# ERNESTO GRASSI Y SU EXPERIENCIA SUDAMERICANA*

*Joaquín Barceló*
Universidad de Chile

La experiencia de Ernesto Grassi en Sudamérica tiene dos aspectos de interés. El primero, de carácter más exterior y menos conocido en Europa, es la labor que pudo realizar como docente en Chile durante cuatro años de viajes ininterrumpidos. El segundo, que se puede estudiar a través de sus publicaciones, consiste en la influencia que las formas de vida sudamericana ejercieron sobre su reflexión filosófica. Me referiré en primer término a su labor docente en Chile y luego, de manera menos circunstanciada, al segundo aspecto de su experiencia, dado que este último es más fácilmente accesible al lector de su obra.

Grassi inició sus actividades docentes en Chile en 1951. Había sido invitado por un decano visionario de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, el historiador Juan Gómez Millas, para hacerse cargo de la cátedra de Metafísica y realizar un programa de publicaciones filosóficas. Durante cuatro años, viajó entre Munich y Santiago, dictando lecciones en Alemania y en Chile durante los respectivos períodos de invierno. Desde Santiago, viajó también regularmente al puerto de Valparaíso para enseñar en la Universidad Católica de esa ciudad, donde trabó profunda amistad con los profesores de la entonces floreciente Facultad de Arquitectura. La filosofía y el arte constituian ya entonces preocupaciones fundamentales para él.

Entre los estudiantes que escucharon a Grassi desde su llegada a Chile me encontraba yo mismo, profundamente decepcionado de los estudios de filosofía en nuestro país. Vaguedad y falta de exigencias parecían ser las características predominantes de dichos estudios. Las bibliotecas eran pobrísimas y carecían de las obras de muchos autores clásicos de primera importancia; las comunicaciones con otros países eran difíciles y onerosas; las lecciones de los mejores profesores solían ser piezas

---

* Trabajo preparado para el volumen *In memoria di E. Grassi,* que aparecerá próximamente en Nápoles, Italia.

oratorias desprovistas de contenidos substanciales; dominaba la influencia del pensamiento francés de fines del siglo pasado y comienzos de este siglo, con algunos añadidos de pragmatismo norteamericano; las lenguas griega, latina y alemana eran conocidas sólo por unos pocos profesores y estudiantes que despertaban la admiración o el desprecio (¿para qué puede servir eso?) de sus colegas.

En esta atmósfera apareció Grassi para dictar su curso de Metafísica. Corpulento, enérgico, apasionado, cubierto por un abrigo como el que usaba el general Montgomery, provisto de un monóculo y sosteniendo permanentemente un cigarrillo encendido entre los labios, dictaba sus lecciones en un idioma ingenioso e imaginativo, un español lleno de giros insólitos y auténticos neologismos acuñados inconscientemente por él y reminiscentes de la lengua italiana. Nos hizo trabajar directamente sobre los textos de los diálogos de Platón, de la *Metafísica* de Aristóteles, de la *Monadología* de Leibniz o de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel; se abría así, de pronto, un mundo fascinante y desconocido para nosotros, sus estudiantes.

El método de trabajo constituyó una novedad, ya que se inscribía dentro de la mejor tradición medieval: división del texto en los pasos y subpasos que van configurando la línea del argumento expuesto en cada capítulo, titulación de dichos pasos, comentario e interpretación general del capítulo; todo ello coronado por la redacción de un protocolo para cada sesión y la crítica correspondiente. Fue una revolución en los estudios de filosofía en Chile, por la creciente familiarización con las obras de los grandes filósofos, la conciencia de la necesidad de estudiar la filosofía en sus clásicos y no en manuales que repiten sus doctrinas y ofrecen un pensamiento de segunda mano, y la convicción de la imprescindibilidad del estudio de las lenguas clásicas y modernas. Quienes fueron entonces alumnos de Grassi pueden acaso no haberlo seguido luego en la línea de sus propios intereses y problemas, pero quedaron en general marcados por el rigor de su método para leer y estudiar a los clásicos de la filosofía.

