Un viaje de cinco siglos (1989) [**205**]

Un escritor se asoma al final de siglo (1990) [**209**]

Postrimerías de la historia (1990) [**219**]

Alberto J. Ribes Leiva

LA MIRADA SOCIOLÓGICA Y EL COMPROMISO CON EL PRESENTE DE FRANCISCO AYALA

Parece como si fuese extendiéndose sobre toda la tierra una disolución ideológica, que todo lo pone en cuestión.

Alfred Weber (1985 [1935]: 334)

Siempre está uno liado con algo; siempre hay alguna fastidiosa urgencia que impide hacer lo que se debe.

Francisco Ayala (1988b: 26)

El intelectual es el hombre que osa alzarse sobre sí mismo y se atreve a Dios.

Francisco Ayala (1972 [1944]: 301)

I. LA RESPONSABILIDAD DEL INTELECTUAL COMO SACERDOCIO

En un célebre ensayo, «El escritor en lengua castellana», propone Francisco Ayala la actitud adecuada que debe, a su juicio, adoptar el intelectual: ocupar el espacio público, intervenir en los debates y colaborar en el logro de comprender (y de hacer comprender) lo que sucede en el mundo; en otras palabras, tratar de dar razón del mundo e intentar comprender en qué mundo vivimos. La misión del escritor-intelectual-sociólogo es, para Ayala, orientar, trazar mapas que contribuyan a entender el presente y los procesos que han llevado a configurar el presente tal cual es. «La profesión de escritor, más que oficio, es sacerdocio», deja escrito Ayala (1958b: 35). Esta concepción del escritor-sociólogo como sacerdote coincide con lo que al respecto de los orígenes de la sociología expuso en un libro ya clásico Alvin

Gouldner, quien aseguraba que «el sociólogo fue concebido inicialmente como una especie de sacerdote» (Gouldner, 1973: 30). Pero Gouldner no restringía su afirmación al remoto pasado de la disciplina (Saint-Simon o Comte, por ejemplo), sino que la extendía hasta el presente más inmediato de los años setenta del pasado siglo xx.

En el mismo sentido, aunque empleando una terminología que puede resultar contradictoria y confusa, desarrolló Friedrichs su conocida tesis sobre dos modos paradigmáticos de hacer sociología: el «modo profético» y el «modo sacerdotal». Partía Friedrichs de la propuesta teórica de Kuhn (1977 y 1978) acerca de los paradigmas y las revoluciones científicas, y aceptaba, parcialmente, los argumentos fundamentales de Kuhn, pero consideraba que, por diversas razones, su propuesta resultaba insuficiente o inapropiada si se intentaba aplicar a las ciencias sociales. Según Friedrichs (1977), en sociología se pueden distinguir dos niveles paradigmáticos: el primero sería el nivel del paradigma en sí mismo («sistema», «conflicto», etc.), y el segundo, el que nos interesa, centra su atención en el científico, en la autoimagen del sociólogo, y es ahí donde propone los dos modos fundamentales de hacer sociología: el modo sacerdotal y el profético. Con este segundo nivel se refiere Friedrichs a que «los paradigmas que dictan a un sociólogo la concepción de su objeto de estudio pueden ser a su vez un reflejo o una función de una imagen más fundamental: el paradigma en *cuyos términos el sociólogo se ve a sí mismo*» (Friedrichs, 1977: 69). Habría dos modos de ser sociólogo y de hacer sociología según este autor: el modo profético y el modo sacerdotal. El modo profético, característico de los clásicos de la disciplina y de algunos sociólogos críticos de los años sesenta como Wright Mills, se caracteriza por la pretensión de intentar hacer una crítica de la sociedad. El modo sacerdotal, por el contrario, se basa en el compromiso con las instituciones, la elaboración de una ética comunal, una estructura discursiva especial y una compleja organización jerárquica. Friedrichs sitúa en los años sesenta del pasado siglo xx la recuperación del modo profético de hacer sociología, y relaciona este hecho con la definición de la sociología como una disciplina que se aproxima a las humanidades. La sociología sería considerada como un puente entre la ciencia y las humanidades, según destacó Bierstedt y posteriormente desarrollaría por extenso Lepenies (1992), lo que reforzaría la posibilidad de que el modo profético fuera recuperado para la disciplina. Es preciso advertir que el significado que Ayala o Gouldner atribuyen al concepto del sociólogo como sacerdote es similar al que Friedrichs otorga al modo profético de hacer sociología. El sociólogo sacerdote de Ayala y Gouldner atiende a la realidad de una manera comprometida con el presente, más allá de escuelas, métodos de investigación rutinarios o fuertes condicionamientos disciplinares, igual que el «artesano investigador» propuesto como modelo ideal de sociólogo por Wright Mills (1999), e igual que el sociólogo profeta de Friedrichs; este tipo de sociólogo o intelectual es muy distinto a los sacerdotes (en el sentido de Friedrichs), guardianes de la ortodoxia, seguidores de normas fijas e inflexibles, burócratas de la investigación, como los llamará Wright Mills.

Ayala, como sociólogo, debe incluirse dentro del «modo profético» de hacer sociología, por emplear la terminología de Friedrichs, puesto que su empeño va a ser siempre tratar de hacer una crítica (y un diagnóstico) del presente, de los diversos presentes sucesivos a los que se va a ver enfrentado, en distintos lugares y desde distintas posiciones. Es también un sociólogo excéntrico, en el sentido de estar situado en los márgenes, más allá del centro de la ortodoxia sociológica; un sociólogo heterodoxo, como él mismo declara nada más comenzar su *Tratado de sociología*.

Desde muy pronto Ayala se sentirá atraído por un tipo de sociología que atienda al presente, a la realidad social inmediata, y que no se vea encerrada o condicionada por cuestiones escolásticas. Él intentará trabajar con las puertas de su cátedra (o de su tribuna pública) abiertas de par en par. Pero además Ayala entiende que es responsabilidad de los intelectuales adquirir un compromiso con la sinceridad. Se trata de una modesta apuesta intelectual, en apariencia, pero difícil de llevar a la práctica en realidad. Más allá de la «neutralidad valorativa» propuesta por algunos científicos sociales, más allá de valorar y estudiar los fenómenos sociales desde una supuesta neutralidad científica y unos métodos de investigación objetivos, Ayala va a proponer y a practicar la sinceridad como requisito principal y fundamental de los intelectuales; sinceridad entendida, precisamente, como un compromiso con el presente. No se trata tanto de una búsqueda de verdades objetivas, abstractas e intemporales que nos expliquen cómo es la sociedad y cómo funciona, sino de comprometerse en el empeño de enfrentar los problemas y preocupaciones

acuciantes en los diversos presentes que todos los hombres y mujeres habitamos sucesivamente.

Y es lo cierto que la afortunadamente longeva vida de Francisco Ayala y sus particulares experiencias personales van a situarle en muy distintos lugares sociales, históricos y espaciales. Ayala va a ser un joven escritor que forma parte del mundo literario madrileño en los años veinte y treinta; un joven académico que se acerca a la sociología y se relaciona con Ortega y Adolfo Posada y que amplía estudios en Alemania; también será letrado de las Cortes en la II República y catedrático de Derecho Político. La guerra civil le arrojará al exilio: a Argentina, primero, donde se convierte en profesor de sociología y vive el peronismo; posteriormente será testigo y analista del extraordinario momento histórico en el que Puerto Rico se erige en Estado Libre Asociado a los Estados Unidos de América y formará parte del ya mítico ambiente intelectual del campus de Río Piedras puertorriqueño; pero también ejercerá, después, de profesor de literatura española e hispanoamericana y crítico literario en Estados Unidos, situación que le llevará a recorrer la gran potencia de universidad en universidad; y, por último, jubilado ya, regresa a la España nuevamente democrática, donde asume su responsabilidad intelectual publicando libros y artículos en distintos periódicos. A grandes rasgos, son éstas las posiciones y los lugares que habita Ayala, son los presentes desde los que escribe y con los que se compromete desde los años veinte hasta la actualidad. El presente de Ayala es, podría decirse, la realidad histórico-social del siglo xx, observada desde la España de Primo de Rivera, de la II República y de la guerra civil, desde la Argentina, desde Brasil y Puerto Rico, desde los Estados Unidos, y, finalmente, desde la España democrática.

