

## El derecho de resistencia en Francisco Suárez. Un Diálogo con Pablo Font\*

### The right to resistance in Francisco Suárez. A dialogue with Pablo Font

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ\*\*

**Resumen:** Este trabajo presenta y valora el reciente libro de Pablo Font, *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*, deteniéndose especialmente en los precedentes y contexto del derecho de resistencia, las cuestiones fundamentales de la teoría política de Suárez y en los tres niveles de la doctrina suareciana del derecho de resistencia al tirano: desobediencia, deposición y occisión o tiranicidio.

**Palabras clave:** Resistencia, desobediencia, deposición, tiranicidio, Suárez

**Abstract:** This paper presents and values Pablo Font's recent book, *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales* attending especially to the precedents and context of the right of resistance, the fundamental issues of the political theory of Suárez and the three levels of Suárez's doctrine of the right of resistance to the tyrant: disobedience, deposition and occision or tyrannicide.

**Keywords:** Resistance, disobedience, deposition, tyrannicide, Suárez

No cabe duda de que el interés en el jesuita Francisco Suárez lleva años al alza. Lo demuestra bien la estupenda *Bibliography of Works on Francisco Suárez, 1850-present*, compilada por Jacob Schmutz y actualizada por Sydney Penner, que reúne más de 1.600 títulos de trabajos científicos sobre Francisco Suárez desde 1850 hasta hoy. Naturalmente, el actual interés en Suárez no se limita a sus grandes obras especulativas (las *Disputationes metaphysicae* y las grandes obras de teología dogmática), sino que alcanza a su filosofía jurídica y política, como el *De legibus* y la *Defensio fidei*. En realidad, Suárez era un teólogo.

---

Recibido: 13/06/2019. Aceptado: 04/10/2019.

\* Este trabajo es resultado del Proyecto "Sociedad, política y economía: Proyecciones de la Escolástica española en el pensamiento británico y anglosajón" (Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, referencia: FFI2017-84435-P), financiado por la *Agencia Estatal de Investigación* (AEI) y el *Fondo Europeo de Desarrollo Regional* (FEDER), del que el autor es el IP primero.

\*\* Leopoldo José Prieto López es Profesor Titular de Historia del pensamiento moderno y contemporáneo en Universidad Francisco de Vitoria, Dpto. de Humanidades, Ctra. M-515 Pozuelo-Majadahonda Km 1.800, 28223, Pozuelo de Alarcón (Madrid). Su email es [leopoldojose.prieto@ufv.es](mailto:leopoldojose.prieto@ufv.es). Actualmente trabaja en las dos siguientes líneas de investigación: los presupuestos medievales del pensamiento moderno, especialmente en metafísica, teoría del conocimiento y teoría política; y los conceptos tardomedievales y escolásticos presentes en el pensamiento británico del siglo XVII. Entre sus últimas publicaciones se cuentan: L. J. Prieto López (2017), «Estudio introductorio», en: L. J. Prieto López-L. Rodríguez Duplá (eds.), *John Locke, La razonabilidad del cristianismo*, Madrid: Tecnos, Clásicos del pensamiento, pp. i-cxxxii; L. J. Prieto López (2017), «La impronta escotista en la metafísica de Suárez», *Anales del Seminario de Metafísica*, 50, pp. 207-227.

Justamente como *teólogo moral*, Suárez estuvo siempre interesado en todos los fenómenos sociales, jurídicos y políticos relacionados con la *virtud de la justicia*. Buen ejemplo de ello es el *proemio* del *De legibus*, donde explica y justifica la jurisdicción del teólogo en el estudio y análisis de cuestiones propias de la filosofía jurídica.

He aquí, pues, el contexto en el que hay que situar la publicación del trabajo que vamos a estudiar: *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales* (Granada: Comares, 2018). Su autor, Pablo Font Oporto, es profesor e investigador de la Universidad Loyola de Sevilla. En su tesis doctoral (*Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez*, Universidad de Sevilla 2014) ya había abordado el derecho de resistencia en Suárez. Pero Font no ha tratado esta cuestión solo en la tesis doctoral y ahora en este libro, sino también en un número considerable de artículos (2013, 2017a, 2017b, 2017c), que son en realidad un estudio sistemático de la más que interesante cuestión ético-política del derecho de resistencia en Suárez, de la que Font Oporto es ya un autor de referencia.

