La construction d'une voix philosophique pour la nation
L'éclectisme au Brésil [1]

Júlio Canhada

Université de São Paulo
Brésil

Résumé : Ce que montrent le cas de Gonçalves de Magalhães, considéré comme celui qui a inauguré la philosophie au Brésil, et l'importance qu'il accorde aux *Faits de l'esprit humain*, c'est qu'un certain idéal de nationalité en tant qu'identité n'a de sens que si cette nationalité est comprise comme *universalité*, selon les termes de l'éclectisme cousinien. Pour le Brésil, l'histoire de la philosophie construite par Cousin acquiert ainsi un sens nouveau : celui d'une histoire de la philosophie dont le passé à surmonter est aussi un passé colonial. Paradoxalement peut-être, dans les premières décennies du dix-neuvième siècle au Brésil, les tentatives de constitution de ce que pourraient être un philosophe *brésilien* ou une philosophie *brésilienne*, sont inséparablement liées à un certain idéal *universel* de la nation et de l'histoire, dont le promoteur principal était Victor Cousin.

Mots-clés : philosophie au Brésil, nation, éclectisme, Gonçalves de Magalhães, Victor Cousin

Resumo : A presença da filosofia eclética no século XIX no Brasil recebeu diversas apropriações, a ponto de autores com orientações muito diferentes dela se utilizarem para legitimar suas posições filosóficas. Por meio do exemplo de Domingos José Gonçalves de Magalhães, considerado por seus contemporâneos como inaugurador da filosofia no Brasil, com sua obra *Fatos do espírito humano*, publicada em 1858, procuramos mostrar que a perspectiva filosófica de Victor Cousin – mas também de Théodore Jouffroy – forneceu as bases a partir das quais a textos e autores foi atribuída a qualificação de filosóficos. O surgimento de algo como uma filosofia nacional em um país recém-independente, além disso, deu-se em estreita relação com concepções do que seja uma nação, tal como formuladas no interior do ecletismo.

Durant presque tout le dix-neuvième siècle, l'éclectisme, sous ses différents aspects, était présent dans la vie intellectuelle brésilienne. *Via* des textes philosophiques, des textes politiques, des textes de médecine, des discussions juridiques ou engageant l'éducation, etc., l'éclectisme peut être considéré comme une sorte de champ ayant

1. Je remercie Patrice Vermeren et les organisateurs de cette journée d'études pour l'invitation et la possibilité d'échange et de dialogue sur les thèmes de ma recherche. Je remercie également Apaoan Machado d'avoir traduit ce texte en français.

suscité de nombreux débats [2]. Cependant, dans cette contribution, je ne chercherai pas à donner une vue d'ensemble des auteurs et des textes attestant de filiations avec l'éclectisme. J'aurai seulement pour objectif d'élucider, à travers l'examen de quelques éléments présents dans les travaux de Domingos José Gonçalves de Magalhães, certains aspects formateurs de ce qu'on peut considérer comme une *condition de possibilité* de la production philosophique brésilienne du dix-neuvième siècle, c'est-à-dire d'interroger, sur une période précise, le lien entre l'éclectisme et la production d'un discours qui pourrait être considéré comme philosophique. C'est en ce sens que le titre de cette présentation : *La construction d'une voix philosophique pour la nation : l'éclectisme au Brésil*, doit être compris. Les appropriations brésiliennes de l'œuvre de Victor Cousin et de Théodore Jouffroy ont fourni les critères de légitimité pour que les textes soient reconnus comme philosophiques et les auteurs comme des philosophes. Mais si la présence de l'éclectisme au dix-neuvième siècle au Brésil a eu pour effet de fournir les points de repères de la reconnaissance de ce qui pourrait constituer une production philosophique, elle contribue aussi, d'autre part, à remplir une fonction reconnue par plusieurs auteurs, selon laquelle, pour qu'une nation soit considérée effectivement libre, il lui est essentiel *d'avoir une philosophie*. Autrement dit, on ne peut pas proprement parler de *nation*, si cette nation n'a pas *sa philosophie*.

