

Nación e Imperio en Gustavo Bueno. Una perspectiva socio-filosófica

Nation and Empire in Gustavo Bueno. A socio-philosophical perspective

Álvaro Castro Sánchez

Universidad de Córdoba

<https://orcid.org/0000-0002-2704-3321>

z52casaa@uco.es

Cómo citar este artículo/Citation: Castro Sánchez, Álvaro (2025). Nación e Imperio en Gustavo Bueno y su influencia. Una perspectiva socio-filosófica. Arbor, 2001(813): 2767 <https://doi.org/10.3989/arbor.2025.813.2767>

Recibido: 20 diciembre 2023. Aceptado: 12 febrero 2025. Publicado: 09 septiembre 2025

RESUMEN: El presente trabajo trata de realizar un acercamiento a la última etapa del pensamiento de Gustavo Bueno y, más en concreto, a sus teorías sobre la nación y el imperio españoles, dada la influencia que la misma está teniendo tanto en un sector de historiadores que, estando al margen de campo historiográfico, tienen una amplia resonancia en el mercado editorial, como en el contexto de las guerras culturales actuales. Nuestra tesis parte de la consideración de que las teorías del filósofo riojano durante su última etapa no se pueden comprender al margen de la obra que fue elaborando desde los años setenta. Pero tampoco ignorando su posición de progresiva marginalidad en el campo filosófico. Por ello, se ha elegido la metodología de la sociología de la filosofía, la cual articula historia interna y externa de la producción intelectual buscando mayor reflexividad desde la transdisciplinariedad.

PALABRAS CLAVE: Gustavo Bueno; nación española; imperio

ABSTRACT: This paper aims to provide insight into the final stage of Gustavo Bueno's thinking, specifically his theories regarding the Spanish nation and empire, given their influence on a segment of historians who, despite being outside the historiographical field, hold significant sway in the publishing market and in the context of today's ongoing culture wars. Our thesis begins with the premise that these theories from the philosopher from La Rioja cannot be understood without considering the body of work he built starting in the 1970s, nor can we disregard his progressively marginalized position in the philosophical arena. Therefore, we have adopted the methodology of the sociology of philosophy, which integrates both the internal and external history of intellectual production, seeking greater reflexivity within the framework of transdisciplinarity.

KEYWORDS: Gustavo Bueno; Spanish nation; empire

INTRODUCCIÓN

Gustavo Bueno (1924-2016) fue un filósofo de envergadura. Y no solo porque construyó un sistema propio, ganándose la admiración de quienes piensan que sin sistema no hay verdadera filosofía. También porque su concepción de la profesión, estrechamente ligada a las ciencias, así como su revalorización de la tradición escolástica española, le otorga un papel destacable en la historia contemporánea de la disciplina. Además, Bueno creó escuela intelectual y su obra tiene una clara incidencia política en el presente, aunque cuenta con una escasa influencia en la filosofía académica. Las aportaciones de Bueno juegan un importante papel en las actuales guerras culturales del espacio político nacional. Tiene especial predicamento su teoría sobre el imperio español, en ocasiones citada o usada por diferentes líderes de la derecha española. Asimismo, se encuentra presente de modo nuclear en buena parte de los escritores que defienden su filosofía como referente teórico y que han encontrado un amplio público de lectores/as o usuarios/as de redes sociales, especialmente tras el éxito editorial de la obra de Elvira Roca Barea *Imperiofobia y leyenda negra* (2016), uno de los libros de historia más vendidos en habla española y que comparte sus planteamientos.

La categoría de imperio como instrumento historiográfico ha vivido un importante auge en las últimas décadas, una vez se fue abandonando el sentimiento anti-imperialista propio de los tiempos de la Guerra Fría o cuando se tomó conciencia de que la perspectiva del Estado-nación era insuficiente para comprender lo que ocurrió durante la época moderna y contemporánea. Todo ello ha provocado, unido a los debates sobre el colonialismo, una copiosa producción historiográfica (entre la que puede consultarse, Anderson, Semyonov y Glebov, 2003; Baena y Álvarez 2019; Fradera, 2015; Muldoon, 1999; Pomeranz y Topik, 1999). Por otra parte, a nivel socio-político, la idea ha vuelto de la mano del auge de los diferentes populismos nacionalistas, fundamentalmente como forma de nostalgia o melancolía (Straehle, 2021). Esto está siendo así durante las primeras décadas del siglo XXI, no solamente en distintas versiones de la nueva derecha radical, sino también de una izquierda soberanista que acude a la idea de patria o nación como bastión de defensa del igualitarismo frente a propuestas internacionalistas o independentistas. Ese es el rizado contexto donde cabe ubicar la teoría del imperio de Bueno que, en cualquier caso, habría que situarla en perspectiva comparada con otras elaboraciones de la nueva derecha internacional con las que comparte una perspectiva identitaria y nacionalista que rechaza, en mayor o menor medida, la globalización occidental y la inmigración, especialmente la musulmana (como pueden ser los casos de De Benoist, 2015, y Ferguson, 2003). También coinciden en la conveniencia de una memoria imperial inspirada en las glorias nacionales del pasado como contrapunto a las demandas de reparación llevadas a cabo por países colonizados, así como hacen frente a las manifestaciones anti-imperialistas del espectro de la izquierda (Burón y Redondo, 2022, pp. 104-105).

La teorización del imperio y de la nación española de Bueno estuvo unida a toda la serie de temas que el filósofo riojano trató, especialmente bajo formas y formatos más divulgativos, durante la última etapa de su vida. Esta se ha interpretado comúnmente como la de un claro giro o posicionamiento españolista y autoritario, que le llevó a colaborar en algunos actos con la Fundación Denaes, con el partido Vox o a apoyar explícitamente la candidatura de Mariano Rajoy como presidente del gobierno *para evitar la ruptura* de España. En cualquier caso, aquí se defenderá la tesis de que las ideas-fuerza que componen aquel supuesto giro ya estaban latentes en su obra más temprana. Localizar estas y señalar sus mimbres, trazar sus contornos, así como su influencia, es el objetivo de los siguientes apartados. Pero para calibrar y comprender su influencia habría que analizar, en primer lugar, las propiedades sociales tanto del filósofo como de las diferentes generaciones u oleadas de discípulos, sus respectivas vías de singularización intelectual en los extrarradios del campo académico, su exclusión de este pero su amplia recepción entre el profesorado de secundaria, las relaciones del propio Bueno y de sus seguidores con el campo político, la participación de la televisión y de la industria editorial en su éxito divulgativo en la última etapa de su carrera, la amplia presencia de algunos de sus actuales seguidores en redes sociales como X, Youtube o Facebook o el papel de la Fundación de Oviedo que lleva su nombre. Todo ello obliga a articular el contenido de sus obras con su trayectoria personal y profesional, localizando la situación de partida en el campo académico, cultural y político respecto al que se posicionó, motivando así un estudio desde la historia intelectual y más específicamente desde la metodología de la sociología de la filosofía (Vázquez, 2022) como punto de partida de un análisis más general.