Las partes más importantes de esta obra son los tres primeros capítulos, a los que nos vamos a limitar en esta nota. Desde luego son obvios el interés y la oportunidad del primer capítulo, dedicado al estudio de los precedentes y el contexto del derecho de resistencia. En este capítulo se pone de manifiesto la continuidad histórica de la doctrina de los límites del poder del rey y, en consecuencia, de la legítima resistencia a su extralimitación. Igualmente oportuna es la consideración de la coyuntura absolutista en la Francia e Inglaterra de los siglos XVI-XVII, así como del surgimiento y persecución de minorías religiosas tras la Reforma. Es precisamente en el seno de estas minorías (de ordinario calvinistas, sobre todo en Francia, Escocia e Inglaterra) donde revive la vieja teoría medieval de los límites del poder del gobernante, dando origen a los así llamados tratados *monarcómacos*. Una precisión se hace necesaria. El libro alude al *carácter medieval* de la teoría del derecho divino de los reyes (cf. Font, 2018, 13). En realidad, tal teoría es moderna (siglos XVI y XVII) o al menos, considerada en sus precedentes, premoderna (siglo XIV). Las fórmulas medievales establecían con incuestionable unanimidad el origen popular del poder y entendían que el pueblo alza, instituye o crea al rey, que por lo mismo está de algún modo sometido al pueblo en virtud del mandato político popular. La cuestión es importante. En efecto, la razón de la concordancia profunda entre calvinistas y católicos (especialmente los escolásticos hispánicos) sobre los límites del poder del rey y su sujeción al pacto de cesión del poder político se halla precisamente en su común origen en el constitucionalismo medieval, el cual es rechazado por la teoría del derecho divino de los reyes. Para una exposición al respecto, todavía de valor, véase la obra de J. W. Gough, *The Social Contract. A Critical Study of its Development* (1957, 8-35).

En el capítulo segundo, dedicado al estudio de las cuestiones fundamentales de la teoría política de Suárez, se exponen algunos de los fundamentos teóricos del derecho de resistencia. En efecto, si como piensa Suárez la *multitudo hominum* se asocia en un cuerpo político y, posteriormente, delega (o transfiere) el poder político al gobernante por medio de un pacto o contrato de transferencia, el incumplimiento o la violación grave por parte del gobernante justifica de algún modo el empleo de los medios de salvaguarda de los intereses políticos del pueblo. He aquí el fundamento lógico (junto con el irrenunciable derecho de *legítima defensa*) de la resistencia en Suárez. Jurídicamente hablando, la figura que sustenta

tal derecho de resistencia es lo que los romanos habían llamado la *exceptio inadimpleti contractus* (la excepción procesal del incumplimiento de contrato, aunque esta excepción procesal romana tenía una dimensión fundamentalmente jurídico-privada). En efecto, si el gobernante incumple (o conculca) grave y reiteradamente las cláusulas del pacto de cesión, los súbditos entonces, *servatis servandis*, quedan liberados de la sujeción política en casos de extraordinaria gravedad.

En relación con esta temática, Font Oporto aborda una gran cantidad de cuestiones, todas ellas de importancia. Presentamos aquí solo algunas de ellas. La primera es la cuestión relativa al valor semántico del término *respublica* en Suárez. En realidad, Suárez utiliza muchos términos distintos para referirse a la comunidad política. Además de *respublica*, emplea frecuentemente *civitas*, *congregatio*, *corpus politicum*, *corpus mysticum*, etc. Con todos ellos trata siempre de poner de manifiesto dos notas fundamentales de la comunidad política: de un lado, su carácter *voluntario* y *libre*; y, de otro, *la estructuración orgánica* de la misma, que no es un mero agregado o colección de hombres. Font observa que “traducir el término *respublica* por Estado puede ser desacertado” (2018, 36), bien porque Suárez no lo emplea nunca, bien por la ambivalencia que el término Estado conlleva y la innecesaria complejidad que su uso introduciría en la interpretación de Suárez. Por todas estas razones sugiere Font prudentemente traducir *respublica* como *comunidad política*.