En 1859, dans la *Revue Popular*, le Chanoine Fernandes Pinheiro émet une critique des *Faits de l'esprit humain*, ouvrage publié par Domingos José Gonçalves Magalhães l'année précédente. À propos de cet « illustre philosophe brésilien » et de son livre, Fernandes Pinheiro écrit :

> Nous ne connaissons rien de comparable dans la langue portugaise, étant sans doute le premier ouvrage de haute philosophie écrit originellement dans notre langue, si pauvre en matière de sciences. [3]

En 1859, la traduction du livre est publiée à Paris. Sa notification apparaît dans le périodique *Correio Mercantil*, accompagnée d'une lettre de Pierre Flourens, auteur que Gonçalves de Magalhães mentionne souvent dans ses textes et qui remplace Georges Cuvier au *Collège de France*. Flourens déclare que l'œuvre traduite contient :

> [...] des idées originales et vives, conceptions promptes et nettes, analyse philosophique d'une adresse et d'une profondeur admirables ; tout dans ce livre est de la main d'un homme de génie. [4]

2. Sur la présence de Cousin dans la philosophie brésilienne du dix-neuvième siècle, voir Antônio Paim, *A escola eclética*. Londrina : CEFIL, 1999, 2ème éd. ; João Cruz Costa, *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1967, 2ème ed., p. 74, 80-81 ; Beviláqua, Clóvis. *Repercussão do pensamento philosophico sobre a mentalidade brazileira*, in *Esboços e fragmentos*. Rio de Janeiro : Laemmert, 1899, p. 22 ss. ; Laerte Ramos de Carvalho, *A lógica de Monte Alverne*. São Paulo : *Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras* da Universidade de São Paulo, LXVII. *Filosofia*, n. 2, 1946, p. 43.

3. Pinheiro Fernandes, « Resenha philosophica », *Revista Popular*. Rio de Janeiro : Garnier, ano I, tomo IV, out./dez. 1859, p. 12-13. Pour des informations biographiques sur Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, voir Carlos Augusto de Melo, *Cônego Fernandes Pinheiro (1825-1876) – Um crítico literário pioneiro do romantismo no Brasil*. Mestrado, Instituto de Estudos da Linguagem/Unicamp, 2006 ; Sacramento Blake, *Diccionario bibliographico brazileiro*. Rio de Janeiro : Imprensa Nacional, 1898, 4º vol. , p. 107-113.

4. *Correio Mercantil*. Rio de Janeiro, quinta-feira, 10 de março de 1859. Sur l'influence de Flourens sur les textes philosophiques brésiliens depuis 1840, voir Laerte Ramos de Carvalho, *A lógica de Monte Alverne*, p. 43.

Enfin, Chanselle, traducteur de l'oeuvre en français, souligne que

> Un poète, un philosophe, un écrivain aussi éminent, appartenant à une nation nouvelle comme la nation brésilienne, dont les produits matériels nous sont plus connus que les produits intellectuels, mérite d'être apprécié et jugé par la France, qui voit sa littérature si bien accueilllie au Brésil. [...] M. de Magalhães appartient à la grande école qui s'honore des noms de Platon, de Descartes, de Leibnitz et de Malebranche, et son livre se distingue autant par l'originalité que par l'érudition et la critique. [5]

Cet ensemble de réactions à la parution des *Faits de l'esprit humain* indique suffisamment la manière dont l'œuvre a été reçue. Immédiatement consacrée, cette oeuvre a permis de désigner Gonçalves de Magalhães comme philosophe inaugural. Les raisons qui ont conduit à la qualification de ce livre comme l'initiateur de la philosophie au Brésil sont multiples. Elles dépendent de la manière dont s'est constituée une idée de temporalité qui embrassait la notion même d'inauguration – comme nous le verrons ci-dessous.

On peut en général caractériser la perspective philosophique de Gonçalves de Magalhães comme *spiritualiste*, au sens où la psychologie et la procédure de l'observation intérieure se situeraient au centre de toutes les branches du savoir :

> La base et le point de départ de toutes les sciences philosophiques est la psychologie, dont elles sont des amplifications et des applications. La psychologie leur donne l'élément subjectif, et reconnaît les conditions necessaires et absolues de la raison, objets de la métaphysique. Les lois spéciales des phénomènes et de leurs rapports lui sont fournies par les sciences empririques. [6]

Selon l'expression de l'auteur, « la base et le point de départ de toutes les sciences philosophiques est la psychologie ». Gonçalves de Magalhães défend ainsi une position présupposant la construction d'un *adversaire* qui rassemblerait en lui-même toutes les conséquences découlant de la négation de la psychologie en tant que science philosophique fondamentale. Cet adversaire défendrait en somme un *matérialisme* :