Bueno sugirió tras un congreso dedicado a debatir sobre su pensamiento, celebrado en la Universidad de Murcia en el año 2003, que la historia del materialismo filosófico¹ desarrollado con su obra y por sus discípulos se podía repartir en tres oleadas. La primera de ellas se consolidó en 1976, cuando Bueno, desde 1960 catedrático en la Universidad de Oviedo, y sus discípulos fueron identificados como grupo en el *Diccionario de filosofía contemporánea* dirigido por Miguel Ángel Quintanilla, que también dedicaba espacio a términos propios de su filosofía, tales como cierre categorial, diamérico/metamérico, *symploké*, etc. (Quintanilla, 1976). Entre sus integrantes, se encontraron José María Lasso, Vidal Peña, Pilar Palop, Amelia Valcárcel o el propio Quintanilla. Fue también durante esa primera etapa cuando apareció la revista *El Basilisco*. La segunda oleada transcurrió entre 1986 y 1995. Entre los acontecimientos más notorios destacaría la celebración de un Congreso en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid en 1989, año en el que también comienza la segunda etapa de la revista *El Basilisco*, con el patrocinio de la Caja de Ahorros de Asturias. Por entonces, el grupo se vio ampliado con la incorporación intelectual de Gustavo Bueno Sánchez, su hijo, Elena Ronzón o Jesús Vega -habiendo sido abandonado por algunos/as, como Valcárcel o el propio Quintanilla-.

Las dos primeras *oleadas*, las de mayor vigor y fortaleza del grupo, coincidieron con el proceso de institucionalización de la filosofía española actual, el cual estuvo protagonizado por un extenso grupo de profesorado que, teniendo una posición dominada en el campo académico del tardofranquismo, pero intelectualmente dominante, pasaba a una posición también dominante en la academia en la segunda mitad de la década de los ochenta (Vázquez, 2009). Por señalar algunos rasgos comunes de este conjunto de filósofos/as de procedencias y trayectorias heterogéneas, en los años sesenta habían coincidido en su oposición (más o menos explícita) al régimen de Franco y en su distanciamiento crítico respecto a la filosofía oficial escolástica. Asimismo, comenzaron carrera en secciones periféricas o devaluadas de la filosofía como disciplina (psicología, estética, ética, filosofía española, etc.) y en su trayectoria jugó un importante papel la formación paralela en cursos privados (como los de Xavier Zubiri en Madrid), tertulias (como la del Gambrinus), encuentros como las Conversaciones Católicas de Gredos, las Convivencias de Jóvenes Filósofos o en espacios como el Colegio Mayor César Carlos. Vinculados/as, al menos emocionalmente, tanto a los falangistas desencantados, como a los orteguianos del interior y del exilio, así como a destacadas figuras de la gestión de la industria cultural, como Jesús Aguirre, José Ortega o Rosa Regás, tales carreras emergentes se reflejaban en la figura de José Luis López Aranguren, que Francisco Vázquez considera como líder carismático de buena parte de los futuros protagonistas de la filosofía española. Aranguren, con el tiempo denostado por Bueno, que ni siquiera lo consideraba un filósofo, además acrisolaba, desde los años sesenta, el tema de su tiempo: el diálogo entre cristianismo y filosofía, donde la empresa jesuítica del Instituto Fe y Secularidad, así como toda la corriente democristiana vinculada a Joaquín Ruiz-Giménez, tuvieron mucha importancia.

El amplio espectro de carreras filosóficas que de alguna forma u otra se pensaban herederas de la tradición orteguiana o de la deriva cortocircuitada con la Guerra Civil, y que empezaron a perfilarse entonces, tuvieron en común ensanchar los límites de la razón y, por ende, del quehacer filosófico. Más analíticamente, se puede hablar de un polo religioso con un alto componente escatológico informado por la recepción del marxismo heterodoxo de Bloch, Adorno o Benjamin, de una relectura de Hegel y por su vinculación a la teología de la liberación, donde destacan figuras como Reyes Mate, Adela Cortina, Pedro Cerezo, Gregorio Peces Barba, Victoria Camps o Javier Sábada. También, teniendo en cuenta la importante porosidad entre unos círculos y otros, se distingue un polo científico más preocupado por la filosofía analítica que a comienzos de los años setenta fundó las revistas *Sistema* y *Teorema*, y por el que transitaban Quintanilla, Celia Amorós, Manuel Cruz o Javier Echeverría, aunque parte de este segundo grupo se bifurcó durante los ochenta hacia una línea más preocupada por la filosofía moral, donde

1 El materialismo filosófico fue expuesto sistemáticamente en *Ensayos materialistas* (1972), planteando una Ontología general y una Ontología especial inspiradas en el materialismo histórico, el platonismo y el hegelianismo. La Ontología general remite al *ser*, que entiende como materia, pero no en un sentido corporeísta o fisicalista clásico, y tampoco en un sentido monista. Por ello, en la Ontología especial estableció tres géneros de materialidad: la de los objetos físico-corpóreos (que denominó M_1), la de la «vida interior» en sentido psicológico o histórico (M_2) y la ideal, en un sentido platónico, que sería la de los significados (como la idea de Dios) y objetos abstractos (M_3) (Bueno, 1972, pp. 266-270).

despuntan Javier Muguerza y Camps (Vázquez, 2009, p. 163). Este círculo estuvo vinculado a la dirección de importantes publicaciones, como *Isegoría*, *Arbor* y *Theoría*. Desde el punto de vista de la institucionalización de la filosofía del presente, un rasgo característico de la década de los ochenta fue la creciente especialización, que llevó a la separación de las áreas de Filosofía de la Ciencia y de Filosofía Moral y Política con la Ley de Reforma Universitaria de 1983.