Otra cuestión, lógicamente precedente a la anterior, es la constitutiva sociabilidad del ser humano. En palabras de Font, según Suárez “la sociabilidad del ser humano es la cualidad originante de la comunidad política” (Font, 2018, 37). Esta idea es reiterada de continuo por el teólogo granadino, tanto en el *De Legibus* y en la *Defensio fidei* como también en el *De opere sex dierum*. Como la cuestión es suficientemente clara en las dos primeras obras, añadimos aquí brevemente alguna afirmación tomada del *De opere sex dierum*, una obra aún sin traducir al español. Dado el carácter *natural* de la sociabilidad humana, considera Suárez que también en el *estado de inocencia*, previo a la comisión de la culpa original, habrían existido las tres sociedades que conocemos en el estado de naturaleza caída: la doméstica, la municipal (*pagus*) y la de la comunidad política (*civitas*), las dos primeras como *sociedades imperfectas* y la última como *sociedad perfecta*. Ahora bien, lo decisivo aquí, más que abordar la realización concreta de la sociabilidad humana en dichas instituciones en el *status integritatis* o *innocentiae*, es sentar el principio mismo de la sociabilidad natural. Tal cosa, en efecto, la lleva a cabo Suárez en distintas ocasiones en el *De opere sex dierum*, pero en ninguna con tanta claridad como en 5,1,2, donde se afirma que la multitud de hombres “es necesaria para la sociedad política, que es natural al hombre” (*quod [multitudo hominum] ad societatem politicam homini valde naturalem, necessaria est*).

No de menos interés es la cuestión del origen del poder político, tratada con cierto detalle en el libro de Font que comentamos. Si Jacobo I pretendía ser investido directamente por Dios mismo, de tal manera que el rey se colocaba natural e inmediatamente como vicario de Dios ante el pueblo, Suárez invierte audazmente la posición, sosteniendo que en realidad es el pueblo quien recibe de Dios el poder político inmediatamente (por el hecho mismo de la creación) y lo transmite a quien desee. El pueblo, pues, es la sede originaria del poder político soberano en la teoría política suareciana. En este sentido la diferencia con algunas de las afirmaciones de Francisco de Vitoria, por ejemplo, en su *De*

*potestate civili* es de no poca importancia. En efecto, al inicio del n. 8 de su *De potestate civili* dice Vitoria: “La monarquía o regia potestad no solo es legítima y justa, sino que los reyes, por derecho divino y natural, tienen el poder y no lo reciben de la misma república ni absolutamente de los hombres”. En el mismo sentido, algo más adelante en el mismo n. 8 vuelve a insistir: “Parece, pues, que la potestad regia viene no de la república, sino del mismo Dios, como sienten los doctores católicos”, por lo que “la sagrada Escritura [...] llama a los príncipes *ministros de Dios* y no de la república”. Si se tiene en cuenta que en el n. 7 del *De potestate civili* había afirmado Vitoria que “[el sujeto] en el que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república” se cae inmediatamente en la cuenta de una *ambigüedad* o incluso una *contradicción* en teólogo dominico. Cuesta ciertamente trabajo pensar que un autor de la talla de Vitoria no ha podido expresar su pensamiento al respecto con la debida precisión. En cualquier caso, la claridad con la que un siglo después Suárez determina inequívocamente el origen humano del poder político nos hace pensar que la ambivalencia de Vitoria sobre el origen del poder político puede deberse a una cierta justificación del absolutismo de su tiempo. En efecto, Suárez afirma claramente en el *De legibus*: “Formalmente considerado, aunque este poder de gobierno procede sin duda de Dios, su transmisión a una persona concreta resulta de la concesión del propio pueblo, y en tal sentido es de derecho humano [...] De manera que el poder político procede de los hombres. De ello es prueba el hecho de que el poder, según el pacto o convención realizada entre el reino y el rey, se conceda a este en mayor o menor medida. Luego, hablando sencillamente, el poder proviene de los hombres” (*De legibus* 3,4,5). Con buen sentido L. Vivès, el editor de Suárez, introduce la siguiente leyenda como encabezado del número citado: *Potestas regia formaliter, ut talis, est de jure humano*. José Antonio Maravall apuntaba por ello a un posible deslizamiento de Vitoria hacia las tesis del *absolutismo*, como ya había juzgado en el siglo XVII el jesuita Rodrigo de Arriaga (Maravall, 1989, 656).