> Comme ils ne manquent pas parmi nous, ceux qui s'occupent des intérêts matériels, qui les conseillent par les écrits, les préconisent par des discours, les font avancer par des travaux, et par l'appât des avantages et des profits excitent la cupidité à les chercher ; ce ne sera pas trop, au milieu de tant de matérialisme industriel, d'un seul livre, qui attire pour quelques instants, s'il le mérite, l'attention sur des intérêts purement intellectuels et moraux, lesquels ne sont pas les moindres pour l'homme, ni les moins profitables pour la prospérité, l'ordre et la grandeur des nations, et satisfasse à la fois

5. N. P. Chanselle, *Préface du traducteur*, in Domingo José Gonçalves de Magalhães, *Faits de l'esprit humain. Philosophie.* Traduit du Portugais par N. P. Chanselle. Paris : Auguste Fontaine, 1859, p. VI.
6. *ibid.*, p. 29.

> la curiosité, sinon le besoin de quelques-uns, relativement aux objets qui ont le plus de rapport avec l'esprit. [7]

En se tournant vers ce qu'il appelle « des intérêts purement intellectuels et moraux », Gonçalves de Magalhães produit une justification de sa position philosophique qui est bâtie précisément sur l'opposition au « matérialisme industriel » – une expression à travers laquelle se sont produites des démarcations politiques, historiques, morales et surtout philosophiques.

Le mot *matérialisme* recouvre ainsi plusieurs significations. Les marques qui proviennent d'une telle dénomination établissent, par conséquent, une polarisation des positions qui sert à plusieurs objectifs. Afin de rendre plus compréhensible la caractérisation du dix-neuvième siècle comme époque où les seuls « intérêts matériels » étaient présents, il faudrait examiner comment l'idée même de *siècle* était mobilisée en tant qu'unité temporelle – tâche qui sera entreprise plus tard. En dépit de cela, il semble intéressant de discuter des considérations qui, d'une manière ou d'une autre, remplissent les significations assumées par la notion de matérialisme, même si, pour l'instant, on laisse en suspens ce qu'elles pourraient signifier en termes temporels. Le professeur Maximiano Marques de Carvalho soutien en ce sens, dans le texte *A philosophia no Brasil*, publié en 1844, donc avant la publication du livre de Gonçalves de Magalhães :

> L'esprit humain dans sa vie traverse différentes phases : les tendances au matérialisme affectent ses premiers essais, et un peu téméraire dans son enfance, il se jette hors de son orbite, s'efforce de toutes ses forces, dans l'étude et la modification des phénomènes qui l'entourent. [...] En appliquant ces principes généraux à notre pays, nous observons que les premières tendances de l'esprit ont seulement été appréciées, que l'idée de l'utile, avec toutes ses formes dangereuses et son cortège matériel, prédomine dans les esprits ; et qu'en dépit des efforts de quelques esprits éclairés, il n'a pas été capable d'éclore parmi nous le germe d'une philosophie saine et vraie. [8]

Selon le point de vue de l'auteur, une « tendance » au matérialisme unirait ainsi « l'esprit humain » et le « pays ». Dans les deux cas, cela attesterait d'une sorte de *point de départ* dans le chemin que parcourt « l'esprit » dans « ses différentes phases ». Cette « enfance » de l'individu, qui serait aussi une enfance de l'histoire, se traduirait par « l'idée de l'utile » qui, à son tour, s'exprime à travers des *doctrines philosophiques* :

> Les doctrines du sensualisme et du matérialisme, triviales et égarées dans toutes les écoles d'Europe, ont trouvé refuge parmi nous. La philosophie de Locke et de Condillac, vigoureusement réfutée par Laromiguière et

7. *ibid.*, p. VII-VIII.

8. Maximiano Marques de Carvalho, « A philosophia no Brasil », Revista *Minerva brasiliense*. Rio de Janeiro, n. 8, 15 de fevereiro de 1844, p. 226. Selon Sacramento Blake (p. 264-265, vol. 6), Maximiano Marques de Carvalho a été professeur de philosophie pour 28 ans, après la retraite de Monte Alverne du Séminaire São José.