Un tercer polo fue el de los/as filósofos/as que bajo la estela de Agustín García Calvo apostaron por una actitud transgresora respecto a la academia. Muy influidos/as por las diferentes corrientes neo-nietzscheanas francesas, se presentaron como una «cuarta vía» que, reivindicando lo inaprehensible de lo Otro, se desmarcaba de la escolástica, la filosofía analítica y el marxismo. En este grupo despuntaron Eugenio Triás y Fernando Savater (Vázquez, 2014). Como señala Vázquez, esta división era totalmente permeable y los tránsitos fueron frecuentes, estableciéndose importantes flujos de capital social y simbólico entre unos y otros, respecto a los cuales la industria editorial (Taurus, Alianza, Espasa Calpe, Tecnos, Anagrama, Anthropos...) jugó un papel de primer orden. También lo jugó el entramado mediático liderado por el periódico *El País* en el que encontraron, con más o menos profusión, espacios de difusión. Por nuestra parte, quedaría por estudiar de forma más pormenorizada la contribución de muchos/as de estos/as filósofos/as a la hegemonía cultural progresista que en los años ochenta se encontró apoyada por el PSOE, en cuyos gobiernos, bastantes de ellos/as, desempeñaron diversos cargos institucionales.

Esta última referencia no es gratuita: Bueno y su grupo no solo se desmarcaron de todas estas líneas de la institucionalización de la filosofía española, con las que el maestro entró en polémica en diferentes momentos de su trayectoria, sino que las van a percibir como una auténtica degradación filosófica por la vía de la ludificación y del desconocimiento de la gran tradición escolástica de la filosofía española, que tendrá efectos enormes —a ojos del grupo de Oviedo— sobre el papel de la filosofía en el sistema de enseñanza. Y dicha degradación tenía como marco la normalización democrática y la devaluación de la enseñanza formal de la etapa franquista, influida por orientaciones pedagógicas progresistas en el sistema educativo. Así, respecto al polo escatológico y su marxismo dialogante con el cristianismo, Bueno presentó un marxismo ontológico liberado de toda dimensión utópica, cuya capacidad crítica buscó *triturar* el sentido común, los fundamentos de ciencias sociales como la antropología o el propio discurso hegemónico filosófico. Frente al polo analítico y/o científico, defendió una nueva gnoseología fundada en la ontología materialista cuya teoría del cierre categorial se erigió como alternativa al popperismo y al verificacionismo; y frente al polo artístico, una filosofía del todo apolínea que consideró mala filosofía o mera retórica todo lo asociado a la posmodernidad. Igualmente, también arremetió contra la pervivencia de la doxografía como actividad que cotizaba al alza en el mercado de bienes académicos, con la reducción de la filosofía al comentario de textos («en España pensar es traducir», dirá Bueno en alguna ocasión; fgbuenotv, 2012b) y contra su desinformación respecto a las ciencias.

La asociación de las corrientes filosóficas predominantes, y de buena parte de sus más destacados representantes, a diferentes versiones del progresismo democrático, comenzando por Aranguren, posiblemente sea una pieza importante de entre las que permiten comprender la creciente marginalidad del materialismo filosófico en la Universidad española y las diferentes actitudes que, ya fraguadas con antelación, la figura de Gustavo Bueno va a suscitar a partir de los 1990. Especialmente, cuando se multiplique su presencia en espacios de difusión como la televisión, actos públicos y publicaciones divulgativas, donde un filósofo cada vez más iracundo e irascible investía contra los tiempos posmodernos de la cultura española.

La tercera oleada del materialismo filosófico sería la comprendida entre 1996 y 2005. En esta se inscribieron sus teorías acerca del imperio y la nación, lo que coincidió con un incremento de su presencia en el espacio público (televisión, revistas como *Interviú* o las innumerables conferencias colgadas en Internet). La etapa arrancó con el Proyecto Filosofía en español y la constitución de la asociación Nódulo materialista. También nació la Fundación Gustavo Bueno (FGB). Se trata por lo tanto de un periodo marcado por la dedicación del filósofo a lo que con Kant llamó la filosofía mundana y por una escasa atención al campo académico español o internacional. Buena parte de su actividad intelectual se volcó en sus apariciones televisivas, en publicaciones periódicas y sobre todo, la emisión de una serie de libros de carácter más divulgativo que, sin cortocircuitar las premisas fundamentales de su obra, puso el andamiaje conceptual del materialismo filosófico al servicio de un análisis del presente político, social y cultural español. Por ejemplo, la división de los tipos de nación según géneros y especies que llevó a

cabo en *España frente a Europa* (2000) respondía a las divisiones establecidas desde las coordenadas de la teoría política derivada de su sistema filosófico, como después se verá.

Dentro de esa faceta extra-académica, fue importante el papel de la industria editorial, que podemos repartir en tres actores principales. En primer lugar, los proyectos editoriales vinculados a su figura y a la FGB, como Pentalfa, dirigido por su hijo, así como las publicaciones *El Basilisco* y *El Catoblepas*, que siguieron dando cabida a su producción más interna. En segundo, el papel de profesores con los que contó como apoyos puntuales, entre ellos Gabriel Albiac, que le animó a publicar en Esfera de los Libros su *Panfleto contra la democracia realmente existente* (2004). Pero la principal incidencia la tuvo Ediciones B cuando, como se explica en la propia web de la FGB, Ana Lafuente – posteriormente directiva del Grupo Planeta y editora, entre otras, de Espasa o Martínez Roca– se incorporó a su colección de no-ficción. En esta editorial, por iniciativa de la nueva editora, publicó *Telebasura y democracia* (2002), *El mito de la Izquierda* (2003), *La vuelta a la caverna* (2004) y *El mito de la felicidad* (2005). Una vez Ana Lafuente empezó a trabajar en Temas de Hoy, del Grupo Planeta, Bueno publicó en esta editorial *España no es un mito* (2005), *Zapatero y el Pensamiento Alicia* (2006), *La fe del ateo* (2007), *El mito de la Derecha* (2008) y *El fundamentalismo democrático* (2010). Ediciones B pertenecía al Grupo Zeta, que entre otras rotativas albergó a *Interviú*, *El periódico de Catalunya* o *El Jueves*. En 1989 lanzó *La Gaceta de los Negocios*, que pasaría a llamarse *La Gaceta* tras pasar al Grupo Intereconomía en 2009 y que actualmente constituye *La Gaceta de la Iberoesfera*, perteneciente desde 2020 a la Fundación Disenso, *think tank* del partido político Vox. Respecto a publicaciones en revistas, previamente a la aparición de *Telebasura y democracia*, Bueno había publicado un artículo semanal en *Interviú* dedicado a comentar el programa Gran Hermano, estrenado en abril del año 2000 (su primer título será «Chimpancés calvinistas y monos católicos», de mayo del 2000) y que mantuvo durante sus dos primeras ediciones.