En estrecha relación con el origen humano del poder político, algunos han querido ver también una *reliquia de absolutismo* en Suárez en la comparación por él propuesta entre la transferencia comunitaria del poder al gobernante y la servidumbre voluntaria (o impuesta en caso de guerra justa). Se trata, en palabras de Font, de una “polémica analogía” (Font, 2018, 56), que en cualquier caso tuvo fortuna, pues la encontramos posteriormente en Grocio y Pufendorf (cf. Amezúa, 2008, 53). La idea es de importancia y requiere que se exponga con alguna precisión el pensamiento del teólogo granadino. Dice en efecto Suárez: “Añado [...] que, aunque este poder sea una propiedad natural de la comunidad humana perfecta en cuanto tal, no por ello debe permanecer en ella perpetuamente, sino que sea por el consentimiento de la misma comunidad, sea por algún otro justo procedimiento puede la comunidad ser privada del poder y ser entregado a otro”. Hasta aquí simplemente se ha expuesto la transferencia del poder de la comunidad al gobernante. Pero prosigue Suárez: “Puede ello explicarse con un ejemplo o comparación con otra cosa. Pues del mismo modo que la libertad de servidumbre es una propiedad natural del hombre [...] y sin embargo puede el hombre privarse de ella por propia voluntad o ser privado de ella por otra justa causa y ser reducido así a servidumbre, del mismo modo la comunidad humana perfecta, aunque sea libre por naturaleza y posea en sí el poder, puede de algún modo, según lo anterior, ser privada de él” (*De legibus*, 3,3,7). De este

texto L. Pereña extrajo algunas conclusiones que parecen ir más allá de lo justo. En efecto, según este autor, esta transmisión del poder al gobernante “no es una delegación del *ejercicio* de la soberanía, sino la transmisión [o enajenación] misma de la soberanía”, lo que comportaría la irrevocabilidad de la cesión, de manera que el pueblo no solo “no podría reclamar otra vez su propia libertad”, sino que tampoco “podría levantarse legítimamente contra el rey, invocando un poder que ha dejado de pertenecerle” (Pereña, 1975, lv). El derecho de resistencia quedaría, así pues, excluido *a priori* en Suárez. En tales circunstancias, como recoge Font citando a Pereña, en caso de tiranía no quedaría al pueblo más recurso que el derecho natural de la legítima defensa (cf. Font, 208, 57). Nos parece, sin embargo, que esta interpretación de Pereña deja de tener en cuenta que Suárez trata de la transferencia del *ejercicio* del poder (aunque de un modo poco afortunado), de ningún modo de la *titularidad* del mismo. En otro caso, no tendría sentido la mención de Suárez de la conservación o retención *in habitu* de dicho poder. Aunque Suárez pone en boca de Belarmino la idea de la retención *in habitu* del poder político para justificar en casos graves y en coyunturas extraordinarias la reversión del mismo a la comunidad política, creemos que es una manera discreta, pero real, de hacer suya dicha doctrina. La doctrina, como el mismo Suárez dice en *Defensio fidei*, 3,3,3, procede de Martín de Azpilcueta. En cualquier caso, la *comparación* suareciana entre transferencia comunitaria del poder político al gobernante y voluntaria reducción del individuo a servidumbre no es afortunada y abre legítimamente las puertas a la discusión sobre una posible interpretación absolutista de Suárez que, creemos, sin embargo, no corresponde a la mente del granadino.

En el capítulo tercero se presenta la doctrina suareciana sobre la resistencia al tirano. Para ceñirnos a lo fundamental digamos que la resistencia presenta en Suárez tres niveles de intensidad, que de menor a mayor son: la desobediencia, la deposición y la occisión o tiranicidio.

En relación con la *desobediencia*, advierte Font que “Suárez recoge diversos niveles de oposición a la acción tiránica del poder político, siendo el más leve el de la mera desobediencia a las disposiciones injustas del tirano” (2018, 84). Font distingue dos modalidades de desobediencia en Suárez: la desobediencia a la ley injusta y la desobediencia a los reyes no cristianos o herejes. En el primer caso, más que una excepción del principio de obligatoriedad *en conciencia* de toda ley, Suárez entiende, siguiendo la gran tradición escolástica, que la ley injusta no es propiamente ley y que en tal sentido no obliga (cf. *De legibus* 3,19,11). En relación con la segunda, advierte Suárez que “partiendo de los principios de la fe, es correcto concluir que no hay que obedecer al magistrado temporal en aquello que es incompatible con la fe o con los preceptos sobrenaturales”, observando, sin embargo, que “de ello no se sigue que no pueda ser auténtico soberano el que no tiene fe o que no haya que obedecerle en lo que atañe al buen gobierno político y no va contra la fe”, ya que “el poder político se fundamenta solo en la razón natural por la propia naturaleza de las cosas” (*De legibus* 3,10,3).