Es esta responsabilidad intelectual la que se esconde detrás de las abundantes y valiosas páginas que Ayala nos ha legado[1]. Es, por decirlo así, el común denominador de sus escritos, bien sean ensayísticos, sociológicos o literarios.

[1] Entre la escasa literatura dedicada a estudiar la sociología de Ayala destacan: Juliá (1997), Abellán (1998), Castillo (2001) e Iglesias de Ussel (2002). También son interesantes algunas reflexiones en torno a su obra que se incluyen en las diversas presentaciones panorámicas de la sociología española como, por ejemplo, Gómez Arboleya (1982 [1958]), Rodríguez Ibáñez (1998) y Lamo de Espinosa (1990). Y, por supuesto, pueden consultarse los diversos estudios que he ido publicando sobre el pensamiento sociológico de Ayala últimamente: Ribes (2002, 2004 y 2005).

II. EL PENSAMIENTO DE AYALA

1. Los años de formación. La adquisición del «enfoque sociológico»: 1925-1936.

España, en el primer tercio del siglo xx, experimenta un proceso de crecimiento y modernización que conlleva un incremento notable de la esperanza de vida al nacer (de 34,8 años en 1900 a 50 años en 1930) y una significativa reducción de la tasa de analfabetismo (del 55 por ciento al 27 por ciento en 1930) (Juliá, 1999: 43-50). En Madrid, ciudad en la que se instala Ayala con su familia en torno a 1918, la población casi se duplicó desde 1900 a 1930 (pasó de 539.835 a 952.832 habitantes). La modernización del país se vio acompañada de un florecimiento extraordinario de la cultura española en este primer tercio de siglo, que se ha llamado, en ocasiones, segunda Edad de Oro o Edad de Plata.

En este período convivían varias generaciones de intelectuales: la escuela krausista (que aglutina a dos o tres generaciones; cfr. Laporta, 1974, y Díaz, 1989), la generación del 98, y la de 1914 con Ortega y Gasset a la cabeza. Y será a partir de los años veinte y treinta cuando se vaya incorporando una nueva generación, que en literatura es conocida como generación del 27, y que en sociología se puede llamar «generación de la Guerra». Será a esta última generación a la que pertenezca Ayala, junto a varios intelectuales muy valiosos como Enrique Gómez Arboleya, Enrique Tierno Galván, J. L. Aranguren, Salvador Lissarrague, Luis Sánchez Agesta, Francisco Murillo, Julián Marías, José Medina Echavarría o Luis Recaséns Siches, por citar algunos[2]. Dentro de este variado grupo, Ayala pertenece a la terna de sociólogos que tuvieron que exiliarse como consecuencia de la derrota del gobierno legítimo republicano en la guerra civil, los llamados por Arboleya (1982 [1958]) «sociólogos sin sociedad»: Ayala, Medina y Recaséns.

[2] Generación que merece una mayor atención que la recibida hasta el momento. Sobre algunos de ellos puede consultarse: VV. AA. (2004), Del Campo (2001b) y De Miguel y Moyer (1979). He defendido, en otro lugar (Ribes, 2003), que el concepto de «sociólogos sin sociedad» me parece adecuado para singularizar al grupo de sociólogos que tuvieron que exiliarse tras la guerra civil; si bien considero que al tiempo forman parte de un grupo generacional más amplio junto con los sociólogos que permanecieron en el interior: la «generación de la Guerra».

En 1925, gracias a la publicación de su primera novela, *Tragicomedia de un hombre sin espíritu*, Ayala se integra en la vida literaria madrileña, y participa a partir de entonces en numerosas tertulias, tan frecuentes en aquel primer tercio de siglo: la del café de la Granja del Henar (encabezada por Manuel Azaña), la del café del Pombo (en torno a Gómez de la Serna), la tertulia de lo que quedaba del grupo ultraísta alrededor de Cansinos-Assens y, sobre todo, la tertulia-seminario de la *Revista de Occidente*, gracias a la cual entra en contacto personal e intelectualmente con Ortega y Gasset.

Tras la publicación en 1926 de su segunda novela, *Historia de un amanecer*, Ayala empieza a interesarse por las vanguardias, tal y como quedará plasmado en el giro que dan sus producciones intelectuales a partir de esta fecha. Se ha señalado con frecuencia la importante influencia que tuvieron Ortega y Gasset, su tertulia, su revista y su libro *La deshumanización del arte* (1998 [1925]) en las vanguardias españolas (Buckley y Crispin, 1973; Amorós, 1980), así como su influjo en la sociología de los llamados «sociólogos sin sociedad» (Abellán, 1998; Castillo, 2001). En el caso de Ayala, literato y sociólogo, esta influencia inicial será doble. Las nuevas producciones de ficción de Ayala, *El boxeador y un ángel* [1929] y *Cazador en el alba* [1930], serán, pues, vanguardistas, y lo que vemos en ellas es, en general, un deslumbramiento optimista ante el descubrimiento de la modernidad. Aparecen los deportes, el movimiento y lo sensual, los nuevos oficios y las nuevas relaciones sociales, y, sobre todo, el cine. Es en este momento de fervor moderno cuando ve la luz el primer ensayo sociológico de Ayala, *Indagación del cinema* (1929), muy importante en varios sentidos. En primer lugar porque es, en realidad, una colección de ensayos y artículos fragmentarios muy variados que giran en torno a un tema común (el cinematógrafo) editados en formato de libro. Esta manera de acercarse a un objeto de estúdio va a ser muy característica del modo de hacer sociología de este autor. Veamos las palabras del propio Ayala: «Pero no he compuesto —al contrario: he hecho trizas— un libro de cine. Un libro que hubiera podido ser sistemático, enterizo, de una pieza. Pero que ha quedado reducido a un manojo de tirabuzones de celuloide; convertido en algo que —como la cabeza de una medusa— no tiene por dónde agarrarse; que puede escurrirse, deshilachado por la actualidad» (Ayala, 1929: 17). Estas «trizas» son los distintos acercamientos abiertos y fragmentarios que le llevan a analizar el cine enfocando sucesivamente muy distintos ángulos: estudia la dimensión social del cine (la

intención popular, la capacidad de crear actitudes sociales; se señala la importancia de los «héroes» que aparecen en la pantalla); explora el tema de la propaganda y la información, y aunque se muestra atento a los posibles riesgos que podría suponer un objeto social como el cine, en esta época de modernidad y optimismo, se deja llevar por la maravilla técnica que permite ofrecer «una presencia exacta de los sucesos, de los acontecimientos que sacuden al mundo» (Ayala, 1929: 69). Idea que enlaza con otra de las constantes de la sociología de Ayala, que hemos denominado Ley de Unificación del Mundo[3], y es que gracias al cinematógrafo los Estados-nación se van erosionando, ya que es tanto una prueba como un elemento impulsor de la internacionalización del mundo moderno.

Este modo fragmentario de acercamiento a un fenómeno se ve completado con una unidad superior a la que se refieren todo el conjunto de los epígrafes y subepígrafes, que no es otra, en este caso, que la constatación temprana por parte de Ayala de la estrecha vinculación del cine con el mundo moderno: el cine es al mismo tiempo resultado de la sociedad moderna, vibrante, ágil, instantánea; imagen de la sociedad moderna; así como un nuevo elemento central en la propia sociedad cuyas consecuencias sociopolíticas apenas se empezaban a vislumbrar.

Pero si vamos más allá de este texto, vemos que todo lo anteriormente expuesto guarda una estrecha relación con sus libros de ficción de la época, y que son también acercamientos fragmentarios a una misma realidad (la sociedad moderna vista desde una óptica deslumbrada y vanguardista), que serán completados, además, por los estudios jurídico-sociales que va a publicar Ayala a partir de los años treinta.

La vertiente literaria y ensayística de Ayala convive con una brillante aunque breve carrera académica, interrumpida por la guerra civil. Una vez finalizada la licenciatura de derecho, Ayala comienza a colaborar en la cátedra de Adolfo Posada y se doctora en derecho en la Universidad Central de Madrid en 1931. En esa época se convierte en el discípulo «predilecto»[4] de Posada, y gracias a él entra en contacto con la tradición sociológica académica, así como con lo que quedaba del krausismo. Adolfo Posada, uno de los más importantes clásicos de la sociología en España, había de-

[3] Nos referiremos a ella un poco más adelante. Para un análisis más detallado, véase Ribes (2002: 106-111).