Además de su docencia oficial en la cátedra universitaria, Grassi solía invitar también a algunos de sus alumnos para participar en seminarios extracurriculares. Siguiendo la costumbre de ciertos profesores alemanes, dichos seminarios se realizaban por las noches en su casa particular. Normalmente los ofrecía en colaboración con otros profesores. Entre ellos se contaban Alberto Wagner de Reyna, un filósofo de sólida formación alemana que servía un cargo diplomático en la Embajada del Perú en Santiago, y el sacerdote Sylvester Stenger, O.S.B., gran conocedor de la literatura patrística. Nuevamente, el carácter no oficial de esta actividad académica y la atmósfera de privacidad familiar en que se desarrollaba contribuian a aumentar la admiración que sus alumnos sentíamos por Grassi y -¿por qué no decirlo también?- el recelo con que muchos de sus colegas, profesores universitarios, miraban su desempeño como docente.

Como complemento de su método docente, trajo Grassi a Chile, en calidad de donación para la Universidad, una importante biblioteca de libros y microfilms en que destacaban numerosas obras de humanistas italianos, desconocidos entonces casi por completo en el país, y –curiosamente– diversas traducciones de la patrística cristiana, además de otras obras clásicas de filosofía.

Al amparo del ya existente Instituto de Investigaciones Histórico-culturales de la Universidad de Chile, dirigido en aquella época por un respetado filólogo clásico, Grassi creó en Santiago un Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos, uno de cuyos objetivos fue publicar la colección "Tradición y Tarea". Esta fue una réplica de la serie *Ueberlieferung und Auftrag*, que el mismo Grassi había fundado en 1945 en Europa en colaboración con su amigo y colega Wilhelm Szilazi. Los títulos publicados en la colección sudamericana no fueron, sin embargo, los mismos que aparecieron en su homónima europea. Los propósitos de ambas, en cambio, eran idénticos.

La primera publicación de la serie en Chile fue un inédito del siglo XV, el diálogo *De Libertate*, del humanista Alamanno Rinuccini, en edición bilingüe con traducción de Adolfo Gómez Lasa y una larga introducción histórico-cultural de Francesco Adorno, quien hizo también la colación de los dos códices existentes de la obra (A. Rinuccini, *Defensa de la Libertad*, Santiago 1952). Es pertinente observar que la primera edición europea de este diálogo fue hecha por Adorno sólo cinco años más tarde (en *Atti e Memorie dell' Accademia Toscana di scienze e lettere "La Colombaria"*, vol. 22, 1957).

El interés que animó a Grassi para publicar este libro se fundaba en su permanente convicción de la importancia que adquieren las situaciones históricas concretas (en este caso, la tiranía de Lorenzo el Magnífico en Florencia) para la vida del hombre, a despecho de la facultad humana de aprehender lo universal, eterno y siempre idéntico. Pronto veremos que este problema se vincula con la motivación que indujo a Grassi a venir a Sudamérica. El ademán estoico con que Rinuccini procura superar su renuncia a la actividad pública no se le muestra a Grassi como una actitud propiamente filosófica sino como una simple abdicación de la vida. De este modo, el diálogo constituye una advertencia, y en el prólogo a la edición concluye: "Sépanlo los jóvenes chilenos: si la vida científica no es vida política, representa un trayecto de realización humana que presupone, a su vez, un vivir en situaciones concretas que exigen el desvelo de un alerta continuo, ya que de ellas se desprenden responsabilidades y tareas imposibles de eludir" (ed. cit. p. 20).