En cuanto a la atención recibida por el campo filosófico de la academia, en ocasiones, y por iniciativas personales, se dedicaron algunos congresos y cursos exclusivos a la filosofía del riojano, destacando los celebrados en Madrid (1999) y Murcia (2003, con un curso previo celebrado en 2000). Sin embargo, salvo contadas excepciones, la ausencia de la obra de Bueno en los planes de estudios universitarios o en los programas y proyectos de investigación españoles era y es prácticamente total.

ESPAÑA EN LA HISTORIA (DE GUSTAVO BUENO)

En la conferencia ««España», impartida el 14 de abril de 1998 en el Club de Prensa Asturiana, coincidiendo con el X Aniversario de la Asociación de Hispanismo Filosófico (fgbuenotv, 2012a), Bueno trazó las líneas principales de lo que poco después defendió en su conocido libro *España frente a Europa*, que se publicó al año siguiente. Las posiciones que entonces expuso no se entienden desconectándolas de su trayectoria inicial, por ejemplo, de la defensa que realizó del papel de la filosofía en los años setenta (Bueno, 1970), y sus críticas al estatuto científico de la antropología (Castro, 2023). Tampoco se entienden sin tener en cuenta las implicaciones de su propio sistema filosófico. A propósito de lo primero, el concepto de barbarie que manejaba en *Etnología y utopía* (Bueno, 1971) y su crítica a Lévi Strauss² iban unidos a su tesis sobre la asimetría cultural entre la civilización española y los pueblos indios, la cual justificaba su defensa de la conquista de América (Moreno, 2021) y sus «efectos colaterales» de exterminio o esclavitud.

Inmerso en una concepción hegeliana del devenir filosófico, en los años setenta Bueno mantuvo una visión lineal y evolucionista de la historia y de los sistemas filosóficos, en la que los vencedores del presente integran, por la vía de la superación, a los del pasado, lo que orienta su posición posterior respecto a la historia española. Así, en *España frente a Europa* partió de la tesis de que la pregunta por la identidad de España es una pregunta filosófica, ya que su respuesta desborda las categorías científico-positivas de la historiografía, la sociología o la antropología, porque acude a Ideas como la Historia Universal o Imperio, que no son conceptos reducibles a ninguna de ellas. Desde nuestra perspectiva, tal pregunta y la respuesta que elaboraba hay que situarla en

2 Bueno consideró que las tesis acerca del «pensamiento salvaje» de Claude Lévi-Strauss contribuían a una «nostalgia de la barbarie». El punto de vista etnológico, según Bueno, nivela todas las manifestaciones culturales en una «esfera epistemológica» en la que la barbarie deja de ser extraña y donde la sociedad civilizada acaba criticada como inauténtica (Bueno, 1971, pp. 29-39).

continuidad con los desarrollos que se han hecho sobre la identidad española a partir de las generaciones del 98 y del 14. Nos referimos, por ejemplo, a la pregunta de Ortega en sus *Meditaciones del Quijote* sobre el qué es España y a las contribuciones, entre otros, de Unamuno, Maeztu, Machado, Zambrano o Marías. El mérito teórico de la posición de Bueno estribó en ofrecer una alternativa a respuestas de tipo esencialista, en favor de una visión dialéctica de la conformación de las naciones que puso el papel del Estado en primer lugar (Bueno, 1991, pp. 249-269). Superar el esencialismo no le llevaba a negar el carácter existente y sustancial de España, ya que argumentaría que una realidad sustancial no tiene por qué entenderse únicamente en términos metafísicos, sino también positivos, como «realidad procesual que está dada en una duración» (Bueno, 2005, p. 60).

A su vez, Bueno rescató aspectos que pueden presentarse como activos o regenerativos de la tradición españolista, ligada históricamente al nacionalcatolicismo, sin renunciar por ello a una posición materialista y atea. Eso le permitió presentar una teorización propia y original que, actualizando la tradición reaccionaria, ha casado tanto con el posfranquismo de algunos sectores del Partido Popular y de Vox, así como con nuevas versiones de una izquierda patriota, como pueda ser la posición de Armesilla (2020). En su teorización, lo nacional desborda a lo católico, que se ve reducido a rasgo cultural.

Abundando en la cuestión historiográfica, la preocupación por el «ser de la nación» siempre estuvo acompañada por la de la «anomalía española», aquello que distinguía a España del resto de Europa y explicaba su malestar y su atraso. Para darles respuesta, desde finales del siglo XIX primaron análisis de tipo histórico con grandes tintes metafísicos sobre otros de tipo económico o sociopolítico. Alentado por el Desastre del 98, el campo intelectual demandaba posiciones que bebieron de las dos grandes tradiciones historiográficas que venían enfrentándose a lo largo del siglo, la laico-liberal y la católico-conservadora (Álvarez Junco, 2013, pp. 21-56; Álvarez Junco y De la Fuente, 2017). Todas las posturas estuvieron marcadas por una visión fijista de España y de los españoles que encontraba apoyos en instancias de tipo racial o étnico. El primer esencialismo españolista –como el vasco y el catalán– tuvo un fuerte carácter tanto religioso como biologicista y se fue construyendo unido a la obsesión por la limpieza de sangre durante la Época Moderna. Fue durante el auge del liberalismo cuando apareció una intención explícita de construir una identidad nacional ligada al Estado, que tuvo su culminación en la Constitución de 1812. Es por eso que la Guerra de Independencia y la posterior Restauración se convirtieron en referentes de los futuros patriotismos españoles así como, en las incubadoras principales de la gestación de los mitos necesarios para coagular nacionalmente a los ciudadanos y motivar aquello que Ernest Renán llamó el *plebiscito cotidiano*, esto es, el elemento subjetivo que en términos de amor a la patria, debía de asentar el sentimiento (y asentimiento) positivo hacia lo español (Álvarez Junco, 2001, pp.18-20).