[4] Tal y como me indicó Francisco Ayala en conversación personal.

dicado buena parte de sus esfuerzos intelectuales a reflexionar sobre la sociología. A pesar de la constante referencia casi obsesiva de los historiadores de la sociología española por la institucionalización de la disciplina, sucedía en nuestro país en tiempos de Posada, igual que en otros países, que la ausencia de cátedras o de una adecuada institucionalización de la sociología no era un obstáculo para el estudio y la práctica de esta disciplina, que venía siendo frecuentada por intelectuales muy diversos, procedentes de otras disciplinas o que simultaneaban varias a un tiempo, y que tenían un conocimiento exhaustivo de la tradición sociológica. Posada fue uno de estos intelectuales, y fue, sin duda, uno de los más importantes de la historia de la sociología española. A través de sus principales obras y del contacto personal y profesional, Ayala va a poder adentrarse, como decíamos, en la sociología académica. Si Ortega le había abierto las puertas a una sociología heterodoxa, a prestar atención a la realidad inmediata y el análisis profundo de la realidad contemporánea, y le había indicado el camino hacia ciertos problemas y conceptos propios de cierta tradición sociológica alemana (Simmel, Mannheim), Posada le ofrecía la erudición y el krausismo, los sociólogos organicistas, la atención a la sociología norteamericana y la posibilidad de hacer sociología desde una posición semiinstitucional.

Pero aún ampliaría sus estudios gracias a una beca que le llevaría a Alemania en los años treinta, para completar, de la mano de Hermann Heller, su mirada sociológica. Una vez en la Alemania convulsa y escindida de los años treinta, a Ayala le llama la atención la obra y la figura de Hermann Heller. El interés por la realidad más inmediata, junto con su compromiso ético, así como el empleo de autores pertenecientes a la tradición sociológica, serán tres nexos fundamentales que unan a estos dos autores. Heller había llegado a subsumir teoría del Estado y ciencia política en sociología: «La Teoría del Estado es sociología», defendía Heller (1974: 53). Se hallaba, pues, en una línea de desdiferenciación o de reagrupación de disciplinas cercana a la que en España estaba funcionando en diversas cátedras. Posada y Heller tenían en común el empleo de un «enfoque sociológico», si bien el segundo se presentaba como continuador de la tradición sociológica alemana, mientras que Posada intentaba estar al día de las diferentes tradiciones, ya que desde su lógica krausista y cientificista la sociología, una vez que fuera posible abandonar este presente en el que reinaba un bello desorden fecundo, debía llegar a una integración unitaria (Posada, 1904, 1908).

Por otro lado, Heller insiste, inmerso como estaba en una sociedad al borde del precipicio, en referirse exclusivamente a los asuntos más inmediatos y más estrechamente relacionados con la actualidad (algo que encajaba perfectamente con la insistencia de Ortega sobre este punto), y rechaza frontalmente hacer «Teoría del Estado por amor a la teoría» (Heller, 1974: 42), mientras que a Posada le costaba mucho trabajo zafarse de los corsés propios del krausismo. A partir de su relación intelectual y personal con Heller (Ayala, 2001:147-148), Ayala se va a ir introduciendo en la tradición sociológica alemana, que terminará por completar su particular «enfoque sociológico». Así, son muy influyentes en sus obras y teorías Max y Alfred Weber, Simmel, Oppenheimer, Mannheim y Freyer.

Cuando Ayala regresa a España, publica algunos estudios breves jurídico-sociales de corte académico. En ellos se analiza la realidad estudiada ya desde el «enfoque sociológico» que había ido adquiriendo a lo largo de estos años. Por ejemplo, en uno de ellos, Ayala hace una reflexión acerca de la necesidad de ir adaptando el liberalismo a la realidad contemporánea: considera que todo lo social es histórico, y, por tanto, hay que buscar la manera de adaptar ideas que pertenecen al pasado a una nueva realidad (cfr. Ayala, 1932). Si volvemos la vista ahora a *Indagación del cinema* y a sus ficciones vanguardistas, advertimos que Ayala consideraba que el nuevo mundo modernizado se tenía que regir por nuevas formas de organización políticas y económicas que guardaran relación con las nuevas formas sociales que estaba adoptando la sociedad en el presente. En su etapa de deslumbramiento e inmersión en la modernidad, acoge con optimismo el triunfo pacífico de la II República española, culminación democrática, a su juicio, del medio siglo excepcional español. Sistema político, por otra parte, en el que llegará a ser letrado de las Cortes, y cuya constitución le parece adecuada al momento histórico (cfr. Ayala, 1932: 3). Unos años después, en 1934, gana la cátedra de Derecho Político de la Universidad de La Laguna.

2. El primer exilio. Sociología sistemática: 1940-1952.

En 1936 el golpe de Estado de los sublevados contra la II República inicia una guerra civil que iba a durar tres años. A Ayala le sorprende el estallido de la guerra

cuando estaba dando una serie de conferencias en América Latina. Sin embargo, regresa para ponerse a disposición de la República, y acaba siendo destinado a la Legación Diplomática de Praga. Una vez terminada la contienda, tomará el mismo camino que otros muchos intelectuales y cientos de miles de ciudadanos españoles: el exilio. Abandona, pues, España, y se traslada a Argentina (tras un paso fugaz por Francia y Cuba), donde va a residir durante una década.

Ya desde 1930, cuando Ayala publica el relato de ficción *Erika ante el invierno*, estaba empezando a cambiar su modo de interpretar el mundo. En dicho relato se intuye ya una cierta sensación de malestar que nada tiene que ver con su entusiasmo previo con respecto a la modernidad. Se anuncia en este cuento el invierno que cubrirá la política europea de los siguientes años, que desembocarían en la guerra civil española y la Segunda Guerra Mundial: «Ahora hay que vivir en un mundo de penumbra, de oquedades, de interiores. Las mamparas se cierran por sí mismas; las orquestas no logran encender el ánimo» (Ayala, 2002: 60-61).

Una vez instalado en Argentina, empieza a colaborar en *La Nación*, donde publica artículos sociológicos (Ayala, 2001: 263). También se dedica a «traducir a destajo»[5], y asiste a tertulias en los cafés de la Avenida de Mayo, en el Español o en el Tortoni, y frecuenta a Borges y al círculo literario e intelectual de la revista *Sur*. Además, será allí, en Argentina, donde dicte su primer curso de sociología, en la Universidad Nacional del Litoral, con sede en Santa Fe; país, por cierto, en el que su pensamiento sociológico y sus enseñanzas dejan una profunda huella (Poviña, 1959: 99).

Ayala retoma, igual que otros muchos escritores y profesores exiliados, su trabajo intelectual una vez cruzado el Atlántico. De entre sus primeras publicaciones de esta segunda época es preciso detenerse en una serie de ensayos en los que reflexiona sobre la libertad y el liberalismo. Nos referimos a tres libros fundamentales: *El problema del liberalismo* [1941], *Historia de la libertad* [1943] y *Ensayo sobre la libertad* [1945]. Esta serie de trabajos, en los que lleva a cabo ya una deliberada sociología historicista (Ayala, 1944: 141), se puede entender como su personal respuesta al mismo

[5] Sobre esta experiencia de traductor incansable, véase Ayala (2001: 264-269). Y, también, desde un punto de vista más teórico, las reflexiones que sobre la traducción publica el propio autor, en Ayala (1965b).

tema (cómo adecuar el liberalismo político y económico al momento crítico mundial de los años cuarenta) que Karl Mannheim aborda a partir de 1933. Hay dos diferencias fundamentales que distancian las obras de ambos autores. La primera es que los análisis de Ayala están hechos desde la perspectiva del individuo, no del Estado (como, a mi juicio, es el caso de los ensayos de Mannheim). La segunda se basa en la identificación de la tendencia clave del presente; en Mannheim será la planificación y en Ayala la unificación del mundo.