Al diálogo *De libertate* siguió, en el origen cronológico de las publicaciones, un libro de Thure von Uexküll, *Vida, ciencia y realidad* (Santiago, 1953), traducción de *Der Mensch und die Natur*, editado ese mismo año en Berna. A continuación apareció la versión de dos opúsculos de Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* y

*Brief über den Humanismus* (M. Heidegger, *Doctrina de la Verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo*, Santiago 1954).

Vale la pena recordar que Grassi había sido el primer editor del escrito heideggeriano sobre Platón en el anuario *Geistige Ueberlieferung* (1942). La edición chilena lleva una introducción de Grassi titulada *El Humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno*, que en parte reproduce su trabajo *Der Beginn des modernen Denkens. Von der Leidenschaft und der Erfahrung des Ursprüngliches* (Geistige Ueberlieferung, 1940). Se anunciaba ya de este modo la contraposición, que años después se haría más explícita, entre las interpretaciones de Heidegger y de Grassi respecto del humanismo y de la tradición latina. Huelga decir, sin embargo, que los estudiantes chilenos de entonces no nos hallábamos aún preparados para percibir tales diferencias y sus implicaciones.

En el año siguiente hizo Grassi otras dos publicaciones en su colección "Tradición y Tarea". Una de ellas fue una selección de opúsculos del humanista Lorenzo Valla, en edición bilingüe bajo el título de *Oraciones y Prefacios* (Santiago 1955) y con una introducción de Francesco Adorno. La otra fue una selección del *De studiorum ratione* y de la *Scienza Nouva* de Vico (J. B. Vico, *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo y Principios de una Ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, Santiago 1955), provista de sendas introducciones escritas por el propio Grassi y por el historiador -y traductor de Vico- Ricardo Krebs. Es significativo que la actividad editorial de Grassi en Chile haya culminado con la publicación de estos escritos viquianos, dada la gran influencia que la obra del filósofo napolitano ejerció sobre su pensamiento.

Posteriormente, la interrupción de los viajes de Grassi a Chile fue motivo de que la colección dejara de publicarse. Por ello no vieron la luz algunas traducciones de obras importantes que habían sido proyectadas, como la *Metafísica* de Aristóteles, *Los heroicos furores* de Giordano Bruno o *Los dioses de Grecia* de Walter F. Otto. Sobre todo, no se editó un libro del mismo Grassi que él había pensado publicar primero en español con el título de *El mundo y su ausencia*; éste apareció en alemán, sin embargo, como *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, en Hamburgo el año 1955.

El hecho de que Grassi debiera suspender su actividad editorial en Chile no impidió, empero, que mantuviera contactos de trabajo con amigos y discípulos chilenos para publicaciones hechas en Chile o bien en Alemania a través de la Editorial Rowohlt. Por una parte, continúo contribuyendo con trabajos suyos que fueron publicados en Chile por la Revista de Filosofía y por la Revista Chilena de Literatura. Un querido amigo suyo, el poeta argentino Goffredo Jommi, radicado en Chile y vinculado como una suerte de mentor intelectual con la Facultad de Arquitectura de la Universidad Católica de Valparaíso, publicó a petición suya *Realität der irrealen Dichtung. Don*

*Quijote und Dante* (Hamburg, 1964). Una segunda obra de Jommi acerca de la poesía francesa contemporánea fue proyectada pero no llegó a publicarse. Más tarde, un alumno de Grassi, Héctor Carvallo, colaboró con él para publicar una edición de la traducción alemana de H. Bonitz de la *Metafísica* de Aristóteles (Hamburg 1966); la edición posee la notable característica de ofrecer el texto subdividido en pasos de acuerdo con el método empleado por Grassi para leer a los clásicos en sus seminarios.