El esencialismo de tipo biologicista que situaba en la raza los rasgos identitarios y diferenciadores de los pueblos se disparó a finales del siglo XIX en Occidente, mediante la extensión de la biopolítica estatal y el auge de los discursos eugenésicos. Pero en España se popularizó un esencialismo de tipo metafísico que tuvo como principales artífices a Menéndez Pelayo, Ángel Ganivet y Miguel de Unamuno. Si este lanzaba la idea de intrahistoria como trasunto español del *Volksgeist* del romanticismo alemán y situaba las esencias en el espíritu quijotesco, Ganivet hacía de la Inmaculada Concepción la clave explicativa de nuestros rasgos identitarios. Si Unamuno buscaba la activación de la nación española por la vía de la profundización en aquel espíritu, el carlista Vázquez de Mella, como después Ramiro de Maeztu, lo buscaron en las esencias de la monarquía, el ejército y la religión, formulando la posición propia del nacionalismo reaccionario en las vísperas de la Guerra Civil. Frente a ellos se encontró la propuesta de orientación europeísta de Ortega y la Institución Libre de Enseñanza, defensora de un nacionalismo activo que necesitaba de las novedades que, canalizadas por las élites intelectuales, debían de imprimir vigor en las masas de españoles por la vía de la aculturación y la formación. Por su parte historiadores como Rafael Altamira, Ramón Menéndez Pidal, Ramón Carande, José Antonio Maravall o Vicens Vives presentaron propuestas que, con mayor o menor rigor historiográfico, ofrecían respuestas a los mismos interrogantes. Aunque especialmente consideramos que la posición de Bueno no es inteligible sin tener en cuenta el debate que abrieron Américo Castro y Sánchez Albornoz en los años cincuenta y que fue el preludio del fin de los esencialismos (García Cárcel, 2011, pp. 96-97).

Fue Castro quien rompió aparentemente con las visiones generalmente establecidas con su obra *España en su Historia*, publicada en 1948 en Buenos Aires. Para el historiador liberal, entonces exiliado, no se podía adjudicar la condición de *español* a quienes vivieron en la península con anterioridad a la invasión musulmana, de tal

modo que los íberos, los romanos o los godos, nunca fueron españoles, lo cual se enfrentaba a todos los lugares comunes de la historia de España reforzados y establecidos por el franquismo. Este bebía de los referentes ya nombrados de Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella o Maeztu. Ni Séneca, ni los reyes godos ni san Isidoro de Sevilla fueron españoles, pues nunca sus autores tuvieron conciencia de serlo. La reacción vino de la mano de Sánchez Albornoz, quien, en 1956, también en Buenos Aires publicaba *España, un enigma histórico*, considerando reduccionista el enfoque histórico y metodológico de Castro. La novedad que incorporaba Castro era que, al anteponer la existencia a la esencia, renovaba el problema converso como objeto de estudio y lo convertía en la clave principal para explicar la historia moderna de España: si fueron los conversos los que ocuparon el campo de la literatura, la ciencia, la filosofía o el arte durante la época moderna, ellos debían de ser los verdaderos artífices de la cultura española. Como consecuencia, la identidad de los cristianos viejos se construyó por contraposición a aquellos y su carácter reactivo podía presentarse como la clave explicativa del atraso español. Poniendo de relieve los componentes semíticos y orientales de la cultura española, Castro también se distanció de Ortega, para quien la historia de España tenía que comprenderse dentro de Occidente (García Cárcel, 2011, p. 86-104).

La visión esencialista arraigada en la tradición reaccionaria española contra la que reaccionó Castro presentaba a España como un ente abstracto y estático, ontologizando y deshistorizando a la nación y a quienes la integraban. Aquella visión, que no fue exclusiva de la derecha, le otorgaba a España una identidad primigenia con un origen inmemorial, concibiéndola como una sustancia que sobrevive a accidentes: invasiones, conquistas, la extranjerización, el «bolchevismo» o el separatismo. La propuesta de Bueno con su teoría de las naciones hay que entenderla desde las posiciones que se tomaron respecto a este debate, pues renunció a una visión que ha marcado y sigue marcando el relato españolista del pasado y que el filósofo riojano llamó «escuela intermitente», ya que piensa España como un ente que existe, deja de existir y renace según invasiones y reconquistas (Bueno, 2005, pp. 52-56). Por otra parte, su reflexión sobre la unidad e identidad española estuvo ligada a la que realizaba sobre el imperio.

Como ya se ha indicado, una de las claves se encuentra en su división de los tipos de nación según géneros y especie, diferenciando entre nación biológica, étnica y política, esto es, la que queda identificada con un Estado y una sociedad política, que sería la definición canónica (Bueno, 2000, pp. 88-133). Tal división le permitía proyectar una concepción de la nación española en términos étnicos mucho más allá de su constitución efectiva como nación política en el siglo XIX, pues España ya existe como una «comunidad de reinos» vinculados por el programa imperial en la batalla de las Navas de Tolosa (Bueno, 2005, pp. 76-77). En todo caso, si bien la identidad española no se puede acotar a partir de su constitución como nación en un sentido moderno (como nación política), porque la precede (como nación étnica e incluso como entidad política que empieza a configurarse a partir de Covadonga), la historia de España sería la de una sociedad que empieza a constituirse primeramente a través de la idea de imperio (Bueno, 2000, p. 78). Su tesis era que la relación entre la unidad histórica de España y su identidad como imperio no es contingente, sino necesaria, porque España se constituyó como entidad política específica al asumir la idea proyectiva y expansiva del mismo a comienzos de la Reconquista: «España se co-determina frente *al-Andalus*» (Bueno, 2000, p. 283). De tal modo, se hizo en un proceso determinado por el «exterior»: la invasión musulmana (Bueno, 2005, p. 72). Los primeros pasos se dieron en los siglos VIII y IX, y después en el siglo XIII, en tiempos de Alfonso X, aunque la plenitud imperial se alcanzó en los siglos XVI y XVII, con la monarquía de los Austria. Ya a partir de la llegada de la familia Borbón y de la Ilustración comenzó una época de disgregación que se aceleró con la llegada del imperio napoleónico y durante el siglo XIX (Bueno, 2000, pp. 246-247; pp. 358-367).

Ese esquema de la historia de España asumido por buena parte de los escritores que se pueden presentar como herederos de su concepción historiográfica recuerda a las posiciones del españolismo reaccionario de los años veinte y treinta y, muy especialmente, al conocido texto que Ramiro de Maeztu publicó en la revista *Acción Española* bajo el título *Defensa de la Hispanidad* (el cual cita, Bueno, 2000, p. 388). También es clara la influencia de Menéndez Pidal, quien estableció la correspondencia entre los relatos épicos medievales (comenzando por el Cid y el romancero) y el espíritu del pueblo español, otorgando un relato historiográfico apropiado para la imagen de bastión del catolicismo que el régimen de Franco proyectó hacia fuera al término de la Segunda Guerra Mundial. Defendiendo el carácter moderado del filólogo medievalista, para Bueno el mérito de Menéndez Pidal radicó en haber reconocido el papel de la idea del imperio en la historia medieval de España (Bueno, 2000, p. 264) y de Europa en general, pues para el riojano buena parte de la identidad de esta, como lo acontecido

durante el llamado «Siglo de las Luces», emergió a la contra del Imperio español. No en vano, defenderá, que «el refinamiento moral fue muy superior en la sociedad hispana que en el resto de sociedades europeas» (Bueno, 2000, p. 434). Pero no hay que perder de vista que Pidal era un europeísta que defendió la comprensión de la nación española dentro del espacio continental. Así, la línea de Bueno hay que ponerla en continuidad con la de Menéndez Pelayo, Maeztu, Pidal o el falangismo de los años cuarenta, quienes concibieron el imperio español como antítesis del liberalismo y como base de su nacionalismo, lo cual conecta, a través del filósofo riojano, con el iliberalismo del siglo XXI (Burón y Redondo, 2023, p. 76, n18).

