

HOMBRE Y TIEMPO EN EL PENSAMIENTO DE DIDEROT

"Que le diable m'emporte
si je sais au fond
ce que je suis"

Diderot, *Le neveu de Rameau*.

La pregunta por la temporalidad humana en Diderot, que es aquí mi pregunta, puede quizá satisfacerse a lo largo de una doble interrogación dirigida a sus textos: ¿Cuál es el *tiempo de lo natural*? ¿Cuál es el *tiempo de lo social*? El hombre, individuo natural-social, será, pues, pensado en su temporalidad como la intersección, correlación o conflicto de los tiempos de lo natural y de lo social, de lo dado y de lo producido, del instinto y de la institución.

Pero además la respuesta sobre la temporalidad humana satisface la pregunta misma sobre lo humano en tanto en cuanto la cuestión sobre el hombre parece contener siempre la interrogación sobre su modo de vivir y pensar la temporalidad.

En otras palabras: los conceptos de *tiempo de la naturaleza* y *tiempo de la institución* nos darían la clave para comprender la temporalidad experimentada y vivida y, en suma, para definir quizá el concepto mismo de lo humano.

I. El tiempo de la naturaleza

1. *El Todo natural vivo*.

La naturaleza, el Todo, —"que no es Dios"—, es pensada por Diderot como gran "individuo", como "océano", como inmensidad de materia. Negado o separado Dios, el mundo material debe ser afirmado como lleno de vida (1):

"D'Alembert: (Es difícil admitir la idea de un ser) que difiere esencialmente de la materia pero que está unido a ella; que la mantiene y la mueve sin moverse"... (Ahora bien, el que lo rechaza debe resolver otras oscuridades), "porque, en fin, si esta sensibilidad por la que usted lo sustituye es una cualidad general y esencial de la materia, es preciso afirmar que la piedra siente.

Diderot: Y, ¿por qué no?

D'Alembert: Eso es difícil de creer"

Diderot, *La suite d'un entretien entre M. D'Alembert et M. Diderot*.

Si el Todo es "materia viviente", cada cosa o cada órgano está vivo o tiene alma. En *Les bijoux indiscrets*, de 1748, la Metafísica de Mirzoza (Capítulos XXIX y XXX) sostiene que el alma está en los pies pero que puede cambiar de órganos y llegar quizá a situarse en la cabeza. Como señala Jacques Proust (2), aquí parece proponerse la cuestión de un mundo material cuyos elementos podrían tener alma. En la *Lettre sur les aveugles* (1749) Diderot sostiene que un filósofo sordo y ciego de nacimiento "colocaría el alma en la extremidad de los dedos" y que nada le advertiría, como quiere la tradición cartesiana, que la cabeza sea la sede de sus pensamientos. La misma idea se encuentra en la *Réfutation de l'ouvrage d'Helvetius intitulé L'Homme*, de 1773, así como en los *Eléments de physiologie* (escritos hacia 1780) donde se afirma que "cada órgano es un animal" con sus características y cualidades especiales e independientes.

Un Todo vivo, pues, y unos órganos con alma. Pero en la base de ambos Diderot va a introducir el concepto de "molécula viva", elemento indivisible y último que llena el Todo y compone el órgano: Diderot la concibe como "fuerza activa", "íntima" y "eterna":

"La molécula por sí misma es una fuerza activa"... "La fuerza íntima de la molécula no se agota jamás. Es inmutable, eterna". Diderot, *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, (hacia 1771).

La molécula es fuerza activa por sí misma y no por el impulso externo recibido de "lo otro". Diderot se sitúa lejos ya de Descartes y aproximándose a Buffon después de haber leído a Newton (3). El eco en Diderot de esta doble influencia es vacilante aunque no confusa y puede resumirse en dos ideas:

1.ª La naturaleza, como el Todo, se concibe compuesta de una infinidad de moléculas dotadas de una *fuerza* íntima y activa que es la *energía de la vida*. Todo se explica a partir de esta energía material contenida en los elementos últimos e indivisibles que son las moléculas (4).

2.ª Entre proceso y estructura, Diderot elige, como Buffon, el proceso. La diferencia estará en cómo concebir a ese Todo natural entendido como algo vivo en proceso. Buffon piensa ya el proceso como *evolución y continuidad*. Diderot lo piensa como *movimiento y discontinuidad*. Y cuando al contemplar a los organismos vivos (como formas, como organizaciones de moléculas) descubre lo continuo del nacimiento, del crecimiento y de la muerte, este continuo es concebido como *movimiento cíclico*, es decir, como el movimiento de una "forma" efímera cuyo final no es la muerte (el no ser) sino su disolución como tal "forma".

Así pues, el tiempo natural (en cuanto tiempo de un Todo) es un *tiempo biológico ciego* aunque en la parte animal y humana se dé la memoria y la razón. Por eso la

naturaleza en su azar produce "*monstruos*", "*écarts*", saltos de la norma que, cuando logran adaptarse, permanecen y se imponen al fin como norma común (5):

"Veo todo en acción y en reacción: todo se destruye bajo una forma, recomponiéndose bajo otra; sublimaciones, disoluciones, combinaciones de toda especie, son fenómenos incompatibles con la homogeneidad de la materia, de donde concluyo que ésta es heterogénea"... "De todo ello nace el movimiento o mejor la fermentación general en el universo". Diderot, *Principes philosophiques*.

El cambio, la transformación, la metamorfosis de lo material están pensados como "*fermentación*", concepto biológico y no mecánico, aunque quizá su origen sea físico-químico como ya se apunta en Newton (6). De aquí, un tiempo de lo vivo diverso y heterogéneo y capaz de producir lo nuevo, de crear nuevas formas. Quizá un bergsonismo "*avant la lettre*", como señalará Poulet (7), aunque con un tiempo discontinuo.