¿Pero por qué decidió Grassi venir a Chile, uno de los últimos rincones del mundo? Su interés por aceptar la invitación de la Universidad de Chile no obedeció a un mero afán de novedades ni a la curiosidad inspirada por un continente en gran medida distinto de la realidad cultural europea. El quiso confrontar su experiencia de europeo con la de las formas de vida sudamericana guiado por la duda que germinaba en su espíritu acerca de la validez universal de las categorías de la historicidad y de la técnica dominantes en la Europa moderna. Que dichas categorías reivindican universalidad es un hecho evidente, como lo atestigua la creciente occidentalización de América, de Asia y, en época más reciente, también de Africa. ¿Pero es legítima dicha universalización? ¿No hay formas auténticas de la vida humana, ajenas a la historia y al dominio técnico de la naturaleza, que se realizan fuera de Europa y que se revelan como tan originarias como la forma de vida europea?

Los orígenes de estas dudas residían en la reflexión anterior de Grassi respecto de la universalidad de la conciencia histórica europea y de la objetividad científica de que tanto se enorgullece el hombre moderno. Al europeo, pensaba, su propia historia se le presenta como paradigma del desarrollo de la humanidad, de tal modo que al proyectar sus propias categorías históricas y hermenéuticas sobre otros pueblos cree que "explica" sus culturas y respeta su autonomía. De igual manera, proyecta sobre otras culturas sus categorías científicas, que le han permitido dominar a la naturaleza a través de la técnica, en la convicción de que ellas le aseguran un acceso "objetivo" a la realidad natural y el respeto por la alteridad de los fenómenos propios de otros continentes; de este modo, la naturaleza extraña se le muestra como un terreno virgen para aplicar la técnica entendida como destino humano. De aquí nació el interés de Grassi por experimentar en forma personal y originaria las interpelaciones con que los fenómenos sociales y la naturaleza misma enfrentan al hombre americano.

Los Estados Unidos de América no ofrecían, desde este punto de vista, una posibilidad válida de confrontación, porque la europeización de la América del Norte y la desaparición casi total de sus culturas autóctonas constituían un triunfo completo del espíritu colonizador del europeo moderno. En la América Latina, en cambio, la relativamente mayor sobrevivencia de las culturas maya, azteca o incásica, junto con los elementos culturales africanos que los descendientes de los antiguos esclavos negros

conservaron en el Caribe y en Brasil, proporcionaban un material mucho más rico de observación. Por consiguiente, Grassi escogió establecerse en América del Sur. Tal vez sea de lamentar que haya adquirido sus experiencias más familiares en Chile y no, por ejemplo, en México o Perú, ya que Chile no conservaba restos de una gran tradición cultural precolombina, simplemente porque nunca la había tenido; durante el período de la conquista española, el país nunca pasó de ser una provincia pobre, levantisca y de escaso interés cultural.

Sea como fuere, los años vividos en Chile y sus viajes por el resto de Sudamérica le permitieron a Grassi confirmar sus hipótesis iniciales y adquirir experiencias acerca de cómo se configura originariamente la realidad social y natural en dicha región. La hipótesis y las experiencias subsiguientes están recogidas principalmente en *Esperienza europea nell'ambito sudamericano (Il problema di un filosofare sudamericano), Archivio di Filosofia* 1952; *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, Hamburg 1955, y *Assenza di mondo, Archivio di Filosofia*, 2, 1959. Diversas descripciones y consideraciones fueron incorporadas también en *Kunst und Mythos*, Hamburg 1957. En efecto, ya desde el planteamiento de la hipótesis inicial visualizaba Grassi las consecuencias que ella podía tener para la interpretación del fenómeno del arte.