Mannheim había observado que algunos aspectos que el régimen nazi y previamente el régimen soviético (Hobsbawn, 1998: 103) estaban poniendo en práctica podrían utilizarse para fortalecer las democracias occidentales. Así, por ejemplo, la propaganda debía utilizarse para educar a los jóvenes (que pasan al primer plano de atención) en la «democracia militante» (Mannheim, 1976: 17). Hay que olvidarse del *laissez-faire* y pensar en crear unos valores susceptibles de ser compartidos que respeten las libertades individuales y sean articulables con la libertad. Se trataba de adecuar las nuevas tendencias de la sociedad hacia la planificación, que Mannheim veía aproximarse (Mannheim, 1936), con un respeto básico de las libertades. Es decir, plantar cara a los regímenes totalitarios cediendo ciertas parcelas de libertad y empleando algunos de sus métodos que encajaban mejor con el desarrollo y las nuevas características de la sociedad contemporánea. Ayala empieza por reconocer que «cada situación social requiere una congruente ordenación de la libertad» (Ayala, 1972: 26). Y con cada situación social se refiere tanto a las peculiaridades propias de cada cultura como, especialmente, a los distintos momentos históricos. En opinión del sociólogo español hay dos constantes en el hombre y en su historia: la libertad y la necesidad de vivir en sociedad. El hombre necesita vivir en sociedad, lo cual menoscaba, en cierta medida, su libertad, ya que la sociedad tiende a coaccionar a los individuos. Pero incluso la coacción es expresión de la libertad del hombre, porque es él quien en su libertad produce los objetos culturales. Una vez que estos objetos culturales son pasado conforman el orden social del presente, desde el cual el hombre volverá a crear nuevos objetos culturales que se convertirán en orden social cuando sean pasado. La libertad, por tanto, concluye Ayala, no opera en el vacío ni es nada esencial, sino que «necesita desenvolverse sobre la plataforma de la sociedad, sobre las condiciones prácticas del presente» (Ayala, 1972: 44).

Y el presente desde el que escribe es la Europa de los totalitarismos. Pero además es, también, un mundo cada vez más desarrollado tecnológicamente, con lo que las amenazas para el absoluto control del individuo, por parte del Estado, se hacen aún más peligrosas. La solución es reajustar las instituciones jurídico-políticas del liberalismo a la nueva situación real del presente, y lograr que la libertad se encuentre institucionalmente garantizada. Mannheim se mostraba más dispuesto a ceder parcelas de libertad, e incluso animaba a emplear la propaganda como medio para salvar las democracias occidentales. En cambio, Ayala piensa más en el individuo y en la libertad. Lo que le preocupa es evitar que la coacción se haga insufrible, y, por tanto, rechaza la utilización de la propaganda al modo de Mannheim, ya que ello equivaldría a sacrificar el régimen liberal y la libertad individual para salvar la existencia nacional.

Casi simultáneamente a estos ensayos sobre la libertad y el liberalismo, Ayala publica una importante monografía sobre un sociólogo alemán: *Oppenheimer* (1942). Este texto es muy importante, porque será a raíz del estudio del que fuera profesor de teoría económica y sociología en la Universidad de Frankfurt a partir de 1919 (Martindale, 1968: 229) cuando Ayala perfile su Ley de Unificación del Mundo[6]. El libro es, en su conjunto, una discusión crítica de los planteamientos de la sociología historicista de Oppenheimer. Reacciona Ayala contra el optimismo y el sentido progresista de la historia, así como contra las excesivas deudas con respecto a la física y las ciencias naturales que se dejan sentir en la obra del alemán. Sin embargo, hay una idea que le llama la atención: se trata de la tendencia hacia la unificación del mundo que identifica Oppenheimer; un mundo en el que la humanidad comparte más cosas que las que separan a las distintas nacionalidades y clases sociales. Proponía Oppenheimer el próximo cumplimiento de la utopía de una sociedad sin clases y sin naciones, que se alcanzaría mediante el movimiento mecánico e inexorable de la historia y desembocaría en la supresión de las diferencias (Ayala, 1942).

[6] Es preciso aclarar que Ayala nunca ha etiquetado esa serie de reflexiones que describen la tendencia hacia la unificación del mundo y sus consecuencias. Sus análisis suelen ser abiertos y fragmentarios, y, por tanto, no está entre sus prioridades el presentar teorías cerradas y acabadas bajo una denominación. Sin embargo, considero que para una mejor comprensión e identificación de estos análisis nos puede ayudar resumirlos bajo esta etiqueta.

Ayala no puede aceptar esta propuesta en su conjunto, entre otras cosas porque desde su punto de vista «las leyes sociológicas son leyes de posibilidad, no de necesidad, y la historia es un proceso fatal en la medida en que lo ya ocurrido condiciona a lo por venir, pero sólo en esa medida» (Ayala, 1972: 228). Oppenheimer perseguía descubrir las leyes naturales que indican cómo funciona el mundo; mientras que Ayala solamente pretende aventurar las tendencias hacia las cuales la sociedad camina, y considera que no es posible conocer el mundo social desde los supuestos metodológicos de las ciencias naturales. Por otro lado, la sociedad sin clases que proponía el alemán partía del supuesto de la efectiva existencia de clases sociales en el presente de los años treinta y cuarenta; mientras que para Ayala ya en los años treinta la sociedad de masas ha sustituido a la sociedad de clases, algo que además muestra precisamente la tendencia hacia la unificación del mundo.

En 1944 aparece un libro fundamental en la bibliografía de Francisco Ayala: *Razón del mundo*. Seguramente se trate de uno de sus libros más polémicos y discutidos. A lo largo de sus páginas expone Ayala la función de los intelectuales en la sociedad de masas y su responsabilidad. Con este texto retoma también el diálogo interrumpido con su país natal, adentrándose en la discusión acerca del «problema de España», que desencadenará una interesante polémica entre Ayala, Américo Castro y Sánchez Albornoz con los planteamientos de la generación del 98 de fondo (Ribes, 2005). En el debate acerca del problema de España, la intervención de Ayala es esclarecedora, y hay que señalar que es una de sus principales aportaciones tanto a la sociología como a la historia de España y al estudio de los nacionalismos. Ante la pregunta acerca del ser esencial de España, Ayala aporta su visión del problema desde la óptica de la sociología historicista y rechaza la existencia de una esencia de España y de lo español, y aun tacha su búsqueda, pensando sobre todo en los planteamientos de Albornoz, de «trasnochado intento de definir lo hispánico sustancial "desde hace milenios" (¡todavía con el *Volkgeist* a cuestas!)» (Ayala, 1972: 373). Tal y como ha señalado Santos Juliá, «fue [a Ayala] a quien correspondió destrozar esa pregunta sobre las esencias para colocar en su lugar una pregunta sobre la creación histórica y sociológica» (Juliá, 1997: 54).

En *Razón del mundo* se ocupa también Ayala de un problema al que dedicará numerosos ensayos y reflexiones: el surgimiento de la profesión de intelectual, su situa-

ción en la actualidad de los años cuarenta y la responsabilidad de los intelectuales. Permítame el lector que vuelva ahora sobre los argumentos que avanzaba al comienzo de este prólogo y que profundice en ellos al hilo de *Razón del mundo*. Max Weber, Mannheim y Ortega comparten con Ayala la inquietud por la situación y la responsabilidad del intelectual en su presente más inmediato. Y no es casual, tampoco, que otro destacado miembro de la «generación de la Guerra», José Medina Echavarría, también exiliado y también desde el exilio, se fuera a preocupar ampliamente de la responsabilidad de la inteligencia (Medina, 1943).

Pero ¿cuál es esta responsabilidad, a juicio de Ayala? El argumento es el siguiente. El complejo mundo contemporáneo ha traído a escena a las masas. La sociedad de masas ha triunfado, sustituyendo a la sociedad de clases vigente hasta el primer tercio del siglo xx. Esta nueva situación ha tenido como consecuencia que algunos intelectuales, amparados por los regímenes totalitarios de masas, se pongan al servicio del poder, incumpliendo así la propia labor que les da sentido y caracteriza: la de ejercer un papel semiexterno a la sociedad, por encima de diferencias políticas, desde el que señalar los problemas más acuciantes que se presenten y que sean capaces de identificar. A partir de ahí, tal vez ofrecer soluciones; aunque lo principal es ejercer de conciencia de la sociedad. Ayala se pregunta cómo se ha llegado a esta situación, y a las consecuencias que lleva aparejadas, que no son más que el desprestigio universal de la intelectualidad. A su juicio, las sociedades se han vuelto contra los intelectuales precisamente porque éstos no han cumplido su papel, su función. Y es que para Ayala el intelectual es la conciencia de la sociedad que desde su pura inteligencia crea mundos y describe problemas.