TEORÍA DEL IMPERIO

Entre los mimbres brevemente referidos respecto a la tradición reaccionaria en la que terminará por inscribirse Bueno, no se debe dejar atrás la tematización del imperio llevada a cabo por el falangismo de posguerra, que el filósofo conoció de primera mano. Ya se conoce su cercanía con el partido único de la dictadura durante su periodo de profesor y director de instituto en Salamanca, así como en sus tiempos de becario en el Madrid de la posguerra (Teira, 2023). De hecho, el director de tesis de Bueno y catedrático de Historia Antigua en la Facultad de Madrid a comienzos de esta, Santiago Montero Díaz, tuvo un especial protagonismo en el intento de apropiación simbólica de la cuestión imperial en el contexto de la lucha cultural por el control del régimen de la familia falangista respecto a la monárquica. Bueno mantuvo correspondencia con él tras la publicación de su tesis y le reconoció, como hizo en una carta enviada en 1960, como «maestro y consejero, una referencia inexcusable» para su quehacer intelectual (Núñez Seixas, 2012, pp. 145-154).

Durante el final de la guerra Montero había trabajado intensamente bajo la estela de José Antonio y Ramiro de Ledesma, de quien se preocupó de reeditar su *Discurso a las Juventudes de España*. Fue uno de los falangistas que más intensamente reivindicó la idea del imperio español mediante un buen número de intervenciones públicas y en cursos de formación. Siendo su esencia la universalidad y su trascendencia respecto a los límites del Estado, el imperio español, la monarquía universal católica, buscó la unidad del género humano, por lo que la extensión territorial estuvo guiada por la de la realización de unos valores supremos (Montero, 1943, pp. 3-6). La misión del intelectual fascista – y también de la Universidad – no era otra que realizar el Estado totalitario como servicio al Imperio y su destino universal. Montero Díaz además insistió en el carácter proyectivo y universalista de la expansión española. Establecía una diferencia entre Estado e Imperio basada en la acotación territorial: mientras que el Estado tiene un límite étnico y geográfico, el Imperio es ilimitado, pues su esencia es la universalidad, proyecto de una unidad política civilizatoria. Todo Imperio, además, respondía a un programa, un anhelo cargado de «eticidad», que aspira a realizar valores humanos universales (de fundamento religioso). Ese sería el caso del imperio español, que para Montero tuvo en el proyecto de unidad del género humano su exigencia política. Por ello, ni Inglaterra ni Estados Unidos fueron imperios como tales ya que carecen de esa aspiración a un «orden sobrehumano», pues solo el «poder de salvación» lícita para el uso de la espada, lo que sí le llevaba a reconocer el carácter imperial del III Reich. Del mismo modo, la diferencia también la situaba en la capacidad y voluntad integradora, lo que distinguiría al caso español de cualquier otro.

Por otra parte, los historiadores Manuel Burón y Emilio Redondo han señalado la similitud de la teoría de Bueno con la del pensador ultraconservador y germanófilo Vicente Gay, quien en 1941 publicó un texto llamado *¿Qué es imperialismo?*, en el cual establecía la diferencia popularizada y atribuida al filósofo riojano entre imperio depredador y generador (Burón y Redondo, 2022, p. 72). Ya en 1924, siendo profesor de la Universidad de Valladolid, Gay había publicado un volumen titulado *Leyes del imperio español*, el cual consistía en un esmerado análisis de la colonización destinado a justificar la obra española en América, escrito justo en el contexto de revitalización del hispanismo dentro de la monarquía de Alfonso XIII. En el libro se encuentran los lugares comunes de la literatura *imperialofílica* actual, entre otros: la justificación de la conquista por sus efectos de progreso, la demonización de Bartolomé de las Casas, las diferencias con el imperio inglés u holandés, las proezas de conquistadores y navegantes, o la asimilación de los indios como ciudadanos (Gay, 1924).

Tanto Gay como Bueno tenían como referente clásico y confeso la obra de Ginés de Sepúlveda. Dominico anti-erasmista y traductor de Aristóteles en el contexto del revival renacentista de traducción de los clásicos, así como cronista del reino, el humanista cordobés se enfrentó a la defensa de los indios de De las Casas y fue autor de obras fundamentales en esta materia como *De rebus hispanorum gestus ad Novum Orbem* (1530), una de las

primeras crónicas de la conquista de América, o *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos* (1550), traducida y publicada por Menéndez Pelayo en 1892 en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*. En la misma defendió la conquista de América y el sometimiento de los indios argumentando la inferioridad de los indígenas respecto a los españoles. Además, diferenció entre imperio civil, que es aquel donde se busca el bien común, del imperio heril, donde se busca el bien de quien domina (Castilla Urbano, 1992). Asimismo, Sepúlveda habló de imperio regio, con gobierno de carácter unipersonal pero paternal, como término medio entre ambos.

Bueno también se alineaba con la posición de Sepúlveda de la guerra justa por el bien de los dominados. Respecto al imperio *generador* español, consideraba que los encomenderos y juristas habían hecho más por la introducción del racionalismo en el continente americano que «los frailes defensores de los indios inocentes», que trataban de inculcarles constructos metafísicos como el de los «Derechos Humanos», lo que por otra parte solo era posible previa pacificación por las armas. El afán generador del programa imperialista español, el cual lo diferenció notablemente de imperios depredadores como el británico, quedaría justificado por hechos concretos que manifestaban sus intenciones, como las diferentes medidas legales que prohibieron la esclavitud o reconocieron a los indios como hombres libres (Bueno, 2000, pp. 331-333). Y por el lado de la península, la relación entre imperio y decadencia había que relativizarla, entre otros motivos porque dicha decadencia se ha exagerado. Así y, por ejemplo, la tradición escolástica española no tendría nada que envidiar a la emergente filosofía moderna del racionalismo europeo en los tiempos del esplendor hispánico.