Sintetizaremos aquí en forma muy breve los principales resultados de dichas observaciones, dado que ellos son accesibles en sus obras publicadas y que sería tarea vana intentar reproducir el carácter eminentemente personal y subjetivo de sus descripciones. No será superfluo recordar aquí que lo personal subjetivo -no lo arbitrario y antojadizo- fue siempre valorado positivamente por Grassi en su pensamiento filosófico y nunca constituyó para él un motivo de insuficiencia de la reflexión. Precisamente en esta perspectiva pudo observar en primer término la diferente función que la experiencia de los sentidos adquiere para un europeo y para un americano. Puesto que los sentidos revelan una realidad subjetiva, el conocimiento que a través de ellos se alcanza es desvalorizado por el hombre europeo, quien le niega el carácter de un auténtico saber. No ocurre lo mismo, sin embargo, en América. La experiencia de los sentidos adquiere allí una objetividad que el europeo no conoce. ¿En qué se funda, empero, dicha objetividad? En último término, en el imponerse de una naturaleza que parece "no tolerar al hombre" y de sus ritmos regulares señalados por los días y las noches, los veranos y los inviernos, etc. Pero la regularidad de los ritmos naturales conduce al prevalecer de lo idéntico, de lo constante. Si ello es así, el hombre americano vive inmerso en una realidad mítica (pensemos en el "mito del eterno retorno"descrito por Eliade) y no histórica. Si la historia es el registro de lo transitorio, de lo irrepetible, del permanente devenir, entonces la forma de vida americana excluye toda dimensión histórica: el hombre americano es esencialmente ahistórico. De aquí resulta que la valoración del tiempo es del todo diferente en

América y Europa, para desesperación del europeo que se enfrenta, por ejemplo, con un americano interiormente incapaz de respetar los plazos asignados a sus tareas.

La naturaleza se impone en América, a despecho del hombre, con una objetividad propia. Ello no se muestra sólo en las catástrofes naturales (terremotos, erupciones volcánicas, maremotos) sino también en el predominio de ciertos estados de ánimo individuales (por ejemplo, el fenómeno de la "gana"). El americano no espera humanizar ni dominar a la naturaleza, sino que más bien se somete a ella; al hacerlo, la ve como una realidad concreta que se substrae a las abstracciones científicas. La ciencia es creación europea y no americana. Precisamente porque el hombre americano es ahistórico, la actitud científica, que se funda en la historicidad de las teorías y las hipótesis, así como también de los experimentos mediante los cuales la naturaleza se manifiesta, le es esencialmente ajena. Por lo mismo, tampoco ha sido América la cuna de la técnica moderna. (Se podrá acaso objetar que ningún pueblo puede sobrevivir sin desarrollo técnico; pero las grandes culturas americanas precolombinas no pasaron de utilizar la técnica imprescindible para subvenir a las necesidades humanas básicas; de este modo, si bien lograron notables avances científicos, como la introducción del cero en sus sistemas numerales y la determinación del calendario de Venus con un error de sólo ocho centésimas, no conocieron por ejemplo el uso de la rueda).

Puestas estas premisas, pudo Grassi confirmar igualmente su hipótesis acerca de la relación entre el mito y el arte. La selva virgen en Brasil le permitió hacer la experiencia fundamental de una naturaleza que se impone hasta cancelar la distinción entre sujeto y objeto (*Assenza di mondo*, pp. 244-245; *Kunst und Mythos*, p. 85). Cuando el hombre con toda su subjetividad y sus propios sueños comienza a sentir que forma parte de aquello que lo rodea, queda abolida también la distinción entre lo real y lo irreal. Se constituye de este modo el ámbito propio del mito. La peculiaridad de tal experiencia hace imposible llegar a entender el mito a partir de los fenómenos artísticos, puesto que el arte no es incapaz de distinguir entre lo real y lo fantástico y carece, por otra parte, del sentido de totalidad y del carácter ahistórico del mito. Entre el mito y el arte se produce entonces una importante disyunción. Arte propiamente tal sólo puede surgir cuando un mundo mítico se desintegra y se disuelve, y los fenómenos míticos no pueden tampoco resolverse en categorías artísticas.

