenitentia, sed punitur criminis conscientia. Primo in haeretico. supra de haeticis. ad abolendam et ca. excommunicamus. § credentes*”, apelando, como vemos, a la decretal ya citada de X, 5, 7, 13, normativa que establece la asimilación entre herejía y crimen de lesa majestad.

Esta asociación tiene gran incidencia en el desarrollo de la lucha contra las herejías y del sistema judicial en general. Sin embargo, se pueden hallar distinciones y que son atinentes a nuestro interés por la comisión mental del crimen de herejía. Así Juan de Andrea en sus *Quaestiones Mercuriales*, comentario de las *regulae juris* del *Liber Sextus*, compara herejía y lesa majestad planteando que en la primera el delito ya se comete en cuanto se piensa y se cree mientras que para la lesa majestad se requiere algún acto que denote tentativa: “*Ad iura vero contraria que pro delicto non perfecto etiam penam ipso iure instigunt sicut infamie & his similes de quibus comuniter dicunt do. quod loquuntur in atrocissimis ut in heresi & in crimine lese maiestatis respondetur aliter heresis contrahitur & perficitur hoc ipso quod quis cogitat & credit errorem de*

*hereti. ad abolendam. & c. excommunicamus j. & ij. Crimen vero lese maiestatis contrahitur ex attemptatione*<sup>13</sup>.

El último texto que mencionaremos es del s. XV y corresponde también a un comentario a la ya citada decretal *Pro humani redemptione* del *Liber Sextus*. Pertenece a Philippus Franchi quien plantea que la impunidad de la *cogitatio* no se aplica a la herejía “*ubi sola mentis deliberatio sufficit ad consumationem delicti*”. Esta autosuficiencia de la herejía que no requeriría de ningún acto concreto para consumarse lleva en el texto de este comentador a la explicitación de la figura del hereje mental. En efecto, así lo denomina cuando supone que un juez que contara con una confesión, aún si no constaren signos de exteriorización (por inexistentes), podría condenar sobre la sola base de dicha confesión: el crimen se habría cometido de manera perfecta en lo oculto de la interioridad y sólo una cuestión de imposibilidad de evidencia es lo que impediría su castigo, si no mediara la confesión: “*unde inquisitor puniet mentalem hereticum: licet ab extra alia signa non appareant si per eius confessionem de hoc constaret*”.

La figura del hereje mental sin actos exteriores se asemeja peligrosamente a la imagen del creyente moderno que adhiere a una doctrina en su fuero interno. Ello nos plantea la necesidad de refinar la artillería conceptual con la que trabajamos la creencia en la Edad Media, de manera de dar cuenta de estas construcciones detectadas y al mismo tiempo evitar el anacronismo que tantas investigaciones han buscado desterrar en lo que atañe a las modalidades del creer medieval. No será éste el lugar de solucionar el problema que más bien queremos dejar planteado, aunque podemos sí formular algunas posibles líneas de análisis.

Por un lado, sería necesario calibrar la relación que vincula y distingue los conceptos de *fides*, *cogitatio* y *voluntas*. Cuando el derecho romanocanónico habla de la impunidad de la *cogitatio*, habla de una voluntad criminal, no de un error del pensamiento. Y en este sentido la Glosa Ordinaria al *Decreto* habla de “*sola voluntate*” como condición para cometer este crimen: puede pensarse que no estamos ante una cuestión de error doctrinal/mental sino que se trata de un movimiento de la voluntad del

---

<sup>13</sup> *ad reg. iuris* 49 del *Liber Sextus*.



alma (y en última instancia en ello consiste la *fides*) dirigido hacia un objeto erróneo. Por otra parte, se debería contemplar la distinción que a menudo los teólogos efectúan entre creer a una persona y creer las palabras proferidas por esa persona (es lo que hace por ejemplo Tomás de Aquino en *S. Th.* II-II, q. 11, a. 1 respecto de Jesús para clasificar los diferentes tipos de infidelidad). En este sentido, cabría la posibilidad de pensar que los *credentes* perseguidos por la Iglesia lo son en tanto han derivado su fidelidad hacia otra persona más que hacia otros enunciados. Si allí radica su herejía, entonces nos mantenemos dentro del campo semántico más vasto de *fides* que aquel al que quedó reducido con el concepto moderno de religión y, en un punto, se podría pensar si la transferencia de lealtades no supone ya un acto más allá del puro pensamiento.

De cualquier manera, se trata de una operación complicada: ¿deberíamos pensar en este caso que el hereje mental ha pasado ya en su *inner self* por todas las instancias que en general se dan en el exterior para poder devenir un *pertinax*? Es decir, ¿es posible este proceso sin el diálogo con las admoniciones de la Iglesia (aún con este sentido de cambio de fidelidades)? De más está decir que tampoco resolveríamos la cuestión de la predicación pública que las definiciones medievales incluyen como condición para la comisión del crimen de herejía. Por último, siempre cabe la posibilidad de concebir todo este asunto como caso de escuela, como aquellas cuestiones en apariencia extravagantes a las que nos acostumbran las *quaestiones quodlibetales*. Es posible pero no parece una hipótesis muy productiva en el contexto de la tendencia detectable en el sistema judicial bajomedieval hacia la represión de lo oculto, de la cual ya hemos hablado.