> Cousin, continue à se propager parmi nous sans avoir trouvé ceux qui la troublent, qui lui font sentir ses erreurs et le terrible mal de ses dernières conséquences. [9]

Sous la dénomination de « *matérialisme* » ou de « *sensualisme* », Carvalho désigne des « doctrines » philosophiques qui, en France, avaient été dépassées par Laromiguière et Cousin. Ce faisant, l'auteur s'approprie d'un *débat* qui sert de *polarisation fondatrice*. Car il produit non seulement une lecture du passé philosophique, mais aussi la détermination des marques servant à penser le présent et l'avenir. La présence de la philosophie du dix-huitième siècle, dans le dix-neuvième siècle, représenterait donc « chez nous », Brésiliens, un *retard*, ou la permanence de positions qui auraient dû être supplantées par une « philosophie saine et vraie », encore à faire. L'espace de cette philosophie sera précisément occupé par le travail de Goncalves de Magalhães.

L'origine de l'appropriation de cette polarisation fondamentale présente dans les productions philosophiques brésiliennes peut être identifiée dans le texte suivant de Jouffroy : la deuxième partie de la section *De l'organisation des sciences philosophiques*, publiée dans les *Nouveaux mélanges philosophiques* en 1842. Désigné comme sa *confession* par plusieurs auteurs brésiliens, ce de texte Jouffroy décrit son parcours personnel d'initiation à la philosophie :

> La France, après le sommeil de l'Empire, s'éveillait alors au mouvement philosophique. Deux hommes, d'un caractère et d'un talent tout opposés, mais également rares, venaient de le ranimer : l'un [Laromiguière], en reproduisant, dans un langage admirable de clarté et d'élégance, les doctrines métaphysiques de Condillac, avait, pour ainsi dire, ressuscité la philosophie du dix-huitième siècle à la Faculté des lettres ; l'autre [Royer Collard], en attaquant, dans des leçons d'une incomparable logique, ces mêmes doctrines, venait de prendre l'iniative de l'inévitable réaction que le génie du dix-neuvième siècle naissant devait développer contre celui du dix-huitième. [10]

Plus loin dans le texte, Jouffroy déclare qu'il y a eu un « triomphe complet des nouvelles doctrines », à l'instigation principale de Victor Cousin.

En effet, dans beaucoup de ses écrits, Cousin construit une sorte *d'image homogène* de la philosophie du dix-huitième siècle. En passant en revue les motivations qui l'ont conduit à l'écriture du cours *Histoire de la philosophie morale au XVIIIème siècle*, il explique par exemple :

> Nous avions enfin choisi le dix-huitième siècle, parce que, tout en reconnaissant ce qu'il a de vrai, de noble même dans les voeux et les tendances générales du siècle d'où nous sortons, nous nous proposions fermement de combattre et d'interrompre la tradition de matérialisme et d'athéisme, de

9. *ibid.*

10. Théodore Jouffroy, *Nouveaux mélanges philosophiques*. Paris : Hachette, 1872, 3ème ed., p. 85-86. Voir aussi Tobias Barreto, *A ciência da alma ainda e sempre contestada* (1871), in *Estudos de filosofia*. São Paulo : Grijalbo ; Brasília, INL, 1977, 2ème ed., p. 132.

> haine aveugle du christianisme, de violence révolutionnaire à la fois et de servilité, qu'il nous a transmise, et qui, au début de la Restauration, pesait encore d'un poids fatal sur les esprits et sur les âmes, et faisait obstacle à l'établissement de la liberté aussi bien qu'à celui de la vrai philosophie. [11]

Au moyen de la procédure éclectique de séparation de ce qu'il y aurait de faux et de vrai dans chaque système philosophique, Cousin déclare avoir voulu « fermement combattre » la présence de la philosophie du dix-huitième siècle au début du dix-neuvième siècle. Cette présence se serait constituée comme une « tradition », au point d'empêcher « l'établissement de la liberté et de la vraie philosophie ». Le dépassement de *l'héritage actuel* du sensualisme serait donc érigé en condition pour l'établissement de la « vraie » philosophie. Ou plutôt, l'éclectisme, tel que préconisé par Cousin, ne peut être constitué qu'en opposition à un adversaire : le matérialisme qui, dans une certaine mesure, a été créé également par lui.