Además de esta revuelta de la sociedad masa en contra de los intelectuales en la coyuntura problemática de la crisis de la modernidad (la primera del siglo xx), el pensamiento tradicional ha encontrado una oportunidad para abrirse paso y ha cargado contra el espíritu propio de la modernidad, el «racionalismo individualista», que había logrado marginar y relegar a un segundo plano el tipo de pensamiento que había triunfado durante la Edad Media: el «racionalismo trascendente», basado en la tradición. La sociedad de masas en la concepción de Ayala no va unida inevitablemente a este tipo de regímenes totalitarios que se fundamentan en las masas ni a la utilización desaprensiva de los medios de comunicación de masas y la propaganda por parte de

regímenes democráticos, sino que este mal uso es simplemente una posibilidad que se abre en las sociedades modernas. La sociedad masa en Ayala no es el mal en sí mismo, ni tampoco lo son los medios de comunicación de masas, ni la política de masas, ni la descollante técnica y los avances científicos o culturales (como el cine, por ejemplo), sino que lo reprobable es el uso que se puede hacer de todos estos nuevos elementos. Además de la revancha del tradicionalismo, le parece advertir a Ayala un «furor antiintelectualista» en el hombre masa contemporáneo, un decidido irracionalismo. El irracionalismo, sin embargo, no es patrimonio de este nuevo hombre masa, sino que es en sí mismo una tradición intelectual que ha plantado cara al racionalismo individualista propio de la modernidad. No obstante, en el análisis de Ayala, el irracionalismo no es más que un triunfo absoluto de la razón, porque significa emplear la razón, paradójicamente, para intentar destruirla; sería algo así como una autodestrucción racional de la razón.

En resumen, la situación presente, según Ayala, muestra un mundo en el que los intelectuales se han incorporado a posiciones partidistas o se ven atacados desde el tradicionalismo y el irracionalismo. Y la consecuencia de ello es que nadie cumple la función sacerdotal de guía de la sociedad, y, por tanto, las masas (tan maltratadas por otros pensadores) se convierten también en víctimas de la misma situación que, deliberadamente o no, contribuyen a perpetuar: «¿No es también él [el hombre masa] la carne doliente de ese mundo flagelado?» (Ayala, 1972a: 284). El problema se agrava porque el hombre masa, es decir, el ciudadano medio del mundo occidental, es incapaz de proyectar su imagen hacia el futuro; no puede, por tanto, elaborar su «plan de vida» a la manera de Ortega. Y es así porque el mundo contemporáneo crítico y convulso hace imposible tal cosa, y trae como consecuencia un malestar psíquico de grandes proporciones.

Es la situación crítica presente la que está agarrotando la conciencia intelectual y poniendo en tela de juicio su lugar en el mundo. Solamente, claro está, cuando no se pone la inteligencia al servicio de los partidos políticos o de los grupos en pugna. Pero también solamente cuando esta conciencia intelectual es sincera, que en Ayala es sinónimo de adecuada al contexto sociohistórico presente y alejada de la escolástica y del academicismo, pues en esta coyuntura crítica las grandes escuelas de pensamiento que pretenden ofrecer un sistema cerrado o una teoría conclusa de lo social

tan sólo producen falsificación, «pensamiento muerto, escolástico» (Ayala, 1972a: 327). El pensamiento sincero, la auténtica función del intelectual, será, por tanto, original y «hará época» porque se dedicará al verdadero examen de las circunstancias históricas presentes. El intelectual, según Ayala, como avanzamos en el epígrafe anterior, debe ocuparse de la situación presente, examinarla con independencia de criterio y desde la sinceridad no escolástica —si bien la coyuntura histórica que les había tocado vivir a Ayala y a su generación ofrecía serios problemas para lograr este ideal.

En 1947 publica Ayala su *Tratado de sociología*, su texto sociológico más conocido. Se trata de su libro más acabado, en el que completa, sistematiza y corrige buena parte de sus planteamientos previos, además de reflexionar sobre la disciplina sociológica. En él son perceptibles las huellas de la sociología historicista alemana, y también las de Ortega y Posada. Aunque el *Tratado* bien lo merece, no cabe aquí hacer un análisis en profundidad del texto; apuntaremos solamente algunas de sus líneas fundamentales.

En primer lugar vamos a referirnos a las interesantes reflexiones que sobre el método de la sociología hace Ayala. A su juicio las ciencias sociales nacieron bajo los supuestos naturalistas cuando eran puestos en entredicho. Esto explica, en parte, los problemas de la sociología para encontrar un método adecuado, porque no es posible aceptar, según la visión historicista de Ayala, el empleo de métodos y principios derivados de un mundo que ya no existe. Hay, pues, que adaptar el método a la realidad contemporánea. A estos problemas se añade que el objeto de la sociología (que es a la vez sujeto) no permite que se lo trate como cualquier otro objeto del mundo natural: es imprescindible descubrir el sentido, como quería Max Weber. La propuesta de Ayala se basa precisamente en practicar un «enfoque plenario» que integre los métodos de las ciencias naturales, la interpretación del sentido e incluso los acercamientos literarios a la realidad social; con esta tercera dimensión se refiere Ayala a «esa literatura que no ignora la sociología científica, pero que tampoco satisface en sus esquemas, sino que prefiere sumergirse de lleno en la realidad viva para captar los rasgos esenciales de su estructura y extraerlos y exponerlos en cuadros concretos, merecerá ser incluida en el campo de la disciplina sociológica siempre que sus construcciones estén apoyadas en una firme armazón teórica» (Ayala, 1984: 44). Se sitúa, a fin de cuentas, en la «tercera cultura» (Lepenies, 1992): entre la literatura y la ciencia. Por

todo esto el propio Ayala es consciente de que se sitúa en la heterodoxia; en la heterodoxia con respecto a algunas líneas teóricas que habían apostado por una sociología exclusivamente científico-naturalista desde la *física social* de Comte, pero también con respecto a los desarrollos que estaba teniendo la sociología en Norteamérica, cuyo éxito y exportación iban a colocar aún de una manera más evidente a Ayala en la heterodoxia[7].

El objetivo fundamental del *Tratado*, de acuerdo con el ya mencionado compromiso con el presente, es intentar comprender el proceso histórico que ha conducido hasta la situación en que es publicado, y tantear, en función de este proceso, cuáles pueden ser sus ulteriores desarrollos. Según Ayala, el mundo, que estaba orientado desde el Renacimiento a la conquista, a la unificación del mismo, ha alcanzado el límite posible. Se da, pues, un desfase entre las posibilidades técnicas y la organización política del mundo, por lo que «la crisis actual consiste en la alternativa entre organización integral del mundo o convulsiones aniquiladoras» (Ayala, 1984: 48). Aquí la Ley de Unificación del Mundo se encuentra a mitad de camino entre una tendencia y una alternativa (la acertada a juicio de Ayala). Sin la pluralidad de Estados-nación en pugna permanente, la «voluntad de poder» y el afán de innovación técnica constante desaparecerían. La unidad del mundo (de lograrse completamente) supondría el fin de la historia, un momento en el que el proceso histórico se estancaría. Pero todo esto es imposible sin un nuevo marco cultural, porque, según Ayala, la unión de maquiavelismo y protestantismo secularizado es el origen de la configuración actual del mundo crítico de finales de los años cuarenta. Ayala busca un presente que, por la vía de la unificación y el recambio cultural (y ético), ofrezca más estabilidad y sea capaz de evitar los conflictos.