Heterogeneidad y transformación aparecen así unidos en una concepción del Todo pensado como gran "individuo" en flujo constante ("in fluxu"). Flujo "eterno, perpetuo y necesario", como se define en el *Comentario al libro de Hemsterhuis* (8), dentro de un orden general "que varía sin cesar", un "orden momentáneo", como Diderot hacía decir al Saumerson de la *Lettre sur les aveugles*.

2. Necesidad y posibilidad

Las "energías vivas" que constituyen y atraviesan el universo son ciegas y sin fin o, lo que es lo mismo carecen de sentido y de destino.

"Este mundo no es sino un montón ("*amas*") de moléculas marcadas ("*pipées*") de una infinidad de maneras diversas. Hay una ley de necesidad que se ejecuta sin intención, sin esfuerzo, sin inteligencia, sin progreso, sin resistencia, en todas las obras de la naturaleza". Diderot, *Salons*, 1767.

En este fragmento, citado por Proust (9), se resume todo lo dicho y se añade lo que nos faltaba para completar la visión general de Diderot sobre el Todo:

a) *El "amas"* (el montón, el amasijo) es la descripción del Todo. No hay pues un orden originario del que el presente sería la continuación o la degradación. Todo orden no es sino "momentáneo" y pasajero, aunque el orden es más seguro que el caos. Pero si el orden natural no es sino un estado pasajero e instantáneo, un orden eterno sería el fin de la partida de dados marcados.

b) *Las moléculas marcadas*. La imagen es la de los dados marcados que no pueden sino ordenarse de un cierto modo según su carácter (su forma, su esencia). Como todos los dados no son iguales (homogéneos), cada uno tiene un modo específico de caer. Heterogeneidad de los dados-moléculas que explica que el orden

resultante pueda ser previsto si conocemos los dados puestos en movimiento en el cubilete.

c) *La infinidad de marcas*. La infinita variedad de moléculas vivas que por su íntima fuerza están en perpetuo movimiento es lo que explica la infinita modulación del orden y de las formas del universo. Las aglomeraciones posibles de moléculas permiten pensar una infinita diversidad de formas y de arreglos. Los saltos ("les écarts") en la naturaleza no son, paradójicamente, sino la regularidad, la ley misma de la naturaleza. Todo es "monstruo" porque toda aglomeración posible es necesaria.

d) *La ley de necesidad* que rige al mundo no es sino la consecuencia de la heterogeneidad de los elementos junto con el movimiento constante de sus conjunciones. Lo necesario consiste en que lo dado elemental no cese de constituirse y de reconstituirse.

e) "*Sin intención*", "*sin inteligencia*": el mundo es un juego, un juego de infinitos dados marcados. Por eso el azar no es sino un "modo" de referirse al tiempo no previsible, al presente en el que la configuración puede o no darse. No hay pues ni jugadas "buenas" ni "malas". No hay quizá reglas del juego (en un juego donde todos los dados están marcados). Quizá la única jugada "mala" sería la de impedir que los dados siguieran moviéndose, es decir, que los niños de Heráclito dejaran de seguir tirando los dados, lo que no es sino la figura del tiempo. Un juego sin fin no es un juego que tienda a producir algo. Ni siquiera expresa nada porque no hay nada sino él mismo. El mundo deja así de ser el discurso secreto o hermético de un ser extramundano. El mundo no es un lenguaje.

f) "*Sin progreso*": un mundo improductivo y ciego es un mundo donde cada instante no se añade a los anteriores perfeccionando así a los instantes pasados. Es un mundo donde hay proceso pero no progreso.

g) "*Sin esfuerzo*", "*sin resistencia*": la energía total del universo no se agota jamás. Se trata, en efecto, no de un trabajo sino de un juego.

La dicotomía, en suma, que explica el universo es la de necesidad-posibilidad y no la de necesidad-azar y aún menos la de necesidad-libertad:

"Según el análisis de la probabilidad (...), no debo sorprenderme de que una cosa ocurra cuando es posible" (...) "El caos es más sorprendente que el nacimiento real del universo", Diderot, *Pensées philosophiques*, 21.

Si todo lo que hay ha sido posible, ¿por qué no suponer, por qué no conjeturar que todo lo posible llegará a ser necesariamente? Pero, ¿no es esto suprimir lo posible como pura no-necesidad y, de aquí, suprimir todo azar y, en suma, toda contingencia y, por tanto, toda libertad?

El número infinito de probabilidades permite pensar la infinita seguridad de que lo posible se haga necesario. Y si todo es posible, todo es, en suma, necesario en un mundo de infinitas moléculas heterogéneas y con continua fermentación:

"¿Cuántos mundos (...) se rehacen y se disipan quizá en cada instante?"
Diderot, *Lettre sur les aveugles*.

Y entonces el tiempo de cada mundo es sólo el receptáculo del desarrollo del gran Cilindro, "le rouleau du destin" (*Jacques le fataliste*) o mejor el pergamino mismo que al desarrollarse deja aparecer lo escrito (la ley) o lo que estaba escrito desde siempre, porque *todo lo posible es necesario* o, lo que es lo mismo, *todo lo que puede existir existirá* cuando le llegue su instante (10).

Pero, ¿qué línea sigue este tiempo gracias al cual lo escrito aparece? Los acontecimientos ocurren no porque suceden a los anteriores (a los cuales contienen después de negarlos) sino porque son posibles e infinitamente probables. Se trata de una necesidad no de lo continuo sino de lo discontinuo. Así, cualquier acontecimiento posible puede ocurrir en cualquier tiempo, en cualquier instante, es decir, en cada instante puntual. El tiempo no juega aquí el papel de pasado-futuro. Es instante sin dirección. De aquí, la concepción de una temporalidad que no es ni continua ni cíclica, sino *discontinua y abrupta*.

La naturaleza aparece entonces como productora de multiplicidades posibles: "es una mujer a la que gusta disfrazarse", como dice Diderot repitiendo quizá a Heráclito ("a la naturaleza le gusta esconderse, disimularse", Frg. 123) y "cuyos diversos artificios dejan escapar una parte u otra".