Se libérer du sensualisme du dix-huitième siècle, selon Cousin, semble aller de pair avec un certain idéal de liberté philosophique, associé à la construction d'une sorte de personnalisme philosophique, tels qu'ils s'expriment dans la première *leçon* de son *Cours de philosophie* de 1828. Il faut rappeler qu'à partir de 1824, Cousin avait été emprisonné à Berlin pendant quelques mois et qu'il n'avait pu enseigner depuis 1820. Le *Cours* de 1828 marque donc le retour de l'auteur, désormais libre, à la tribune philosophique. Dans sa première leçon, il affirme :

> Dévoué tout entier à la philosophie, après avoir eu l'honneur de souffrir un peu pour elle, je viens lui consacrer, sans retour et sans réserve, tout ce qui me reste de force et de vie. [12]

On peut penser que l'effet recherché ici par Cousin est d'indiquer que ce n'est pas lui qui a été finalement emprisonné, mais *la philosophie*. La libération de ce philosophe serait donc la libération de la philosophie elle-même. [13] Plus loin, il ajoute :

> Il est temps que la philosophie, au lieu de former un parti dans l'espèce humaine, domine tous les partis : ce sera là, j'espère, l'esprit de cet enseignement ; c'est là, le caractère nouveau que la philosophie française doit recevoir des mains de la civilisation du dix-neuvième siècle. [14]

Je voudrais ici attirer l'attention, non pas sur l'idéal éclectique bien connu de la tolérance politico-philosophique et ses implications, mais sur les mécanismes de gé-

11. Victor Cousin, *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*. Paris : Librairie Nouvelle, 1856, 3ª ed., p. II-III.

12. Victor Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris : Fayard, 1991, p. 20 (1er ed. de 1828). Voir Patrice Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'état*. Paris : L'Harmattan, 1995, p. 356 : « Ses leçons, fait sans précédent, sont sténographiées et colportées dans toute l'Europe, et s'inspirent, sans jamais le nommer, directement de Hegel ; au terme de sa théorie de l'histoire, il explique longuement et légitime la Charte comme réalisation matérielle de l'idée ».

13. Voir Patrice Vermeren, *Cousin*, p. 78 : « [. . .] Victor Cousin, sous la garde d'un officier, part en voiture en direction de Berlin, pour être emprisonné durant six longs mois, durant lesquels les libéraux français et européens vont réclamer sans relâche sa libération, façonnant par là même la légende d'un philosophe persécuté pour la liberté, et gratifiant celui qui sera bientôt le maître de la philosophie officielle d'un fait d'armes dont il saura se servir pour légitimer sa doctrine et son action politique dans l'enseignement ». Voir aussi p. 81-82 et 88-89.

14. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, p. 37.

néralisation de la voix philosophique promue par Cousin. Cousin s'est identifié à la philosophie elle-même ; la défense de cette philosophie l'a mené à la prison ; cet emprisonnement est donc l'emprisonnement de la liberté philosophique. Ainsi, Cousin commence à construire sa position comme une position *nationale* rassemblant en elle les fruits du *siècle* : de l'adhésion à l'éclectisme dépendrait la philosophie *française*, seul moyen d'être digne de la *civilisation du dix-neuvième siècle*.

L'indépendance du Brésil par rapport au Portugal a été proclamée en 1822. Ce processus et son sens posent bien-sûr de très nombreuses questions. Dans le cas présent, il faut souligner qu'après l'indépendance, une redéfinition de l'idée de *colonisation* est devenue centrale pour de nombreux auteurs. Avant l'indépendance, ce qui opérait était une notion de colonisation comprise comme une continuité entre la métropole et les colonies. L'action colonisatrice désignait alors une simple « expansion des principes fondamentaux de la cité-état d'origine », suivant ainsi le modèle du monde ancien. En revanche, après l'indépendance, le passé colonial est considéré comme un champ d'expérience dont le sens est tourné vers la formation d'une nationalité en tant qu'identité. [15] Pour cette raison, le sens attribué au processus de colonisation change radicalement. Il passe de la continuité à la rupture, de la communauté d'intérêts à l'oppression. [16] En ce sens, on commence à interpréter le processus d'indépendance comme une sorte d'histoire spirituelle à partir de laquelle on cherche à redéfinir le passé colonial. On promeut en somme une nouvelle conception du passage du temps, ou une nouvelle conception de la temporalité.