En 1950 Ayala abandona definitivamente Argentina y se desplaza a Puerto Rico. En Argentina el peronismo había creado un ambiente cultural asfixiante, y Ayala em-

[7] Incluso iban a arrojarle a los márgenes de lo presociológico o de la filosofía social, tanto por su esfuerzo de proponer «otra manera» de hacer sociología como por la manía o patología, de la que me he ocupado en otros trabajos y que he denominado con la etiqueta Ley del Eterno Alumbramiento de la Sociología (LEAS) (cfr. Ribes, 2004 y 2005), de considerarse siempre el primer sociólogo que los sociólogos españoles de las siguientes generaciones iban, cómo no, a cumplir.

prende el camino hacia una especie de segundo exilio, perdiendo, por cierto, en el traslado su segunda biblioteca personal; y digo segunda porque al partir al exilio escapando de la represión del nuevo y triunfante régimen franquista se quedaron en España los libros que componían su biblioteca particular. Así que a las primeras ediciones de sus propias obras o las dedicadas por sus amigos y maestros como Ortega y Gasset, Lorca y Manuel Azaña se unirían, en el lugar de las ausencias físicas y la memoria nostálgica, en el lugar de su «biblioteca imaginaria», las de Borges, Cortázar, Mallea y otros (cfr. Ayala, 2005).

Una vez instalado en el excitante campus de Río Piedras puertorriqueño, y como consecuencia de los cursos que dictó en la Universidad de Puerto Rico, publica en 1952 su *Introducción a las ciencias sociales*. Será éste su último libro sistemático. Se trata de una obra de divulgación y resumen, y a la vez, o precisamente por ello, es un trabajo ligado al presente histórico de una manera directa; es un texto claramente deudor del *Tratado*, al tiempo que lo complementa en algunos puntos. Es precisamente en la *Introducción* donde el diálogo con Ortega se aprecia de una manera más intensa. En concreto lo que discute Ayala son los conceptos de sociedad masa y de hombre masa. Según Ayala, en Ortega el concepto de hombre masa era ahistórico; se trataba simplemente de una condición de posibilidad que atravesaba diferentes épocas históricas, aunque su preeminencia fuera propia de la sociedad europea de la primera mitad del siglo XX. En cambio, para Ayala, «las mentalidades son formaciones históricas, cambiantes, de tal modo que no puede hablarse con propiedad de un hombre de la masa si no es justamente dentro de una sociedad de masas» (Ayala, 1988: 228). Y, a su juicio, estaban (en el presente desde el que escribe ahora, en los años cincuenta) en una sociedad de masas al menos desde los años treinta. La aportación de Ayala a la teoría de la sociedad masa moderna, que según Giner (1979) se fraguó con las contribuciones de Scheler, Mannheim y Ortega en torno a 1926, es ya desde *Razón del mundo* [1944] y el *Tratado de sociología* [1947] un intento de contextualización del problema. Pretende huir de la carga peyorativa o apologética de versiones previas, para convertir, en términos sociológicos, el concepto de sociedad masa en una configuración sociohistóricamente concreta, cuyo individuo típico-ideal es el hombre masa.

3. Profesor de literatura en Estados Unidos. «Sociología difusa» y el giro hacia la fragmentación: 1952-1971.

A partir de 1952 la sociología de Ayala va a comenzar a aparecer absolutamente hecha trizas; se abandonan prácticamente las reflexiones sobre qué es la sociología, cuáles son los métodos apropiados para practicar esta disciplina, etc.; sus acercamientos a diversos temas serán cada vez más fraccionados e irán en busca de los problemas desde diversos puntos de vista, que compondrán una imagen unitaria una vez observados en conjunto. Además de la fragmentación, que ya estaba presente en mayor o menor medida en función de los textos, lo que tenemos a partir de ahora es un ejemplo perfecto de lo que he llamado «sociología difusa» (Ribes, 2002: 104-105). Serán textos elaborados a partir de sus conocimientos y estudios sociológicos, a partir de su «enfoque sociológico», en los que, sin embargo, desaparece la retórica académica, se reduce la longitud de los ensayos, y se busca un público lector más amplio. A partir de ahora, se abandona la intención de hacer una obra más o menos exhaustiva y con una estructura académica (como el *Tratado* o la *Introducción*), y se profundiza en la negativa a elaborar una Gran Teoría abstracta. Además, se reeditan ensayos previos, y se combinan con otros escritos en estos años, con lo que el significado de los mismos (al estar insertos en otras unidades) es muy distinto. En esta época se intensifican los discursos fragmentados y la intertextualidad, e incluso completa argumentos o ilumina ciertos problemas sociales desde obras literarias.

La faceta literaria de nuestro autor se había visto interrumpida desde los años treinta hasta que aparecen en 1949 *Los usurpadores* y *La cabeza del cordero*, dos libros de relatos de ficción; aunque en rigor lo que se interrumpe no es tanto la creación literaria de Ayala sino su publicación en formato de libro, puesto que ya en 1939 publica en una revista «Diálogo de los muertos», que se incorporará posteriormente a *Los usurpadores*. Estos dos libros de cuentos se complementan mutuamente; se trata de dos textos paralelos, tal y como ha señalado Richmond (1992: 18). A mi juicio también complementan otras reflexiones e ideas de este autor (el individuo en sociedad, la crisis, el exilio, la guerra civil española, etc.) que podemos encontrar en sus trabajos sociológicos, tanto en los ensayos sobre la libertad y el liberalismo (la tesis principal de *Los usurpadores* es, según expone el propio Ayala, que «el poder ejercido

por el hombre sobre su prójimo es siempre una usurpación»; Ayala, 1992: 100) como en las reflexiones en torno a la historia de España que se recogen en *Razón del mundo*.

Precisamente en esta época de «sociología difusa» y libros de cuentos hay un nuevo giro en la vida de Ayala; se trata de su cambio de residencia y de trabajo. A partir de ahora, hasta su jubilación, se convertirá en profesor de literatura en distintas universidades de Estados Unidos (Princeton, Rudgers, Chicago, New York University, etc.). En esta nueva situación se abrirán paso en sus obras algunas influencias provenientes de las ciencias sociales norteamericanas (sociología, antropología, ciencia política). Uno de los textos más importantes de este período es *Tecnología y libertad* (1959), en el que Ayala vuelve a reflexionar sobre la sociedad inmediatamente contemporánea. En lo que se centra ahora, y añade a sus análisis principales e incorporará cada vez más en su literatura, es en la desintegración de las sociedades, que no es más, a fin de cuentas, que una radicalización de las características propias de la sociedad masa. Las palabras han perdido su función comunicadora, los intelectuales son relegados todos a un exilio con respecto a la sociedad y no pueden trazar mapas que orienten (porque la función del intelectual es ejercer de guía, como dejamos dicho más arriba: más que oficio, es sacerdocio); dibuja, pues, una sociedad desintegrada (que avanza al mismo tiempo que la unificación del mundo; ofreciendo un proceso inverso en lo micro con respecto a la tendencia identificada en lo macro), una sociedad de masas triunfante, en la que, además, el individuo se ve amenazado por la nueva situación política internacional: el choque entre los dos bloques surgidos tras la Segunda Guerra Mundial, dos grandes entidades que confirman, por otra parte, la tendencia hacia la unificación y la integración de los Estados-nación en unidades mayores. La única alternativa posible es, de nuevo, la solución ética (Ayala, 1959). Como decíamos, estos análisis se verán continuados en sus narraciones de ficción: *Historia de macacos* [1955], *Muertes de perro* [1958] y *El fondo del vaso* [1962]. En estas obras aparece reflejado un mundo sin valores, desintegrado, en el que los hombres abdican de su responsabilidad y aparecen frecuentemente animalizados (como perros, como macacos): «¿Qué culpa voy a tener yo —reflexiona un personaje de *Muertes de perro*—, ni por qué regla de tres me han de meter a mí en esto? Si vamos a hilar delgado, todos tenemos la culpa de todo cuanto pasa en el mundo, y a todos, por fas o

por nefas, nos incumbe alguna responsabilidad. Sería chistoso que ahora resultara que yo...» (Ayala, 1998 [1958]: 93).