Se trata de multiplicidades sucesivas y discontinuas que surgen por saltos, por "écart", como afirma Diderot en la Enciclopedia y de modo más explícito en la *Lettre sur les aveugles*:

"¿Qué es este mundo, Señor Holmes? Un compuesto sujeto a revoluciones tales que todas indican una tendencia continua a la destrucción; una sucesión rápida de seres que se siguen unos a otros, se empujan y desaparecen; una simetría pasajera, un orden momentáneo"

Un "orden momentáneo" significa que la simetría y la ordenación del mundo natural no duran porque no cuentan con el tiempo: como dice el personaje D'Alembert: "Le temps n'est rien pour la nature". Lo que permite una doble lectura: "rien" significa que la naturaleza "está" en un tiempo infinito o, lo que quizá es lo mismo, que "está" fuera de él.

Se afirma en todo caso la existencia de un tiempo discontinuo, compuesto de momentos abruptos. Un tiempo quizá creador (bergsonian) aunque discontinuo (anti-bergsonian).

¿Es entonces Diderot un atomista? Sí, pero de "átomos" vivos, es decir, de "energías de moléculas vivas": como dice Y. Benot, negado Dios hay que explicar el mundo por la física y por la fisiología (11).

No se trata aún de la concepción de una evolución creadora movida por un tiempo de creación continua y progresiva, es decir, perfecta en el sentido del siglo XIX anunciado por Condorcet en 1793 para las sociedades humanas (12), sino de una *sucesión de instantes irrepitidos* donde la novedad y lo insólito son más seguros que la monotonía de lo esperado:

"Todo se da en la naturaleza y quien supone un nuevo fenómeno o repite un instante pasado, recrea un nuevo mundo", Diderot, *Coloquio de D'Alembert y Diderot*.

Los infinitos elementos movidos por y en el flujo perpetuo de la naturaleza no tienen por qué dar los mismos resultados combinatorios. Nada es repetición en la naturaleza viva (la repetición es propia de la máquina) sino creación y novación.

Que el tiempo no suponga nada para la naturaleza quiere decir, pues, que la sucesión y el proceso temporal de lo real se hace en el tiempo pero no *gracias* al tiempo. Por eso cada instante es principio de un nuevo mundo, como dice Diderot. Y esto es "algo que un pensador profundo no podría negar", observa D'Alembert, recordando quizá a Heráclito ("El sol es nuevo cada día", Frg. 6).

Ahora bien, un *tiempo del instante* es un tiempo espacializado, como diría Bergson. En suma, un tiempo matematizado:

"El tiempo, la materia y el espacio no son sino un punto (..), el punto indivisible del presente" Diderot, *Lettre sur les aveugles*.

Aquí se piensa una sucesión discontinua de instantes diversos, no ligados ni con el antes ni con el después. Un mundo en cuanto Todo, sin memoria y sin espera aunque jamás en reposo, jamás repetido y donde *todo lo posible termina por ser necesario*.

3. Discontinuidad y matematización del mundo

¿Por qué este discontinuismo en la concepción? Negado o separado Dios, sólo queda la materia. La ciencia reemplaza a la religión. Ahora bien, la ciencia física experimental (a lo Bacon) estaba más atrasada que la matemática y la física matemática (a lo Newton), y la biología estaba aún en sus comienzos. (Entre la física y la biología se introduce la química incipiente: la combinatoria de elementos). Quizá el punto de vista matemático o fisico-matemático, según el modelo de Newton (expresado en el lenguaje geométrico) domina aún lo biológico y lo impregna de su modo de razonar y de concebir la temporalidad.

A pesar de su inicial formación matemática y de algunos trabajos posteriores en esta línea (13), Diderot desde el principio desconfía del modelo de razonamiento matemático: la abstracción, en general, consiste, afirma Diderot, en:

"Separar por el pensamiento las cualidades sensibles de los cuerpos, entre sí o entre ellas y los cuerpos", *Lettre sur les aveugles*.

Pero la más pura abstracción es la matematización de la naturaleza: "todo se reduciría a unidades numéricas", "ya no habría objetos ni en la naturaleza ni en lo posible que no pudieran ser representados por esas unidades simples". Pitágoras fracasó en su proyecto porque la matematización sería el modo divino de geometrización. Dios, espíritu sin cuerpo y por tanto ciego, "geometriza" el universo.

Esta reserva sobre lo geométrico y lo matemático se expresa también cuando Diderot en sus *Adiciones a la Carta sobre los ciegos* cuenta que, para la ciega de nacimiento Mlle. de Salignac, "la geometría era la verdadera ciencia de los ciegos" porque "el geómetra pasa casi toda su vida con los ojos cerrados". Ya D'Alembert, en su *Discours préliminaire, II*, observaba cómo la época inclinaba "à la combinaison et à l'analyse".

En suma: 1) Para Diderot, una ciencia matematizada y espacializada "tiene los ojos cerrados" y por tanto es pura abstracción del mundo y de sus cualidades sensibles. La crítica de Diderot a la matemática es, como se podía esperar, la de un sensualista y un antimetafísico. 2) Sin embargo, la ciencia es "serial": el discurso consiste en "serie de identificaciones", de ideas sucesivas que se despiertan unas por las otras (*Comentario a Hemsterhuis*). 3) La serialidad del pensar representa y repite la yuxtaposición, la "aposición" (como la denomina Diderot en *El sueño de D'Alembert*) de las cosas. Aquí concede al modo puntual del pensar matemático lo que le niega como abstracción física. 4) Y, sin embargo, la materia no es divisible hasta el infinito aunque un entendimiento (matemático) pueda pensarlo (*Coloquio de D'Alembert*). Diderot amonesta a D'Alembert cuando exclama: "Sed físico y aceptad que la divisibilidad infinita es incompatible con las cosas puesto que las destruiría como tales formas". Porque, añade, "hay la mitad de un cuerpo redondo, pero no hay la mitad de lo redondo".