Si nous revenons à l'idée selon laquelle *Faits de l'esprit humain* inaugurerait la philosophie au Brésil, on peut formuler l'hypothèse que cette assignation provient de ce que le sens de cette œuvre engage *l'idée même d'inauguration*. Les identifications de Gonçalves de Magalhães à l'initiateur d'une nouvelle philosophie, ou simplement *de la* philosophie, au Brésil, impliquent, non seulement des reformulations des notions du présent et du futur, mais, aussi, des reformulations sur ce qu'est ou devrait être *le passé*. Inaugurer quelque chose signifierait alors produire un *nouveau passé*. Quand Carvalho a déclaré, dans « *La philosophie au Brésil* », que « L'esprit humain dans sa vie traverse différentes phases : les tendances au matérialisme affectent ses premiers essais », cette position produit une identification entre matérialisme et passé, soit en ce qui concerne « l'esprit humain » en tant qu'individu, soit en ce qui concerne « l'esprit humain » en tant qu'histoire. [17] Le matérialisme, en tant que dernière conséquence

15. Voir Valdei Lopes de Araújo, *A experiência do tempo : conceitos e narrativas na formação nacional brasileira (1813-1845)*. São Paulo : Aderaldo & Rothschild, 2008, p. 57-58 et 155. Dans le premier extrait, l'auteur décrit le sens de la colonisation d'après les réflexions de José Bonifácio, c'est-à-dire avant 1822. Dans le deuxième extrait, il s'agit d'un nouveau sens de la colonisation, après 1822 : « Il fallait que le Brésil fût compris comme colonie, non dans le sens moderne, mais ayant pour modèle l'expérience du monde ancien, où l'action colonisatrice ne signifiait pas la dépendance politique et économique de la métropole, mais l'expansion des principes fondamentaux de la cité-état originale ». Désormais, « Le passé ne peut plus être envisagé comme une étape dépassée [...], mais le champ d'expérience qui, toujours illuminé par le présent, amène la figure totale d'une identité. L'Indépendance, donc, devient le point de repère d'une ouverture épistémologique, un événement à travers lequel tout le passé colonial peut être compris comme la formation de la nationalité ».

16. Voir Domingos José Gonçalves de Magalhães, « Discurso sobre a historia da Litteratura do Brasil » (1er ed. de 1836, publié dans la Revista *Nitheroy*, n. 1), In : *Opúsculos históricos e litterários. Obras de D. J. G. de Magalhaens*, tomo VIII. Rio de Janeiro : Garnier, 1865, 2ème ed., p. 248.

17. Voir Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, p. 44 : « En un mot, la certitude de l'observation intérieure précède celle de l'histoire, mais la certitude de l'histoire est la représentation en grand de la nature humaine ; et ce qui s'aperçoit à peine dans la conscience, reluit dans l'histoire en caractères éclatants ».

du sensualisme, occuperait alors la première place dans l'ordre de la connaissance. Tout se passerait comme si l'homme qui cherche à se connaître –via l'observation intérieure, dans la perspective où se placent les auteurs – trouvait d'abord les sensations ou les objets extérieurs, puis devenait capable de s'en séparer, par la découverte, en lui-même, d'un moi séparé de son corps, c'est-à-dire d'une identité.

La considération du matérialisme comme un passé dans l'histoire nous rappelle que Gonçalves de Magalhães, s'inspirant de Cousin, prônait un dépassement du sensualisme en tant que « doctrine » dont le représentant serait le dix-huitième siècle. Le *siècle* est alors conçu *via* une *idée* qui le définit, ou une *idée* fonctionnant comme un *point de repère temporel* ou une *époque*.[18] Pour cette raison, il faudrait surmonter ce qui, au sein du dix-neuvième, persiste du dix-huitième siècle.

Plutôt qu'en termes de rupture avec le passé, il serait alors plus approprié de penser en termes de *substitution des passés*. Car ce qui sert à définir le dix-neuvième siècle comme une époque n'a de sens qu'à la condition que cette époque ait aussi *son passé*. C'est ainsi que l'on peut comprendre ces propos de Gonçalves de Magalhães :

> C'est à notre siècle de restaurer les ruines et réparer les failles des siècles passés. Chaque nation libre reconnaît aujourd'hui plus que jamais la nécessité de marcher. Marcher pour une nation, c'est se magnifier moralement, c'est développer tous les éléments de la civilisation. Il est nécessaire donc rassembler tous les titres de son existence pour prendre la place qu'il mérite justement dans la grande ligue sociale, comme le noble recueille les titres de sa généalogie pour que, en présence du souverain, reçoive de nouvelles grâces.[19]