A partir de los años sesenta, Ayala empieza a regresar a España, aunque no acabará de trasladarse definitivamente a este país hasta que se jubile en Estados Unidos, a finales de los años setenta, y España se convierta, otra vez y tras casi cuarenta años de dictadura franquista, en una democracia. No obstante, su regreso a su país natal comienza en los años sesenta, como decíamos, tanto mediante breves estancias como por la recepción de sus trabajos literarios y sociológicos. Por ejemplo, y tras diez años de censura, *Muertes de perro* se edita por primera vez en España en 1968. Es preciso recordar que los libros de Ayala estuvieron, en general, prohibidos desde 1936 hasta 1955. Tras esa fecha, sin embargo, la censura franquista prohibió también la publicación de *Muertes de perro* [1958], *El fondo del vaso* [1962], *El as de bastos* [1962], e incluso su *Obras narrativas completas* (1969) (Tucker, 1991: 95). Aún en junio de 1971 tenía Ayala problemas con la censura franquista (a propósito de las *Obras narrativas completas* y *La cabeza del cordero*), tal y como él mismo le cuenta a su amigo el también exiliado escritor Max Aub en una carta el 11 de junio de 1971 (Soldevila, 2001: 181). En todo caso, Ayala va retornando poco a poco, tanto la persona como el autor, y en 1970 varios periódicos publicaron una «Salutación a Francisco Ayala» firmada por numerosos intelectuales españoles, como Vicente Aleixandre, Dámaso Alonso, Francisco Ynduráin, Paulino Garagorri, etc. (cfr. VV. AA., 1992).

En 1965 publica Ayala un texto sociológico fundamental, *España, a la fecha*, en el que continúa su línea de reflexión sobre la historia reciente de España (desde el siglo XIX hasta los años sesenta del siglo XX). Ayala se detiene a analizar el período de la Restauración, y sostiene la hipótesis de la existencia de un medio siglo excepcional, que iría desde el golpe de Estado de Martínez Campos hasta el de Primo de Rivera. En ese lapso de tiempo la europeización de España ya estaba conseguida. Por eso el régimen de la Restauración se hizo inadecuado para la España moderna, y por eso el proceso político culmina en la democracia (II República). La guerra civil no era un desenlace natural del proceso histórico, sino que se originó más bien como uno más de los alzamientos militares, similar a otros previos, que no habría tenido demasiada importancia si no hubiera sido por la participación (de italianos y alemanes a favor del bando rebelde) y la no participación (de las democracias inglesa y francesa) de las

potencias extranjeras. Además, el desenlace de la Segunda Guerra Mundial, que habría podido significar el fin de la dictadura franquista, trajo consigo un nuevo orden mundial que favoreció la supervivencia de la misma (cfr. Ayala, 1965). En todo caso, Ayala sostiene con cierto optimismo que, a partir de los años sesenta, la sociedad española está empezando a romper los diques de un régimen «arcaizante y retardatorio», que pertenece ya a otro tiempo histórico, a un presente que ha devenido pasado, tanto si se observa la sociedad española como si se tiene en cuenta el contexto internacional.

4. Retornos. El «enfoque sociológico» fragmentado: 1971.

A partir de la publicación de *El jardín de las delicias* [1971] se da un nuevo giro en la producción intelectual de Ayala, que más que un giro es una profundización en la tendencia hacia la fragmentación del «enfoque sociológico». Lo que había sucedido en la sociología de Ayala a partir de 1952 y había dado paso a su «sociología difusa» se extenderá también a sus ficciones a partir de 1971, y supondrá la aparición ya completa de producciones intelectuales «hechas trizas» o, lo que es lo mismo, la puesta en práctica de un «enfoque sociológico» fragmentado. Ahora, se agudiza la interrelación de los textos (de texto a texto, de libro a libro), se acorta la extensión de las piezas, se disuelven los géneros y confunden, y las reflexiones se hacen a mitad de camino entre la «sociología difusa», la literatura, las memorias, la crítica literaria, el artículo periodístico. El contexto sociohistórico e intelectual ha cambiado de nuevo, y empieza a fraguarse una nueva crisis de la modernidad en el siglo xx, la segunda.

Resulta especialmente significativo para entender este último período de la obra de Ayala que en una nueva edición de *El jardín de las delicias* (cfr. Ayala, 1978) se añada, como una segunda parte, el conjunto de textos titulado *El tiempo y yo*, «borrando los límites entre la ficción y el discurso no ficticio y rompiendo así las formas tradicionales —incluso formas establecidas por el propio autor en su obra previa—» (Richmond, 1978: 33). Los textos de *El jardín de las delicias* son fragmentos variados (a veces media página) en los que se mezclan falsas noticias de prensa redactadas por

él mismo junto con relatos de experiencias biográficas, ficción novelesca, noticias reales, reflexiones sobre temas concretos, etc.

Esta fragmentación del «enfoque sociológico» supone un cambio en la forma, pero no en los argumentos fundamentales de nuestro autor. De hecho, la reedición constante de textos viejos entre textos nuevos solamente es posible (y adecuada e incluso sensata) si hay cierta correspondencia entre ambos grupos. En general, por tanto, en esta época Ayala continúa explorando algunos de sus temas fundamentales (el mundo sin valores, los peligros y engaños de la propaganda, el nacionalismo español, la tendencia hacia la unificación del mundo y su desintegración, etc.). No obstante, sí habrá algunos cambios, algunas reformulaciones sobre ciertas cuestiones que, por ejemplo, como la moda (que había estudiado en el *Tratado*) serán repensadas desde la actualidad de los años setenta, ochenta y noventa, tiempo en el que la moda, entendida como un sistema de normas sujetas en su dinámica a regulaciones muy estrictas, ha desaparecido como consecuencia de «una desintegración social elevada al último extremo» (Ayala, 1978: 296).

Ayala observa una radicalización de las tendencias por él señaladas desde los años treinta, y lleva a cabo en consonancia una radicalización tanto en los contenidos como en las formas de su sociología y su literatura; deshace los géneros, y juega con los límites que separan realidad y ficción, ya que ambas cosas son expresión de lo que está sucediendo en el mundo. Por ejemplo, señala la imposibilidad de hacer sátira, ya que lo grotesco y absurdo se han convertido en norma en la sociedad contemporánea, e insiste en señalar las «condiciones de la sociedad en que vivimos, de ciudades inmensas pobladas por una masa humana sin cohesión, sin controles internos, sin articulación orgánica» (Ayala, 1978: 335).

La propuesta de fondo de la sociología de Ayala, como hemos visto, siempre ha sido la de llevar a cabo una aproximación exploratoria a los problemas, un intento de interpretación, más que descubrir y establecer la verdad. Ayala ha defendido, desde sus primeros textos teóricos, la obligación de actuar de esta manera debido al propio objeto de la sociología, y también lo ha llevado a la práctica tanto en sus obras sociológicas como en las literarias. Lo que pretende evitar es caer en la tentación de las teorías que se construyen como un bloque enterizo, de una manera cerrada, y que son pretendidamente omnicomprensivas. Él hace trizas los problemas y se acerca frag-

mentaria y múltiplemente a algunos aspectos y conflictos de la sociedad que le interesan. Y parte de la convicción de la inadecuación de la razón científico-natural para iluminar los problemas sociales. Como decíamos antes, en el *Tratado* propone un «enfoque plenario» que tenga en cuenta la razón científico-natural, la interpretación e incluso la literatura como forma de conocimiento social. En ese sentido, había optado por dividir su producción intelectual entre obras sociológicas y obras de ficción literaria. Pero, ya en esta etapa, el «enfoque plenario» se realiza totalmente integrando en un mismo texto todos estos elementos; no hay, pues, más división del trabajo intelectual, sino unión, unificación del discurso, podríamos decir. Si bien el rechazo de la Gran Teoría o de la novela total está presente desde sus relatos vanguardistas o *Indagación del cinema* (1929), a partir de la «sociología difusa» habrá una mayor correspondencia formal con esta idea en su sociología, y después de *El jardín de las delicias*, una vez (con)fundidas sociología y literatura, toda la producción intelectual de Ayala será en la forma y el fondo acorde con estas ideas.

Es ésta, también, una época de reediciones y de premios nacionales e internacionales; y es, como decíamos antes, un tiempo de reencuentro con la sociedad española[8]. Y es a su vez el momento en el que publica sus memorias, *Recuerdos y olvidos* (2001 [1982-1988]), así como otros textos relevantes, entre los cuales pueden destacarse: *El jardín de las malicias* (1988b), *El escritor en su siglo* (1990) y *Contra el poder y otros ensayos* (1992).