Pero también es posible pensar en una intervención a la vez historiográfica y de análisis histórico. Nos referimos a imprimirle un eje diacrónico al cuadro más bien sincrónico que la historiografía nos ha permitido develar en torno de la creencia en la Edad Media y que hemos descripto anteriormente, el cual efectivamente es aplicable al período medieval y en gran parte a la Edad Moderna (con las ambigüedades que plantea el lapso que va de las Guerras de Religión al Iluminismo del s. XVIII). Pero también es cierto que al final del Medioevo empieza a conformarse el concepto de creencia y en un proceso en el que la relación con la justicia es un factor operante. Aquí retomamos dos elementos que aporta J. Wirth en su trabajo sobre el nacimiento del concepto de creencia. Por un lado, el hecho de que el vocabulario de la creencia evoluciona desde la

Edad Media ante todo para expresar más fácilmente la noción de creencia falsa. Por el otro y respecto de la incidencia de la Inquisición en la sociedad bajomedieval, este autor sostiene que es la práctica del interrogatorio la que termina dándole a la infidelidad la forma del error doctrinal<sup>14</sup>. Si dentro del panorama abierto por la medievística reciente en torno de la creencia medieval podemos incluir un eje temporal que nos permita dar cuenta de estas situaciones ambiguas, habilitaríamos un análisis en términos de nociones en proceso, adaptables a situaciones especiales.

Para concluir, la historiografía sobre religión y derecho en la Baja Edad Media ostenta una larga tradición y exhibe una producción cuanto menos ingente. Sin embargo, en una serie de problemas ligados a las modalidades del poder, resta mucho trabajo por hacer, tanto en lo que se refiere a la necesidad de replanteos conceptuales como de trabajo documental a leer a la luz de problemáticas nuevas.

### **Fuentes y bibliografía**

- Baldo** *Commentaria in primum, secundum & tertium Codicis lib.*, Lyon, 1585,  
**Graciano** *Preclarum opus decreti*, Venecia: per Bernardinum de Tridino, 1487.  
**Gregorio IX** *Liber Extra*, en *Corpus Iuris Canonici*, editio Lipsiensis secunda post Acuilii Ludovici Richteri curas instruxit Acuilius Friedberg, Graz: Akademische Druck. u. Verlagsanstalt, 1958.  
**Hostiensis** *In primum–sextum decretalium librum commentaria*, Venecia: apud Ivntas, 1581.  
**Juan de Andrea** *Quaestiones mercuriales super regulis juris*, Venecia: Bernardinum stagnin de Tridino de Monteferrato, 1489.  
**Justiniano** *Digesto* en *Corpus Iuris Civilis*. Editio stereotypa, Th. Mommsen (ed.), Berlín, 1905.  
**Mateo Paris** *Historia Anglorum*, F. Madden (ed.), *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Historia Anglorum, sive, ut vulgo dicitur, Historia minor. Item, ejusdem Abbreviatio chronicorum Angliae*. Rerum britannicarum medii aevi scriptores, Londres: Longman, 1866-1869.  
**Philippus Franchi** *Lectura super sexto libro decretalium*, Venecia: per Bernardinum Benalium, 1499.  
**Tomás de Aquino**, *Summa Theologica*, ediciones varias.

**ASAD, TALEL** “The construction of religion as an anthropological category”, *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

---

<sup>14</sup> Cf. WIRTH (1983).

- BERMAN, HAROLD** *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México: F.C.E., 1996.
- CHIFFOLEAU, JACQUES** “*Ecclesia de occultis non iudicat*”? L’Eglise, le secret, l’occulte du XIIe au XVe siècle”, *Micrologus*, 14, 2006.
- CHIFFOLEAU, JACQUES** “Dire l’indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au XVe siècle”, *Annales E.S.C.*, marzo-abril 1990.
- DE CERTEAU, MICHEL** “Une pratique sociale de la différence: croire” en *Faire Croire*, Roma: Ecole Française de Rome, 1981.
- KELLY, HENRY ANSGAR** “Inquisitorial due process and the status of secret crimes”, *Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Canon Law* (UCSD 1988), Stanley Chodorow (ed.), Ciudad del Vaticano, 1992.
- POUILLON, JEAN** *Le cru et le su*, París: Ed. du Seuil, 1993.
- PRODI, PAOLO** *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna: Il mulino, 2000.
- SBRICCOLI, MARIO** *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milán: Giuffrè, 1974.
- SCHMITT, JEAN CLAUDE** “Du bon usage du *credo*”, en *Faire Croire*, Roma: Ecole Française de Rome, 1981
- SCHMITT, JEAN CLAUDE** “La croyance au Moyen Âge”, *Raison Présente*, 113, 1995
- SCHMITT, JEAN CLAUDE** “Une histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible?” en *Il mestiere di storico del Medioevo*, F. Lepori, F. Santi, comp., Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1994
- WIRTH, JEAN** “La naissance du concept de croyance (XIIe-XVIe siècle)”, en *Bibliothèque d’Humanisme et de Renaissance. Travaux et Documents*, XLV, 1983