« Développer tous les éléments de la civilisation », sans tomber dans l'oubli du « peuple » par lui-même, serait la condition pour qu'une « nation libre » puisse « marcher ». Dans le but de bâtir un passé en harmonie avec une « nation libre », Gonçalves de Magalhães soutient donc à la fois l'existence d'une *littérature nationale* et d'un peuple qui pourrait assumer le rôle de peuple *fondateur* originaire de cette nation : les *indigènes*. Cette double procédure garantirait les « titres » de noblesse requis pour l'entrée « dans la grande ligue sociale ». Cette métaphore nobiliaire, par ailleurs, en rapprochant la « nation libre » du *nouvel* empire brésilien, produit en

18. Voir *ibid.*, p. 86 : « On peut, je le répète, faire les deux opérations suivantes : ou des éléments extérieurs d'une époque aller à la philosophie de cette époque, ou de la philosophie de cette époque aller aux autres éléments contemporains, avec cette différence qu'en se plaçant dans la philosophie, on se place dans le coeur même de l'époque, tandis que si vous vous placez dans un autre élément quel qu'il soit, vous restez à l'un des points de la circonférance, et le mouvement total vous échappe ». Voir aussi Gonçalves de Magalhães, "Discurso sobre a historia da Litteratura do Brasil", p. 243-244 : "Par une espèce de contagion une idée prend place parmis les hommes d'une même époque, les réunit tous dans une même croyance, ses pensées s'harmonisent, et se dirigent à une seule fin. Chaque époque répresente donc une idée qui marche escortée par d'autres qui leur sont subalternes [...]. Cette idée est l'esprit, la pensée la plus intime de son époque, la raison caché des faits contemporains ».

19. Gonçalves de Magalhães, « Discurso sobre a historia da Litteratura do Brasil », p. 254-255. Voir Araújo, p. 104-105. L'auteur y fait référence aux transformations subies par le concept de nation : « Aucun autre concept ne peut exemplifier mieux ces transformations que le concept de civilization. Selon la manière par laquelle il était généralement été utilisé, il ne signifie guère que la somme des réalisations intellectuelles d'une communauté. [...] Avec l'historialisation du concept de civilisation le Brésil est appelé à contribuer avec ce qu'il aurait de singulier en tant que nation. [...] La version éclectique de Victor Cousin de cette Histoire Universelle a eu une riche fortune chez les intellectuels actifs dans la cour ».

même temps une opposition avec un passé désormais perçu comme oppressif (la période de la colonisation) et capable de fournir ce qui conférerait la spécificité à la nation : « C'est à notre siècle de restaurer les ruines et réparer les failles des siècles passés ».

Comme je l'ai indiqué en commençant, je ne développe ici que quelques éléments d'un objet vaste et complexe. La présence de l'éclectisme au dix-neuvième siècle au Brésil se manifeste aussi, par exemple, dans les travaux d'Antônio Pedro de Figueiredo, partisan de la doctrine sociale de Fourier, grand diffuseur des idées socialistes dans les années 1840 à Recife (au nord du Brésil), traducteur du *Cours* de 1828 de Cousin au portugais, et grand connaisseur des idées de Cousin et Jouffroy.

Mais ce que montrent l'exemple de Gonçalves de Magalhães et l'importance accordée aux *Faits de l'esprit humain*, c'est que, dans ce champ discursif, un certain idéal de nationalité en tant qu'identité n'a de sens que si cette nationalité est comprise comme *universalité,* selon les termes de l'éclectisme, surtout cousinien. L'histoire de la philosophie construite par Cousin, dans son combat contre le sensualisme du dix-huitième siècle, produit bien-sûr des généralisations en ce qui concerne la France. Mais dans le cas du Brésil, elle acquiert un sens nouveau : celui d'une histoire de la philosophie dont le passé à surmonter est aussi un passé colonial. Paradoxalement peut-être, dans les premières décennies du dix-neuvième siècle au Brésil, les tentatives de constitution de ce que pourraient être un philosophe *brésilien* ou une philosophie *brésilienne*, sont inséparablement liés à un certain idéal *universel* de la nation et de l'histoire, dont le promoteur principal était Victor Cousin.