Intentando recomponer los fragmentos que componen el libro de «relatos de ficción» *El jardín de las malicias* (1988b) podríamos presentar las distintas reflexiones que se llevan a cabo en esa suma de textos, y que pueden servir como resumen de la visión de este nuevo presente por parte de Ayala, de la siguiente manera: el mundo se ha quedado sin valores, tanto es así que en el cuento irónicamente titulado «Dulces recuerdos» el protagonista adulto se recuerda a sí mismo de niño, cuando compartió una travesura con su «mejor amigo», su perro. Pero el egoísmo descarado de este adulto y de aquel joven le hacen reconocer que no se sabe bien qué pasó con el cadáver del animal: «A las circunstancias de su muerte, ni yo mismo —o mejor, yo menos que nadie— presté la atención debida. Sírvame de disculpa, si disculpa cabe, el que cuando a él le llegó su hora estaba yo liado con los exámenes de fin de curso, que no dejan pensar en ninguna otra cosa. Siempre está uno liado con algo; siempre hay alguna fastidiosa urgencia que impide hacer lo que se debe» (Ayala, 1988b: 26). El hombre occidental, vacío de valores, no asume su responsabilidad (ni el niño de «El rapto», ni el guía de «Una nochebuena en tierra de infieles o Son como niños»). Nadie asume su responsabilidad. Veamos las palabras que pone Ayala en boca de un guía de una excursión turística que poco se parece a lo anunciado mediante la engañosa propaganda: «"¿Qué tiene usted que decir de todo esto? ¿Acaso no es usted la persona encargada?" ¡Nada! Él continuaba mirando al suelo; movía la cabeza, y callaba. Siguió un silencio ominoso. Hasta que por fin pudimos oírle murmurar en tono opaco y compungido algo así como que la culpa no era suya, que no estaba en su mano el remediarlo, que lo sentía tanto, que si de él dependiera, pero que aun con la mejor voluntad del mundo…» (Ayala, 1988b: 45).

El hombre engaña y manipula, y la manera en que lo hace de un modo más peligroso y descarado es a través de la propaganda («Es bien sabido que la propaganda exagera siempre… Cosa natural… ¿Quién lo ignora?», Ayala, 1988b: 37) que viene presentada por los grandes medios de comunicación de masas, y confunden noticias y publicidad en un doloroso contraste («Por radio y televisión, las atrocidades cotidianas —atentados terroristas, inundaciones e incendios, secuestros, asesinato de rehenes y toda clase de calamidades— nos llegaban alternando con pías exhortaciones a celebrar las inminentes fiestas del amor, la buena voluntad y la fraternidad universal mediante la adquisición urgente de apetecibles mercaderías», Ayala, 1988b: 29), así como también se confunden realidad y ficción, en la línea de la problematización de la realidad que señalaba Lash (1997) como una de las características del posmodernismo.

Este hombre occidental, cuyo «retrato» (en el sentido de Nisbet, 1979) presenta Ayala, se encuentra, de nuevo, con que todo poder ejercido sobre otro hombre es siempre una usurpación. Algo que además se presenta como inevitable por el mismo

[8] En 1983 es elegido miembro de la Real Academia de la Lengua Española y gana el Premio Nacional de Literatura, en 1987 se le otorga la Medalla de Oro de la Ciudad de Granada. Es investido doctor *honoris causa* por la Northwestern University (1977) y la Universidad Toulouse-Le Mirail (1996), y, en España, por la Universidad Complutense de Madrid (1988), la Universidad de Sevilla (1994), la de Granada (1994), la UNED (1997) y la Universidad Carlos III (2001). Obtiene el Premio Nacional de las Letras Españolas (1988) y el de las Letras Andaluzas (1989), el Premio Cervantes (1991) y el Premio Príncipe de Asturias (1998).

La crisis en este mundo sin creencias tiene varios puntos fundamentales, a juicio de Alfred Weber: 1) el mundo globalizado que Weber encontraba ya plenamente desarrollado en el primer tercio de siglo contenía una contradicción básica de fondo: el auge de pequeños nacionalismos que multiplicaban los riesgos de confrontación entre naciones; 2) la masificación y el predominio de la nivelación por el nivel más bajo en la sociedad; 3) la reducción de los derechos de libertad del pueblo; 4) la incapacidad de insertar el aparato técnico que el propio hombre ha construido en la estructura social, y los efectos negativos que esto puede tener (desempleo, superproducción), cuyo efecto es que «el hombre occidental no es sólo parásito, sino también la víctima de los productos técnicos creados por su impulso de conquista económica del mundo» (A. Weber, 1987: 327); 5) la esencial contradicción entre los impulsos dinámicos y conquistadores del hombre occidental y la situación de un mundo cerrado en el que no se puede seguir avanzando si no es hacia la destrucción, y 6) la transformación en la concepción espiritual del mundo, con la crisis de la racionalidad situada en primer lugar.

El presente que pretende captar mediante sus ensayos Alfred Weber es el de un mundo sometido a cambios que han traído como consecuencia un vacío espiritual y una preocupante crisis moral. Lo que queda, afirma Weber en un texto previo a *Historia de la cultura*, es una incertidumbre radical: «Puede decirse tranquilamente que hoy lo problemático representa lo único completamente seguro en Europa» (A. Weber, 1932: 118).

Mannheim, por su parte, publicó *El hombre y la sociedad en la época de crisis* [1935], donde señalaba que la crisis del presente, «la cuestión central de nuestro tiempo» (Mannheim, 1936: 30), había quebrantado la fe en la permanencia en el carácter nacional, así como la fe en el progreso de la razón en la historia. La nueva y emergente sociedad de masas había entrado en escena, había desplazado a un lugar secundario al intelectual (que había sufrido una proletarización) y ponía en peligro la supervivencia de algunos valores vigentes hasta entonces en las sociedades occidentales amenazados por los nuevos regímenes totalitarios de masa. Para Mannheim el problema fundamental estaba en el desajuste histórico-social: la técnica y la moral se desarrollaban a velocidades diferentes, lo cual conduciría irremediablemente al hundimiento de la civilización occidental, si no se intentaba alcanzar el mismo grado de racionalidad y moralidad en el campo de la dominación de la sociedad que se había logrado en el territorio de la técnica (Mannheim, 1982).

La importancia de la crisis en Mannheim es tal que incluso consideraba que a la época liberal le había seguido la época crítica, precisamente en el presente de los años treinta. El esquema histórico-social que ofrece Mannheim está compuesto por tres etapas. La primera es la Edad Media, que se caracteriza por la confusión de las esferas políticas, sociales y culturales. Después viene la época liberal, en la que se da una diferenciación de estas esferas, separándolas en rígidos compartimentos. El tercer momento es la época crítica, en la que se vuelve a dar una confusión total en las esferas políticas, sociales y culturales (Mannheim, 1936: 142-155). Es evidente que Mannheim estaba hablando de un nuevo momento histórico, precisamente caracterizado por la crisis de la modernidad. Lo que encontramos en el presente es una nueva situación, un nuevo momento histórico que se caracteriza por ser crítico y que tiene un rango igual al de la Edad Media y la época liberal o, lo que es lo mismo, la Edad Moderna. La (con)fusión de las esferas en la época crítica tiene también su correlato en las disciplinas. Hay, por tanto, una desdiferenciación de disciplinas acorde con la realidad desdiferenciada motivada por ella; un intento de dar cuenta de la realidad tendrá que adaptarse a la realidad. Estos cambios fundamentales que señala Mannheim tienen, desde luego, consecuencias para los individuos que se ven abrumados ante el nuevo mundo de esta época crítica, y, por tanto, se sienten inseguros y no entienden el mundo que les ha tocado habitar.

En España, la crisis del mundo contemporáneo alcanza una relevancia intelectual internacional inusitada con *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset, y sitúa estas preocupaciones en el primer plano de la discusión intelectual. En el libro *En torno a Galileo*, Ortega entra de lleno en el tema de la primera crisis de la modernidad del siglo xx. Según él, la crisis es tal precisamente porque se trata de un período nebuloso que separa la Edad Moderna de un nuevo período aún por conocer: «La tierra de la Edad Moderna que comienza bajo los pies de Galileo termina bajo nuestros pies» (Ortega, 1959: 3). Utilizando su particular concepto de generación, Ortega lleva a cabo un análisis de la historia poniendo el acento en los períodos críticos de transición entre grandes épocas. Así, el comienzo de la época moderna, que Ortega sitúa alrededor de 1600 y que se caracteriza por la primacía de la razón físico-matemática y la razón