¿Qué conclusiones pudo obtener Grassi de su reflexión en torno a sus experiencias sudamericanas? En primer lugar, percibió que la importancia histórica de la América del Sur no puede consistir en que este continente procure ser una prolongación o imitación colonial de los modos de vida y de pensamiento europeos, sino en que se constituya como una advertencia contra la historización de la cultura, la objetivación científica de la naturaleza y la visión europea del arte. Especial importancia adquirió para él en este respecto el carácter ahistórico de la forma de vida

sudamericana, que muestra cómo la existencia humana también es posible en un ámbito en que el interés histórico no posee preeminencia ni validez. La historia se revela así como algo no esencial, cuyas categorías se sostienen en una tradición determinada, y la historización con sus excesos se manifiesta como una enfermedad occidental, una *malattia occidentale*. Desde la experiencia sudamericana, "el pasado europeo se presenta como un lejano espejismo en el cual ya no podemos creer" (*Assenza di mondo*, p. 221), y surge "la sospecha de un mundo nuevo que a la vez nos humilla, porque barruntamos que no somos sino proletarios del espíritu, nómadas sin forma y sin tradición", (*Reisen*, p. 15).

Pero la existencia ahistórica, que el europeo moderno tiende a rechazar por considerarla una etapa ya superada del desarrollo de la civilización, posee el privilegio de constituir la medida para evaluar los esfuerzos tendientes a la realización de los proyectos humanos: "El mundo 'espiritual' consiste, pues, en el saber pavoroso de que *estamos forzados* a vivir en un mundo nunca concluso, en un mundo que debemos construir siempre de nuevo y que, apenas realizado, se desprende de nosotros con sangre, sacrificios e infinitos dolores para volver a caer en el gran fondo de lo inacabado no modificable (*imperfectum*). Con ello se muestra, empero, que el espíritu, que puede al parecer elegir y desechar nuevamente parámetros arbitrarios para sus proyectos, está sometido a su vez a una medida que, por su parte, rechaza o deja subsistir los proyectos y parámetros de la vida espiritual. Es la medida de ese *presente eterno que posee carácter ahistórico, de esa tensión siempre vigente* ante la cual los proyectos históricos del hombre o se acreditan y -en la medida en que se acreditan- permanecen vigentes, o fracasan y son retrotraídos a lo *imperfectum*. Sólo la visión de esta tensión siempre vigente decide acerca del futuro y el pasado de nuestros mundos, es el fundamento ahistórico, que no deviene, de aquella atención sólo a través de la cual las generaciones de hombres, aún la humanidad toda, puede experimentar efectivamente el ir y venir de las épocas históricas". (*Reisen*, pp. 132-133).

Es lástima que, en sus reflexiones acerca del modo de ser del hombre sudamericano, Grassi no se haya detenido a estudiar un rasgo psicológico característico de ciertos pueblos americanos del sur, el resentimiento. El mismo fue víctima de esta actitud de muchos de sus colegas universitarios durante su permanencia en Chile. Pero lo que en un comienzo se tradujo sólo en maledicencias, se transformó unos diez años más tarde en un ataque formal, cuando un ex-alumno suyo, el profesor Juan Rivano, publicó un artículo titulado *La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi* (Mapocho, II, 1, 1964). El autor conocía de Grassi únicamente los extractos de sus cartas a Castelli publicados en *Assenza di mondo*; profundamente influenciado por la ideología marxista, se rebeló airadamente contra este europeo que insistía en magnificar el impacto de la naturaleza americana y en consi-

derar la realidad social de América del Sur como ahistórica, ignorando o queriendo ignorar los esfuerzos del hombre americano por industrializar la región y por llevar a cabo acciones revolucionarias en lucha contra la explotación capitalista del proletariado. Le acusó de extrapolar, con afán acaso nihilista, categorías históricas enrarecidas, utilizadas por ciertos intelectuales europeos, a la realidad americana. El trabajo fue una violenta diatriba que revelaba un total desconocimiento de las dudas de Grassi acerca de la validez de las categorías y supuestos con que el hombre europeo enfrenta a la realidad histórica y natural, así como también de la importancia que él asignaba a la diferente modalidad de vida del hombre americano. Por aquellos años, la situación socio-política chilena gestaba ya los acontecimientos que conducirían al levantamiento militar de 1973; por consiguiente, una respuesta al artículo de Rivano, escrita por otro antiguo alumno de Grassi, el profesor Cástor Narvarte, pasó casi completamente desapercibida.