Para terminar, cabe indicar que algunos historiadores, como Miguel Artola, han considerado que no se puede aplicar la categoría de imperio al conjunto de territorios controlados por los reyes españoles entre el siglo XVI y XIX, puesto que el único emperador como tal sería Carlos I (Artola, 1999). Tampoco se le puede añadir fácilmente lo de «español» dado que su composición era enormemente heterogénea y porque España no tuvo una unidad política que la constituiría como nación hasta el siglo XIX, por ello, «resulta más adecuada la denominación Monarquía Católica o su derivación, Monarquía Hispánica, como realización de la idea de monarquía universal» (Burón y Redondo, 2022, p. 118). En esa línea, Eduardo Manzano señala que, a pesar de las propuestas de coronarse emperador, como la de Hernán Cortés a Carlos I, los reyes siempre prefirieron darse el título de «Rey de las Indias», modestamente, o «Señor de las Indias Occidentales, Islas y Tierra firme del Mar Océano», tan rimbombante como indefinido. Desde un punto de vista estricto, tras Carlos I, los reyes españoles no fueron emperadores, pero igualmente, tampoco es que el imperio español fuera exactamente «español», pues sobre todo pudo ser «castellano». Aunque en la colonización participaron aragoneses y catalanes, prevaleció la idea de que la empresa fue financiada por Castilla, así que sus leyes serían las castellanas, sus instituciones y virreyes también, de modo que los aragoneses fueron excluidos constantemente de los cargos de la administración colonial (Manzano, 2024, p. 301).

Por otra parte, Bartolomé Yun Casalilla ha puesto de relieve la complejidad de la empresa imperial de España y Portugal, imposible de reducir a un «ortograma» o programa de intenciones, subrayando además (como ya hiciera John Elliot), el fundamento material de la conquista (Yun Casalilla, 2019). También Josep M^a. Fradera, en su monumental estudio de las naciones imperiales, ha mostrado como hay que abandonar la perspectiva de la exportación de los derechos o instituciones de la metrópoli o sociedad de partida, pues ello se quedó, en general, en las intenciones; perspectiva que entonces habría que cambiar por otra que contemple centros y periferias imperiales de modo simultáneo y en interacción (Fradera, 2015).

CONCLUSIONES

El lugar de Bueno y las oleadas de su círculo en el extrarradio del campo filosófico tiene su par con el habitar totalmente al margen del campo historiográfico de quienes han explotado sus teorías respecto al pasado de España, pese a la atención que puedan recibir por parte de la industria editorial y a su posición destacada en las estanterías de las librerías. Para explicar tal éxito libresco y en redes sociales hay que tener en cuenta al menos dos factores: la necesidad de hacer ruido, apuntada ya en su día por Pierre Bourdieu, de quienes no cuentan con la atención universitaria y desarrollan sus profesiones al margen de la consagración institucional académica, y en segundo lugar, el atractivo de una empresa literaria que presenta la historia como una lucha entre buenos y malos que engarza de lleno con el victimismo españolista, la repulsa hacia el nacionalismo periférico y las pulsiones primarias (de goce o de agresividad) que se exacerban en nuestro actual contexto de polarización política. Desde

nuestro punto de vista, se trata de un mercado basado en un potente sesgo de confirmación cuyos libros se integran dentro de una cámara de eco más amplia.

Esa aparición en el terreno de la guerra cultural y el negocio editorial de un boom revisionista en torno al imperio, la Leyenda Negra o la conquista de América a partir fundamentalmente del éxito del libro de Roca Barea, ha traído una recuperación de la categoría de imperio y la pérdida de cierta vergüenza, por ejemplo entre algunos sectores del profesorado, en usarla y hablar de las hazañas del caso hispano. Se trata de historias escritas o rodadas (como ocurre con los documentales *España, la primera globalización -2021-* e *Hispanoamérica, canto de vida y esperanza -2024-* de José Luis López-Linares) en primera persona del plural, un *nosotros* que establece la conexión del presente con pasados ya remotos por la vía de la analogía. Dichas historias, además, se construyen desde la falacia de la falsa prueba, lo que los británicos llaman *cherry picking*, es decir, publicar o citar los acontecimientos que apoyan la tesis previa, obviando los que la desmienten (Straehle, 2021). De tal modo, hay un recurso al imperio en dos planos: el del negocio editorial y la significación intelectual entre autores que se mueven al margen o al menos en el extrarradio del campo académico, y el de una posnostalgia que conecta frecuentemente con el posfranquismo. El relato histórico que se ha construido desde ahí, y de frecuente uso por parte del partido Vox (véase Casquete, 2023), ha ido encontrando importantes réplicas (Straehle, 2019; Villacañas, 2019).

Por otra parte, a la vista del contraste entre la devoción recibida en su región y su círculo de adeptos (unidos no solo a la FGB, sino a la Sociedad Asturiana de Filosofía o al Centro Riojano de Madrid), su presencia en los medios de divulgación escritos, televisivos y en red, y la poca presencia en los ámbitos universitarios, cabe preguntarse si la dedicación a escribir libros de índole divulgativa y «por encargo» que caracterizaron la trayectoria final de Bueno se debió a su exclusión del campo académico (que comenzó en la propia Universidad de Oviedo) o si se trataba de una sincera *vuelta a la caverna*, en el sentido del mito platónico, tal y como se ha señalado en alguna ocasión (Muniente, 2016). Aquellos filósofos que Bueno más depreciaba públicamente en sus intervenciones públicas y en sus obras estuvieron ligados al progresismo democrático o a la izquierda en general. Por ello, sus arremetidas contra el PSOE en libros como *El mito de la izquierda o Zapatero y el pensamiento Alicia* podían albergar una profunda queja respecto a su papel anecdótico en el discurrir del mundo universitario más allá de su círculo –lo que no es incompatible, por otra parte, con que también fuera fruto de la personalidad y de la propia evolución intelectual de Bueno-. ¿Qué relación se establecería además entre esa prolífica obra relativamente divulgativa y su clara influencia en el profesorado de secundaria? Es posible que la creciente exclusión simbólica y separación efectiva de este profesorado respecto al universitario, así como la progresiva devaluación de la filosofía en los currícula de enseñanza media, haya podido alimentar esa receptividad de Bueno, incluida la de su sistema filosófico. Al menos cabría pensar que el manejo de los rudimentos del materialismo filosófico permite a algunos/as integrantes del profesorado distinguirse como filósofos/as mediante un sistema abigarrado y de difícil acceso para los no especialistas, reclamando así un espacio de atención propio. En otra escala de afán de distinción en el espacio intelectual quizás se encuentren quienes manejan la literatura buenista acerca del imperio y la nación españoles. A ese mismo público interpela Santiago Abascal, líder de Vox, cuando pone sobre el estrado del Congreso una de las ediciones de *España frente a Europa*.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Álvaro Castro Sánchez: Conceptualización; Investigación; Metodología; Redacción – borrador original; Redacción – revisión y edición.