En *De l'interprétation de la nature* (1753-54), puntos 2 y 3, Diderot sostenía:

"Las matemáticas no conducen a nada preciso sin la experiencia" "Los geómetras que tanto han criticado a los metafísicos estaban lejos de pensar que su ciencia no era más que metafísica".

Esta identificación reaparecerá en una obra de 1770: *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*:

"Haga usted geometría y metafísica todo lo que le guste. Pero yo soy físico y químico (...) y tomo los cuerpos en la naturaleza y no en mi cabeza".

Diderot se dice "physicien et chimiste", es decir, conocedor del Todo material en movimiento y de las efervescencias y fermentaciones del Todo. La química, aún incipiente en su tiempo, es el camino del conocimiento de "las propiedades interiores y ocultas (de los cuerpos)", pero también es arte o práctica razonada: "La química, escribirá Diderot en la Enciclopedia, es imitadora y rival de la naturaleza" (14).

Esto quiere decir: que el materialismo "vitalista" de Diderot no se piensa como una biología sino más bien como una química. Que la fuerza que se esconde en la molécula no es meramente "vida" sino energía. O bien, que la vida en sentido propio no es, en suma, sino una forma de la energía física de la materia.

El modo de pensar el Todo natural no sigue el modelo de lo microbiológico sino de lo físico-químico con una fuerte impregnación (a pesar de todo) del razonamiento matemático.

Y esto supone, en último término, que en la concepción de Diderot del Todo natural apenas caben las ideas de nacimiento, crecimiento, progreso o muerte.

II. El tiempo de la institución: la temporalidad de los conjuntos artificiales.

El universo es pues un Todo sin lagunas, eterno, en fermentación continua. Un Todo que no es un organismo sino un aglomerado de moléculas vivas y heterogéneas. Su tiempo es el de *la discontinuidad y el instante*. Su ley es la del flujo necesario e incesante de infinitas combinaciones.

Dentro de este Todo en movimiento, las infinitas moléculas vivas forman conjunciones siempre posibles que constituyen los llamados organismos vivos. La ley de los organismos vivos es el instinto (que en Diderot contiene memoria). Su tiempo es lo *efímero* (en cuanto son formas), *lo continuo* y *lo evolutivo*.

La asociación de organismos vivos constituye, en fin, la sociedad, suerte de artificio que funciona como máquina y no como ser vivo. Su tiempo es el de *la repetición y la redundancia*.

La reflexión sobre los pueblos salvajes permite conjeturar cuál puede ser la génesis de la sociedad civilizada: los hombres no civilizados son como "resortes dispersos y aislados". Un día, un genio sabio y profundo, dice Diderot, construyó con estos resortes "esta máquina llamada sociedad" y entonces "todos los resortes se volvieron operantes o activos" ("agissants") actuando constantemente unos contra otros y rompiéndose y agotándose, bajo este "estado de legislación", más resortes que bajo la mera anarquía de la naturaleza. Sobre todo, añade Diderot, cuando varias de estas "enormes máquinas" chocan entre sí con violencia (*Supplément au voyage*).

Lo social implica la articulación, la conexión y la seriación en contra de la dispersión y discontinuidad del estado de naturaleza. El agotamiento que conlleva la agitación de la máquina social implica la idea de trabajo, entendido como lo penoso, contra la idea de gracia y facilidad de lo natural. En un texto de *Salons* de 1767 se contraponen lo natural, "sin esfuerzo, sin resistencia", a lo antinatural (lo social) que siempre conlleva las ideas de fatiga, cansancio y pérdida de energía y de fuerza.

1. El tiempo redundante y monótono de la máquina social

La institución social, pensada como artificio, como máquina, implica un *tiempo redundante, repetitivo, habitual y monótono*:

"Por mucho que envejezca, el mundo no cambia; es posible que el individuo se perfeccione pero la masa de la especie no se hace ni mejor ni peor". Diderot, *Advertencia al Vol. VIII de la Enciclopedia*.

El tiempo de los individuos orgánicos no es el mismo que el de los grandes conjuntos. La misma disimetría se expresa también en el Suplemento:

"La suma de bienes y de metas es quizá variable para cada individuo; pero la felicidad y la desgracia de una especie animal cualquiera tiene un límite que no puede franquear; quizá nuestros esfuerzos nos dan como resultados tantos inconvenientes como ventajas". Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*.

¿Cuál sería entonces el beneficio del progreso social, si éste fuera en principio posible? Hay en Diderot una especie de desconfianza (que obviamente no puede aún ser efecto de la decepción) respecto al progreso social; una desconfianza que se despierta tras una reserva previa sobre la posibilidad real de este progreso perfectivo. La cuestión puede ahora plantearse así: ¿en qué se fundamenta la afirmación citada sobre "el límite que no puede franquear la especie"?

La respuesta habría que buscarla en el modelo mismo con el que es pensada la institución social: un artificio cuyo modo de ser es el de *la máquina redundante* y no el de la energía creadora.

El tiempo de la institución social y, por consiguiente, de la historia está más cerca de la *circularidad* y de la *repetición* propias de la máquina que de la evolución progresiva propia del organismo vivo. Como señala Starobinski (15), Diderot piensa que "en una historia regida por la ley de ciclos, un nuevo período de oscuridad no es imposible". De aquí que la Enciclopedia (16) se proponga no sólo el objetivo de divulgación de los conocimientos sino el de conservación de los mismos: "un santuario, añade Starobinski, en el que los conocimientos humanos estén al abrigo de los tiempos y de las evoluciones".

Sólo cuando la institución social sea pensada como organismo individual vivo y no como máquina será posible concebir la idea de progreso entendido como proceso continuo e infinito de perfectibilidad.