El ataque a Grassi fue reiterado, si bien en forma indirecta y como de soslayo, algunos años más tarde. El profesor Humberto Giannini le acusó de ser un tradicionalista para quien la vida del espíritu, el *logos*, la filosofía y la historia serían privilegio exclusivo de Europa (*Experiencia y Filosofía*, Revista de Filosofía, XVI, 1-2, 1978). El artículo revelaba nuevamente una ignorancia completa del pensamiento de Grassi respecto de América y de la tradición europea. El escrito de Giannini tuvo una respuesta mía (*Tradicionalismo y Filosofía*, Revista de Filosofía, XVIII, 1, 1979) en que procuré poner las cosas en su lugar. Es interesante que el problema central de esta breve polémica fue el de la existencia o no existencia de un pensamiento filosófico latinoamericano auténtico, es decir, precisamente el mismo que Grassi había abordado ya en el Instituto Brasileño de Filosofía de Sao Paulo (Brasil) en 1951, previniendo en contra de un posible montaje "colonial" (es decir, reiterativo de los modelos europeos) de dicho pensamiento.

Pero no todo fue negativo en este epílogo. En 1984, la Universidad de Chile extendió una nueva invitación a Grassi para que viniese a dictar un seminario en Santiago. Grassi aceptó en principio y aun hizo preparar una traducción castellana del manuscrito de sus proyectadas lecciones; sin embargo, por razones de salud no pudo realizar el viaje. (El manuscrito fue publicado más tarde en alemán: *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Darmstadt, 1986). Por último, en 1988 la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, derivada de la Universidad de Chile y establecida en el mismo campus en que Grassi dictó sus lecciones en la década de los años 50, fundó la Cátedra Ernesto Grassi; dicha cátedra, cuya creación fue impulsada por una inspirada y entusiasta filóloga clásica, la profesora Giuseppina Grammatico, es ocupada periódicamente por destacados filósofos, filólogos y humanistas extranjeros que visitan el país y ha ejercido una influencia apreciable para la elevación del nivel de los estudios en Chile.

¿Podemos extraer alguna conclusión de lo dicho hasta aquí? Si quisiéramos atenernos, en el espíritu del positivismo moderno, a la obra puntual realizada por Grassi en Sudamérica, deberíamos señalar la influencia que ejerció aquí como docente y editor, y que ha perdurado ya por un período de cuarenta años. Pero sabemos que esta clase de realizaciones concretas nacen y mueren con el transcurso del tiempo. Hay, sin embargo, una pregunta que Grassi vino a plantear en la América del Sur y para la cual todavía no hay una respuesta. La pregunta es ésta: ¿hay un diálogo filosófico posible entre América y Europa? ¿Tiene América algo que decir respecto de las estructuras básicas de la existencia humana y de los condicionamientos para la vida del hombre que haya escapado a la perspicacia de los pensadores europeos? ¿Existen categorías y supuestos, ajenos a la preeminencia de la historicidad y a la consideración científico-técnica de la naturaleza, que hagan posible el habitar del hombre sobre la Tierra? ¿Se da la posibilidad de que el mundo humano no esté condenado a transformarse en una inmensa colonia de la civilización occidental moderna? Tales preguntas fueron formuladas por Grassi en sus reflexiones acerca de Sudamérica; los sudamericanos no las quisimos o no las pudimos entender, pero hoy se plantean con una urgencia mucho mayor que entonces. En su planteamiento reside, a mi entender, lo más valioso y perdurable de la tarea realizada por Grassi en nuestro continente.