REFERENCIAS

- Álvarez Junco, José (2001). *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus.
- Álvarez Junco, José (2013). Historia y mitos nacionales. En Javier Moreno Luzón y Xosé M. Núñez Seixas (eds.) *Ser españoles: imaginarios nacionalistas en el siglo XX* (pp. 21-56). Barcelona: RBA.

- Álvarez Junco, José y De la Fuente, Gregorio (2017). *El relato nacional: Historia de la historia de España*. Barcelona: Penguin Random House.
- Anderson, Benedict, Semyonov, Alexander y Glebov, Serguei (2003). We study empires as we do dinosaurs: Nations, nationalism, and empire in a critical perspective, interview with Benedict Anderson. *Ab Imperio*, 3, 57-73. <https://doi.org/10.1353/imp.2003.0068>
- Armesilla, Santiago (2020). *La vuelta del revés de Marx*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Artola, Miguel (1999). *La monarquía de España*. Madrid: Alianza Editorial.
- Baena Zapatero, Alberto y Álvarez Cuartero, Izaskun (eds.) (2019). *De imperios a naciones en el mundo ibérico*. Aranjuez: Doce Calles.
- Bueno, Gustavo (1970). *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Bueno, Gustavo (1971). *Etnología y utopía*. Madrid: Papeles de Son Armadans.
- Bueno, Gustavo (1972). *Ensayos materialistas*. Madrid: Taurus.
- Bueno, Gustavo (1991). *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*. Logroño: Cultural Rioja.
- Bueno, Gustavo (2000). *España frente a Europa*. Barcelona: Alba.
- Bueno, Gustavo (2005). *España no es un mito: claves para una defensa razonada*. Madrid: Temas de Hoy.
- Burón, Manuel y Redondo, Emilio (2022). *Imperios e imperialismo. Orden internacional, historia global y pensamiento político*. Madrid: Síntesis.
- Burón, Manuel y Redondo, Emilio (2023). Imperiofilia e imperiofobia: Un balance historiográfico sobre la revisión del pasado colonial en España y América. *Hispania Nova*, 1, 69-98. <https://doi.org/10.20318/hn.2023.7615>
- Castilla Urbano, Francisco (1992). Juan Ginés de Sepúlveda en torno a una idea de civilización. *Revista de Indias*, 195, 329-348. <https://doi.org/10.3989/revindias.1992.i195-196.1155>
- Castro Sánchez, Álvaro (2023). Fronteras académicas y estatuto epistémico de la antropología en Gustavo Bueno. *Cinta de Moebio: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, 78, 169-183. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2023000300169>
- Casquete, Jesús (ed.) (2023). *Vox frente a la historia*. Madrid: Akal.
- De Benoist, Alain (2015). *Nosotros y los otros: Problemática de la identidad*. Tarragona: Fides.
- Ferguson, Niall (2003). *Empire: How Britain made the modern world*. London: Allen Lane.
- fgbuenotv (Director) (2012a, mayo 31). Gustavo Bueno, España, 14 de abril de 1998. <https://www.youtube.com/watch?v=tuT4yJe02yU>
- fgbuenotv (Director) (2012b, octubre 13). La Filosofía en España tras la muerte de Franco—Gustavo Bueno—Fernando Sánchez Dragó. <https://www.youtube.com/watch?v=K6Yvw4LTS4I>
- Fradera, Josep María (2015). *La nación imperial (1750-1918)*. Barcelona: Edhasa.
- García Cárcel, Ricardo (2011). *La herencia del pasado: las memorias históricas de España*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Gay, Vicente (1924). *Leyes del imperio español: las leyes de Indias y su influjo en la legislación colonial extranjera*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Manzano, Eduardo (2024). *España diversa. Claves de una historia plural*. Barcelona: Crítica.
- Montero Díaz, Santiago (1943). *Idea del Imperio*. Madrid: Ferga.
- Moreno Pestaña, José Luis (2021). Gustavo Bueno en el espacio del marxismo. *Revista de Hispanismo Filosófico*, 26, 103-118.
- Muldoon, James (1999). *Empire and order: The concept of empire, 800-1800*. New York: St. Martin Press.
- Muniente, H. (2016, agosto 8). Gustavo Bueno. *La vuelta a la caverna*—Documental (Eng. Subs). <https://www.youtube.com/watch?v=R-0Eg-tcGFU>
- Núñez Seixas, Xosé Manuel (2012). *La sombra del César: Santiago Montero Díaz, una biografía entre la nación y la revolución*. Granada: Comares.
- Pomeranz, Kenneth y Topik, Steven (1999). *The World that Trade Created: Society, Culture, and the World Economy, 1400 to the Present*. London: M. E. Sharpe.
- Quintanilla, Miguel Ángel (1976). *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca: Sígueme.
- Straehle, Edgar (2019). Historia y leyenda de la Leyenda Negra: Reflexiones sobre Imperiofobia de María Elvira Roca Barea. *Nuestra Historia: Revista de Historia de la FIM*, 8, 113-137.
- Straehle, Edgar (2021). Melancolía imperial y leyenda negra. *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 99, 35-78.

Teira, David (20, enero 2023). Camarada Gustavo Bueno Martínez. Ctxt, 292. <http://ctxt.es/es/20230101/Firmas/41892/David-Teira-Gustavo-Bueno-Martinez-filosofo-ultraderecha-comunismo-personajes.htm>

Vázquez García, Francisco (2009). *La filosofía española: herederos y pretendientes*. Madrid: Abada.

Vázquez García, Francisco (2014). *Hijos de Dionisos: Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Vázquez García, Francisco (2022). La sociología de la filosofía española. Supuestos teórico-metodológicos y aportaciones del grupo investigador de Cádiz (2006-2022). *Hitos. Anuario de Historia de La Filosofía Española*, 1, 12-39.

Villacañas, José Luis (2019). *Imperiofilia y el populismo nacional-católico. Otra historia del imperio español*. Madrid: Lengua de Trapo.

Yun Casalilla, Bartolomé (2019). *Los imperios ibéricos y la globalización de Europa, siglos XV a XVII*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.