El segundo nivel de resistencia es la *deposición del gobernante*. Se trata de una forma de resistencia que requiere algún tipo de procedimiento judicial de parte de la comunidad política que destituye al gobernante tirano (cf. Font, 2018, 126). Dice al respecto Suárez: “Puede ser tan grande la perversidad del rey contra el bien común del Estado o contra los pactos y acuerdos establecidos con el pueblo que todo el reino por común decisión puede

rescindir los pactos y deponer al rey y liberarse así de la obediencia y fidelidad civil respecto a él” (*Defensio fidei* 6,6,11). Así, la potestad de deponer al rey legítimo devenido tirano (y, *a fortiori*, al usurpador que carece de título legítimo) reside en la comunidad política en pleno, expresada “por decisión pública y general de sus ciudades y procuradores” (*Defensio fidei* 6,4,15).

Finalmente, la última y más extrema forma de resistencia es el *tiranicidio*. Ante todo, es necesario poner de manifiesto que, para poner remedio a las acusaciones dirigidas contra los jesuitas de ser los inductores del regicidio de Enrique III y Enrique IV en Francia y de maquinarse contra Jaime I de Inglaterra en el complot de la pólvora, el prepósito jesuita Claudio Acquaviva (1543-1615), por medio de un decreto de 1610 (renovado posteriormente con mayor rigor en 1613) prohibió a los escritores jesuitas “decir o escribir que es lícito a cualquier persona, bajo cualquier pretexto de tiranía, matar a los reyes o príncipes o maquinarse su muerte” (Font, 2018, 26). Ahora bien, como comenta Font siguiendo a Gómez Robledo, “una lectura atenta del decreto permite advertir que probablemente solo se refiere a una clase de tiranicidio: aquel que, por su propia autoridad, comete un particular contra el gobernante legítimo” (Gómez, 1989, 68), de manera que no quedaba incluido “el tiranicidio del usurpador” ni “el del rey legítimo convertido en tirano siempre que se le dé muerte en ejecución de una sentencia dictada por la comunidad política” (Font, 2018, 65). Así se explica que en el capítulo cuarto del libro VI de la *Defensio fidei* (escrita en 1613, es decir, solo tres años después de aquella prohibición de Acquaviva) retornara Suárez sobre la cuestión del tiranicidio, condenando de un lado el tiranicidio ilegítimo, pero estudiando de otro lado los casos en que podría ser considerada legítima la acción de dar muerte al tirano (cf. Font, 2018, 64-65).

La cuestión del tiranicidio es estudiada por Suárez, ante todo, en *Defensio fidei* 6,4,1-9, donde se contiene “el núcleo de la teoría suareciana sobre la resistencia civil al tirano” (Font, 2018, 90). Suárez advierte que es necesario distinguir, como hacen los teólogos, dos tipos de tirano: el *tyrannus ab origine* (o *tyrannus absque titulo*) y el *tyrannus ab exercitio* (o *tyrannus quoad exercitium*). En efecto, de un lado está “el que ha ocupado el reino no por justo título, sino por fuerza y contra toda justicia”, no siendo “en realidad rey ni soberano, sino que simplemente usurpa el puesto del rey y se comporta como su sombra” (*Defensio fidei* 6,4,1). De otro lado, está el que “que, aunque sea legítimo soberano y posea el reino con justo título, reina tiránicamente en lo que se refiere al uso del poder y del gobierno, porque usa todo en beneficio propio con desprecio del bien común o porque aflige injustamente a sus súbditos, robando, matando, atropellando o perpetrando injustamente similares delitos pública y frecuentemente” (*Defensio fidei* 6,4,1).