Condorcet, desarrollando la que él llama "doctrina de la indefinida perfectibilidad de la especie humana" cuyos primeros "apóstoles" fueron Turgot, Price y Priestley, afirmaba en la Introducción de su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, de 1793: "El progreso está sometido a las mismas leyes generales que se observan en el desarrollo individual de nuestras facultades" (17). Es decir, el modelo del progreso (con el que termina el siglo XVIII y se abre el XIX) es el del individuo orgánico. Si la institución social es un organismo, la sociedad debe y puede progresar. Y este proceso no será ya, como en la máquina y el artificio mecánico, un cambio por azar, por saltos de invenciones dichosas, sino un proceso que seguirá una línea continua y necesaria. Como dice Condorcet, "el resultado que cada instante presenta depende del que ofrecían los instantes precedentes e influye sobre el de los instantes que han de seguirle" (id., p. 82). El "instante" no es aquí el

"punto indivisible" de Diderot sino *efecto* del pasado que lo precede y *condición* del futuro que lo sucede.

2. Naturaleza y sociedad

La cuestión de la contradicción entre ley de la naturaleza y ley social —a la que Proust alude en su Postface a *Le neveu* (18) y que es quizá insoluble en los términos en que la plantea la Ilustración de Rousseau y su Contrato Social— puede entenderse quizá como contradicción entre *modos del tiempo*: tiempo lineal de la discontinuidad y tiempo cíclico de la repetición.

Se diría que Diderot apunta implícitamente hacia un enfoque de la cuestión que ya estaba en Hume: lo social no se explica por lo natural. O, parafraseando a Deleuze, la *institución* no se explica por el *instinto* (19). En efecto: el buen salvaje que describe Diderot no es el hombre natural sin cultura, sino el hombre de otra cultura:

"El viejo: Somos inocentes, somos dichosos, y tú no puedes sino dañar a nuestra felicidad" (Naturaleza contra civilización; inocencia contra crimen; libertad contra violencia; buena ignorancia contra perversa ciencia) "Seguimos el puro instinto de la naturaleza; y tú has intentado borrar de nuestra alma su carácter" (Es el discurso del primer Rousseau) "Nosotros somos libres... ¿quién eres tú para hacer esclavos?" "No queremos trocar lo que tú llamas nuestra ignorancia contra tus inútiles luces" (...).

"A. El discurso (del viejo) me parece vehemente pero a través de algo que es abrupto y salvaje creo reconocer ideas y modos de pensar europeos". Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*.

El anticolonialismo de Diderot no es tanto una opción política como una opción antropológica. Lo que pide es el respeto de la diferencia y la apreciación del valor de la cualidad rousseauiana de la "pitié" por parte de la otra sociedad: Lo que pide el viejo no es sino que respeten sus instituciones: "Nosotros hemos respetado nuestra imagen en tí. Déjanos nuestras costumbres". O, como dice Orou, "no te propongo que llesves a tu país las costumbre de Orou. Pero (...) Orou te suplica que te prestes a las costumbres de Tahiti".

Pero hay más: la autocrítica de la sociedad occidental, que ya aparece en Diderot, no apunta sólo hacia la salida revolucionaria política sino hacia su más allá postrevolucionario: la comparación entre Tahití y Europa del siglo XVIII supone no sólo la supresión de la irracionalidad sino la crítica de la racionalidad misma que nos amenaza con su propio esplendor:

"Desconfiad de aquél que viene a poner orden. Ordenar es siempre hacerse amo de los otros incordiándolos". Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*.

Así pues, que "la institución no se explique meramente por el instinto", que "lo social no se explique simplemente por lo natural" quiere decir entonces varias cosas:

1. Hay una contradicción o mejor una *discontinuidad* entre el orden de lo natural y el orden de lo social. Pero, ¿cómo entender entonces el diálogo final del *Supplément*, esa "interrogación" dirigida a la naturaleza para saber si las costumbres sociales están "en la naturaleza", sobre todo las que conciernen a la unión del hombre con la mujer (matrimonio, galantería, coquetería, constancia, fidelidad, celos, pudor)? En esta encuesta sólo el matrimonio y la galantería parecen estar en la naturaleza: "El resto es institución", dice Diderot.

Así, en el caso de la autoridad, el origen tampoco parece estar en lo natural:

"Ningún hombre ha recibido de la naturaleza el derecho a mandar sobre los otros" (Salvo quizá la autoridad paternal, concede Diderot), toda otra autoridad procede de un origen distinto de la naturaleza" (La autoridad procede) del consentimiento de los que se han sometido por un contrato hecho o supuesto entre ellos y aquél a quien han dado la autoridad" "Dios (...), amo tan celoso como absoluto (...), no pierde jamás sus derechos y no los comunica en modo alguno". Diderot, "La autoridad política", in *Enciclopedia*.

Si *la institución no se explica por el instinto* (si la sociedad no se justifica por la naturaleza), carece entonces de universalidad en sus formas. El punto de vista antropológico nace justamente de la constatación de *la diferencia socio-cultural*.

2. Y, sin embargo, se afirma también que "tanto vicios como virtudes, todo está igualmente en la naturaleza", *Supplément*. Se quiere quizás decir que la institución no es sino una mala repetición de la naturaleza. O bien que, en general, la institución no es sino una invención más de la naturaleza, del Todo. Y que es en "la caverna" donde ocurre esa guerra; y no entre dos hombres sino dentro del "hombre natural", en el interior del cual "alguien" ha introducido "un hombre artificial". Pero este "alguien", ese "genio profundo y sublime", inventor de la máquina social no es otro sino el hombre mismo, un hombre que es parte de la naturaleza, del Todo.

La naturaleza produce la sociedad: "Todo está en la naturaleza". Pero la naturaleza "produce monstruos". Son los artificios de lo social: La máquina social es *un monstruo* producido por el Todo material vivo. La discontinuidad creadora de la naturaleza produce la continuidad repetitiva de la sociedad cuyo modo de ser es el de la *máquina redundante* y no el de la energía creadora.

Esta concepción no produce un conformismo social o político: porque si lo social no es sino artificio, todo artificio puede y debe ser desmontado y recompuesto cuando la fatiga de las piezas, cuando el ruido del engranaje, muestran que algo no funciona.

