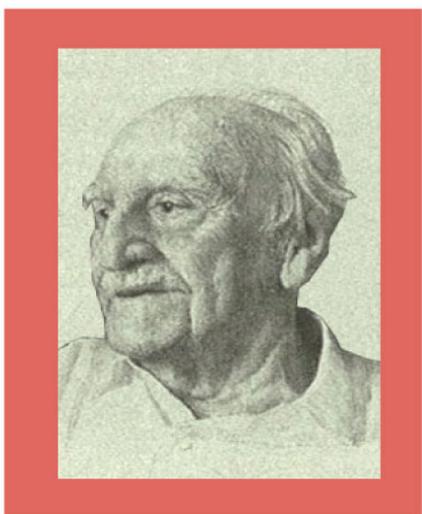
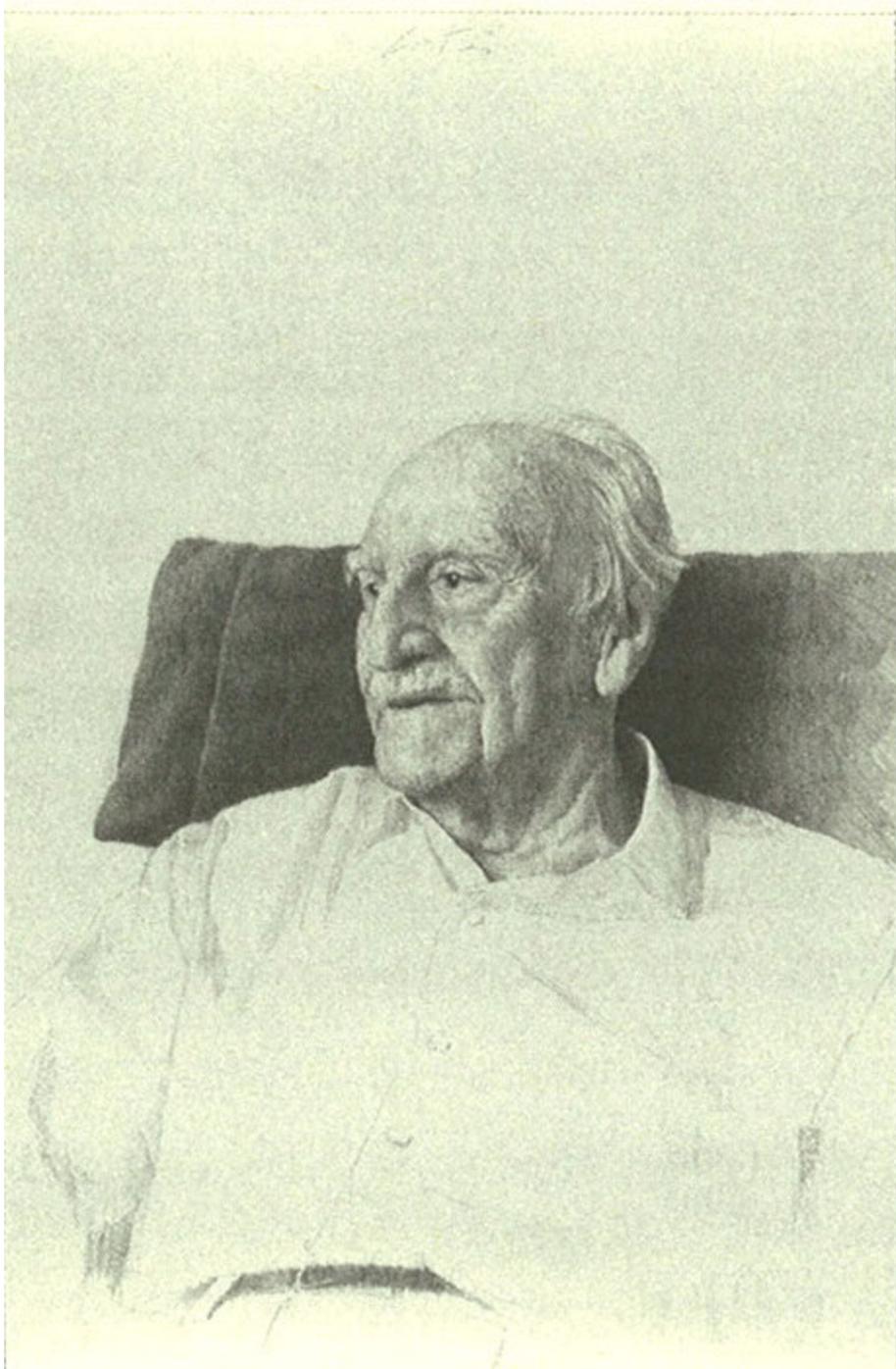


Francisco Ayala

*MIRADAS SOBRE EL PRESENTE:
ENSAYOS Y SOCIOLOGÍA*





FRANCISCO AYALA, 2000 POR HERNÁN CORTÉS

FRANCISCO AYALA

***MIRADAS SOBRE EL
PRESENTE:
ENSAYOS Y SOCIOLOGÍA***

[Antología, 1940-1990]

Selección y prólogo de
Alberto J. Ribes Leiva

COLECCIÓN OBRA FUNDAMENTAL

FUNDACION

 Banco Santander

© Francisco Ayala, 2005

© Fundación Banco Santander, 2005

© De la traducción de «*Man and People by Ortega*»,
Alberto J. Ribes Leiva

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el artículo 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeren o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

ISBN: 978-84-92543-97-7

ÍNDICE

*La mirada sociológica y el compromiso con el presente de
Francisco Ayala, por Alberto J. Ribes Leiva*
Nota sobre esta antología
Procedencia de los textos: ediciones y reediciones
Referencias bibliográficas

El Estado liberal (1941)
La Teoría del Estado del profesor Hermann Heller (1943)
Ensayo sobre la libertad (1945)
Principio y práctica de la libertad (1945)
Ojeada sobre este mundo (1948)
Libertad y tecnología (1950)
El escritor en la sociedad de masas (1953)
Nota sobre la crisis (1956)
El hombre y la gente de Ortega y Gasset (1958)
El fondo sociológico en mis novelas (1968)
La guerra civil: una retrospectiva (1986)
La joven democracia, puesta a prueba (1986)
La moda en el tiempo histórico (1987)

El traje y la moda (1988)

Nacionalismos (1988)

Sociedad de consumo (1989)

Un viaje de cinco siglos (1989)

Un escritor se asoma al final de siglo (1990)

Postrimerías de la historia (1990)

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 INTELLECTUAL 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 legado¹. Es, por decirlo así, el común denominador de sus escritos, bien sean ensayísticos, sociológicos o literarios.

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 algunos². 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.

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 estudio 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 manojito 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 Mundo³ 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 dedicado 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 científicista 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* ya 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 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 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 perfila su Ley de Unificación del Mundo⁶. 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).

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 destrozarse 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 situación 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, examinada con independencia de criterio y desde la sinceridad no escolástica —si bien la coyuntura histórica que les había