Para limitarnos a lo esencial afirmamos, siguiendo a Font, que el tratamiento de Suárez de ambos tipos de tiranicidio es el siguiente:

a) Al tirano con título legítimo nadie puede dar muerte justamente por su propia y particular autoridad, sea atendiendo a su gobierno tiránico, sea por cualquier otra clase de crímenes. Este principio no tiene más excepción que las procedentes de la legítima defensa, ejercida en beneficio propio o de la comunidad cuando el rey agrede con la intención injusta de matar a alguien o de destruir a los miembros de la comunidad.

b) En cambio, al tirano usurpador puede dar muerte cualquier persona privada miembro de la comunidad que sea víctima de la tiranía, guardadas las siguientes precauciones: que

no quepa recurrir a un superior del usurpador; que se trate de tiranía e injusticia pública y manifiesta; que la occisión sea imprescindible para liberar a la comunidad política de la opresión; que no exista entre el pueblo y el tirano tratado, tregua o pacto ratificado con juramento; que no se tema prudentemente que de la muerte del tirano se sigan los mismos o mayores males que los que sufre bajo la acción tiránica; que la comunidad política no se oponga expresamente al acto de dar muerte al usurpador (cf. Font, 2018, 112-113).

Concluamos ya. El trabajo de Pablo Font presenta una elaboración sistemática de la teoría suareciana del derecho de resistencia y una valoración prudente y atenta de la misma. Consideramos acertada la tesis de Font de fundamentar y justificar el derecho de resistencia apelando más a la legítima defensa ejercida en beneficio de la comunidad que al pacto constitucional de cesión del poder al rey y a la titularidad última del poder político en la comunidad. Con todo –insistimos– ambos elementos (soberanía popular y pacto político de cesión al rey) están presentes en Suárez de modo decisivo, dada la aceptación del teólogo granadino de la doctrina del poder retenido *in habitu* por la comunidad tras la cesión al rey, lo cual justifica que en circunstancias de extrema gravedad y de acuerdo con un procedimiento en el que se ejerza la representación de toda la nación, el poder político pueda revertir al pueblo. Finalmente, nos parece, sumamente acertado el intento de Font de reducir las distintas formas de resistencia política al elemento común que las une y justifica: la defensa del *bien común* (cf. Font, 2018, 151). En efecto, siendo el bien común la *causa final* que da sentido a toda la vida de la comunidad política y siendo el *poder político* (cedido al rey) la *causa eficiente* en la búsqueda y promoción de aquel fin, se puede decir, ateniéndonos al clásico cuadro etiológico de Aristóteles, tan del gusto de los escolásticos hispánicos, que el *bien común* (*causa causarum* en la vida política) es el elemento supremo en la valoración de la justicia del gobierno del rey, de manera que un gobierno que de modo reiterado y gravemente injusto atentase contra él pondría a la comunidad política en la necesidad de neutralizar sus crímenes y atropellos, sea invocando su carácter de titular último y soberano del poder político, sea invocando corporativamente el imprescriptible derecho de legítima defensa.

### Referencias bibliográficas

- Amezúa, L. C. (2008), «La libertad cuestionada: justificación de la esclavitud en la segunda escolástica», en: AA.VV. (eds.), *Estudios en homenaje al prof. Gregorio Peces Barba*, vol. IV, Madrid: Dykinson, pp. 53-70.
- Font, P. (2013), «El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio», *Pensamiento*, 260, pp. 493-521
- Font, P. (2017a), «Legítima defensa vs. pacto con tirano en Francisco Suárez», *Studium: filosofía y teología*, 40, pp. 85-98.
- Font, P. (2017b), «Suárez, Mariana y el tiranicidio: convergencias, divergencias y silencios estratégicos», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 44, pp. 11-34.
- Font, P. (2017c), «Tipos de tirano y resistencia en Francisco Suárez», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51, pp. 183-207.
- Font, P. (2018), *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*, Granada: Comares.

- Gómez, A. (1989), *Fundadores del Derecho internacional: Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio*, México: UNAM.
- Gough, J. W. (1957), *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Oxford: Clarendon Press.
- Maravall, J. A. (1989), «I pensatori spagnoli del ‘secolo d’oro’», en: Firpo, L. (ed.): *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino: UTET, pp. 611-693.
- Pereña, L. (1975), «Génesis suareciana de la democracia», en: F. Suárez, *De legibus*, vol. V, Madrid: CSIC, pp. xvii-lxxviii.