En suma: la máquina social por sí misma es redundante y repetitiva y tiende al desgaste y a la degradación. Sólo *la energía de lo vivo la hace marchar*. Como en las Planchas de la *Enciclopedia* (excepto la máquina de vapor que es "una especie de

animal vivo"), toda máquina sale de la inmovilidad gracias a la mano del hombre que la alimenta y la mueve, o mejor, que *la hace girar*.

Y esta misma energía, bajo la forma de *la razón inventiva*, es la que concibe nuevas máquinas o repara las ya existentes.

III. La disimetría del tiempo humano.

En Diderot, la *memoria* de sí funciona como experiencia radical del yo, pero el futuro, la *espera*, no es considerado como experiencia posible en una concepción en la que la libertad es un error explicativo, una ilusión práctica.

El yo es sólo memoria de las 'vicisitudes' que se atribuye a la conciencia *presente* desde donde se recuerda. *Jacques el fatalista* es memoria del pasado en un tiempo sin orden, un tiempo "mezclado" con las vicisitudes del presente. No hay futuro en *Jacques*, como no hay proyecto, ni deseo ni futuro, ni acción posible sobre él (20).

Ese tiempo recordado desde un presente sin futuro produce un yo desplazado de sí, sin perfiles fijos, sin carácter. Es el tiempo de un actor de sí mismo, el del perfecto comediante que representa con distancia y profesionalidad el personaje "escrito" en el gran "rouleau" de la necesidad.

Lo que esconde esta disimetría antropológica entre pasado y futuro (un ser que recuerda pero que no espera) es la contradicción que ya anunciábamos entre el tiempo y la naturaleza viva, *el tiempo de la discontinuidad*, y el de la sociedad articulada, *el tiempo de la repetición*. Esta contradicción es la que Diderot va a tratar de comprender o al menos describir en toda su complejidad en su doble concepción del *hombre de la naturaleza y del instinto*, (conjunto de moléculas vivas y en continua fermentación), y del *hombre de la institución*, (pieza-resorte de la máquina social).

El individuo natural es la multiplicidad. De aquí, la metamorfosis incesante, "las mil caras de Diderot" (según la expresión de Dricu de la Rochelle). Como confiesa Diderot mismo:

"La cabeza de un hombre natural de Langres (el lugar de nacimiento de Diderot) está sobre sus espaldas como un gallo en lo alto de una torre: jamás está fija en un punto (es decir, nunca en un punto pero siempre en cualquier punto y girando sobre sí, sobre un centro)"... "Los nacidos en Langres tienen una rapidez sorprendente en los movimientos, en los descos, en los proyectos, en las ideas, aunque hablan lentamente..." (21).

Diderot se confiesa libre de cualquier destino aunque llamado por todas las vocaciones y movido por una infinita curiosidad. Para ser todo no hay que ser nada: un yo múltiple es un yo veleta:

"—Que voulez-vous être?

—Ma foi, rien, mais rien du tout" (22)

Pero, ¿cuál es *el tiempo propio del hombre*, de ese yo que recuerda y no puede esperar, de ese yo natural y artificial, de ese yo que vive el tiempo de la discontinuidad y del hábito, de la diferencia y de la repetición?

La conclusión de esta especie de *combinatoria de tiempos* diversos no parece ser otra que la que Poulet descubría en su primer libro de *Estudios sobre el tiempo humano* (1976, p. 252): la temporalidad del yo de Diderot es el puro presente que se trata de extender en un movimiento de actualización tanto del pasado muerto como del oscuro porvenir: "Hay en Diderot como una irradiación continua del presente hacia las extensiones de la *durée*". Diderot no se evade jamás ni hacia el pasado ni hacia el futuro; no se transporta como Rousseau o como los románticos "ni al tiempo del recuerdo ni al tiempo de la esperanza". Como dice el mismo Diderot: "Lo propio de la naturaleza del hombre es oscilar sin cesar sobre este *fulcrum* de su existencia" que es su presente.

El presente es como un *punto de apoyo* para las oscilaciones hacia atrás y hacia delante: hacia el *pasado* por la memoria; hacia el *futuro* por el presentimiento y la suposición (en suma, por la "prudencia"), como apunta el mismo Diderot en la *Enciclopedia*.

El *eje* sobre el que se gira (en la veleta), el *fulcrum* sobre el que oscila la balanza, no son quizá sino dos imágenes de lo mismo: la instalación en *el presente*, ese "punto indivisible" hacia el que nos llevaba ya la búsqueda de su temporalidad natural.

Este privilegio del presente sobre el que *gira y oscila* el hombre de Diderot, se complicará quizá si atendemos no ya a sus afirmaciones explícitas sino al modo y a la práctica de su obra como creador literario.

Apuntaré aquí lo que sólo una cierta lectura atenta de *Jacques le fataliste* podría confirmar más satisfactoriamente: ¿no se hace presente en este relato (un diálogo narrado) un modo del tiempo que remite ciertamente al presente pero a un presente múltiple, algo así como a una *simultaneidad de tiempos*?

1. El *tiempo de la escritura* misma desde donde habla el narrador dirigiéndose explícitamente al lector (y en una ocasión hasta refiriéndose incluso al futuro de la escritura).

2. El *tiempo de la lectura*, desde donde habla el lector que se dirige al narrador o que incluso quiere intervenir en la acción (la carta de Mme. de la Pommeraye o la de Agatha).

3. El *tiempo común al narrador y a los dialogantes*. Cuando, por ejemplo, Jacques cuenta a su amo la historia de los tres cirujanos y la exclamación del labriego que lo recogió en su casa, el narrador dice: "cuando yo oí al labriego gritar...".

4. El *tiempo narrado de la ficción* del diálogo mismo entre Jacques y su amo. Un diálogo cuyo hilo conductor es el prometido relato de hacer presente la historia pasada de los amores de Jacques. La narración de los amores pasados, interrumpida y discontinua, está mezclada constantemente con los acontecimientos presentes que

ocurren a Jacques y a su amo e interrumpida con lagunas frecuentes donde interviene el autor, el editor o el erudito o donde se interpola un nuevo cuento narrado por alguno de los personajes.

Estas historias múltiples no sólo aparecen como simultaneidad de relatos o de acontecimientos paralelos en un mismo tiempo, sino como si acaecieran *en tiempos simultáneos* unas veces paralelos, otras divergentes, otras convergentes; tiempos que a veces se cruzan y otras componen una sola línea temporal, y siempre cada uno con su ritmo propio.

El conjunto constituye, diría Bachelard, una suerte de sistema de presentes que se responden recíprocamente; o, como escribe el Profesor Proust, el conjunto "remite a la geometría plana de un cañamazo de tapicería" (23).

¿Cuál es la función y el sentido de esta simultaneidad e imbricación de tiempos?

1. La vida del hombre es una *dualidad* de tiempos en los que se configura la discontinuidad de la vida *natural* y la repetición de la vida *social*.

2. La simultaneidad de tiempos presentes (que Borges ilustró en su *Jardín de senderos que se bifurcan*) es también un modo de pensar la resolución de la dicotomía: *necesidad/posibilidad*. La multiplicidad de tiempos expresaría la multiplicidad de mundos y de acontecimientos posibles (y, en último término, necesarios) en cada uno de los mundos. Como dirá Borges: "El tiempo bifurca perpetuamente hacia innumerables futuros".

En conclusión: cada posibilidad se realizaría en un mundo y en un tiempo diverso y simultáneo. De aquí, las frecuentes interpolaciones supuestas del lector y del autor para continuar la historia de Jacques. Todas las historias futuras son posibles (y necesarias) en cada mundo respectivo. Pero sólo una es necesaria en el mundo y en la realidad de Jacques: aquella que está escrita en el "grand rouleau" de su vida.

Mariano PEÑALVER
Cádiz, marzo 1991.

NOTAS

(1) Inspirado en las ideas de Shaftesbury, cuya obra *Inquiry concerning Virtue of Merit* (1711) acaba de traducir (1745), ya Diderot en sus *Pensées philosophiques* de 1746 defendía una concepción deísta escéptica en la que apuntaba la importancia de la biología como explicación del mundo. Como es sabido, los *Pensées* de Diderot fueron condenados por el Parlamento de París a ser destruidos y quemados como "escandalosos y contrarios a la religión y a las buenas costumbres". Sobre esta obra juvenil de Diderot, Cf. Mortier, R. (1963); Vercauysse, J. (1972).

(2) Proust, J. (1972, b), p. 355 ss.

(3) Diderot leyó los primeros volúmenes de la *Histoire Naturelle de Buffon* cuando estaba elaborando su *Lettre sur les aveugles* (1749). Buffon, por su parte, considerará a esta obra de Diderot como "una metafísica muy fina y muy verdadera". Cf. Roger, J. (1983).

(4) Como nos dice Fontenelle en su *Elogio de sir Isaac Newton* de 1727, para Newton existen esos "cuerpos pequeños, primitivos e inalterables y que son los elementos de todos los demás".

(5) Cf. Hill, E.B. (1972); Ibrahim, A. (1983).

(6) Para Newton, según Fontenelle, *op. cit.*, "fermentaciones o efervescencias químicas (...) son efectos de la fuerza de la atracción". Cf. también: Casini, P. (1958); Mayer, J. (1959); Rostand, J. (1952); Souviron, M. (1988); Winter, U. (1972); Benrekassa, G. (1979).

(7) Poulet, G. (1976), p. 245.

(8) Diderot (1964).

(9) Proust, J. (1972, a), p. 499.

(10) Cf. Crocker, L.G. (1974).

(11) En los *Éléments de Physiologie* (en los que trabajó desde 1770 hasta su muerte y que dejó sin concluir), Diderot, apoyándose en la lectura de los principales fisiologistas de su tiempo (Bordeu, Barthez, Whyth, Marat y, particularmente, en los *Elementa physiologiae corporis humani* de Albrecht von Haller), sostuvo la idea de una "materia animal" dotada de sensibilidad. Cf. Mayer, J. (1959); id. (1964).

(12) Condorcet (1795); análisis más precisos exigirían matizar las presentes afirmaciones sobre Condorcet; ver en este sentido: Frick, J.P. (1986). A propósito de la temporalidad y su aprehensión en la modernidad, cf. Donzelot (1982); Peñalver, M. (1986).

(13) Recordemos algunas fechas significativas: en la época de "los años oscuros" 1736-1740, Diderot da lecciones de matemáticas. En 1745 colabora con Deparcieu en su *Traité de las probabilidades de la vida humana*. En 1748 escribe la *Mémoire sur différents sujets de mathématiques*. 1761: "Sur les probabilités et sur l'inoculation", in *Correspondance Littéraire*, 15 de noviembre. 1762: prepara el *Essai de cyclo-métrie* (sobre la cuadratura del círculo).

(14) Cf. Belaval, Y. (1979).

(15) Starobinski, J. (1978). Cf. id. (1970).

(16) "Enciclopedia" significa "encadenamiento de conocimientos" (Diderot, *Prospectus*). Es decir: asociación y conexión múltiple que constituye no un árbol sino un círculo: el ciclo de los saberes.

- (17) Condorcet, *op. cit.*, p. 82.
(18) Proust, J. (1972).
(19) Deleuze, G., "Introduction" a *Instincts et institutions*, París, Hachette, 1955, p. VII-XI.
(20) Diderot (1976); Vernière, (1978); Diderot, (1972, b); Chouillet, A.M. y J. (1977) y (1980); Huet, M.-H. (1975); Walter, E. (1975).
(21) Citado por Lanson, (1909), p. 740.
(22) Citado por Drieu de la Rochelle, *op. cit.* p. 304.
(23) Diderot, (1972, b), p. 319.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Altan, H.: *Entre le cristal et la fumée*, Paris, du Scuil, 1977.
- Azua, Félix de: *la paradoja del primitivo*, Barcelona, Seix Barral, 1983.
- Belaval, Y: *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris, Gallimard, 1950.
- Belaval, Y: "Diderot": *Encyclopaedia Universalis*, vol. 5, Paris, Encycl. Universalis, 1980, 557-561.
- Belaval, Y: "Nouvelles recherches sur Diderot": *Critique*, 12, 100-101 (1955) y 12, 107-109 (1956).
- Belaval, Y: "Diderot, lecteur de Leibniz": *Études leibniziennes*, Paris, Gallimard, 1977, 244-263.
- Belaval, Y: "Le 'Philosophe' Diderot": *Critique*, 8: 58 (1952), 230-253.
- Belaval, Y: "Chimie et matérialisme. La stratégie anti-newtonienne de Diderot": *Dix-huitième siècle*, 11 (1979), 185-200.
- Benot, Yves: "Cronología (de Diderot)": Benot, Y., *Diderot: del ateísmo al anticolonialismo*, México, Siglo XXI, 1973, 275-296.
- Benot, Y.: *Diderot: de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, Maspero, 1970.
- Benrekassa, G.: *Images au 19e. siècle du matérialisme du 18e*, Paris, Desclée, 1979.
- Bermudo, J.M.: *Diderot*, Barcelona, Barcanova, 1981.
- Casini, Paolo: *Diderot philosophe*, Bari, 1962.
- Casini, P. "Il concetto di 'molecola organica' nella filosofia naturale del settecento": *Giornale Critico della filosofia italiana*, (Messina), 3.^a. 12 (1958), 372-374.
- Crocker, Lester G.: *Diderot's Chaotic Order, Approach to Synthesis*, Princeton, Princeton U. Press, 1974.
- Cheneau, Albert: "La structure temporelle de Jacques le Fataliste: Jacques et son maître à la recherche du temps perdu": *Revue des Sciences Humaines* (Lille), 33 (1968), 401-413.
- Chouillet, A.M. et Jacques: "Etat actuel des recherches sur Diderot": *Dix-huitième siècle*, 12, 1980.
- Chouillet, A.M. et Jacques: "Bibliographie de Jacques le fataliste": *Bulletin de la Société Française*, julio 1977.

- Chouillet, Jacques: "Sens, contresens et non-sens: l'allégorie du château dans Jacques le Fataliste": *Essay on the age of Enlightenment in honor of Ira O. Wade*, Genève, Droz, 1977, 31-37.
- Chouillet, J.: *Diderot*, Barcelona, Barcanova, 1981.
- Chouillet, J.: *La formation des idées esthétique de Diderot*, Paris, A. Colin, 1973.
- Chouillet, J.: *Diderot, poète de l'énergie*, Paris, P.U.F., 1984.
- Condorcet, Marqués de.: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795; tr. cast. ed. de A. Torres del Moral, Ed. Nacional, 1980.
- Deberer, R.: "Du dialogue D'Alembert-Diderot?. Un trait d'esprit à propos de la quatrième dimension": *Etudes sur le XVIIe siècle*, 2 (1975), p. 129-133.
- Diderot et D'Alembert: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Reprint de l'édition originale complète. (Distribución en Francia: Maison de la Culture A. Malraux, Reims), Ed. Pergamon, 1984.
- Diderot y D'Alembert: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. 1751-1772*, 18 vol., Milán, Ed. Ricci, 1978.
- Diderot, D.: *Comentarios de Diderot a Fr. Hemsterhuis, "Lettres sur l'homme et ses rapports"*, Edición e Introducción de George May, Yale, Ed. Yale University, 1964, 5 F.
- Diderot, D.: *Oeuvres Complètes*, cd. de Roger Lewinter, 15 vol., Paris, Club Français du Livre, 1969-1973.
- Diderot, D.: *Oeuvres Complètes*, Ed. J. Varloot, Ed. critique et annotée, 33 vol. pre-vistos, Paris, Hermann, 1975 ss.
- Diderot, D.: *Oeuvres romanesques*, Ed. H. Benac, Paris, Garnier, 1962.
- Diderot, D.: *Oeuvres philosophiques*, Ed. P. Vernière, Paris, Garnier, 1984.
- Diderot, D.: *Oeuvres esthétiques*, Ed. P. Vernière, Paris, Garnier, 1959.
- Diderot, D.: *Oeuvres politiques*, Ed. P. Vernière, Paris, Garnier, 1963.
- Diderot, D.: *El sobrino de Rameau*, Ed. de Félix de Azúa, Barcelona, Bruguera.
- Diderot, D.: *Les bijoux indiscrets*, Paris, Livre de Poche, 1972 (a).
- Diderot, D.: *Jacques le fataliste*, Postface de Jacques Proust, Paris, Livre de Poche, 1972 (b).
- Diderot, D.: *Lettres à Sophie Vollland*, Ed. de Jean Varloot, Paris, Gallimard, 1984.
- Diderot, D.: *Le neveu de Rameau et autres textes*, Postface de Jacques Proust, Paris, Le Livre de Poche, 1972.
- Diderot, D.: *Le neveu de Rameau, Satires, Contes et Entretiens*, Ed. de Jacques et Anne-Marie Chouillet, Paris, Le Livre de Poche, 1984.
- Diderot, D.: *Prospectus de l'Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Le Breton, 1750.
- Diderot, D.: *Jacques le fataliste*, Ed. critica por S. Lecointre y L. Gaillot, Ginebra, Droz, 1976.
- Diderot, D.: *Oeuvres*, Ed. de A. Billy, Paris, La Pléiade.

- Diderot, D.: *Jacques le fataliste*, Introduction et bibliographie de P. Vernière, Paris, Imprim. Nationale, 1978.
- Dieckmann, H.: *Cinq leçons sur Diderot*, Saint Louis, 1959.
- Drieu de la Rochelle: "Diderot": *Tableau de la littérature française*, Paris, Gallimard, 1939, 303-313.
- Frick, J.F.: "Condorcet et le problème de l'Histoire": *Dix-huitième siècle*, 18, 1986, p. 337-358.
- Fellows: *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, 1963.
- Fontenay, Elizabeth de: *Diderot ou le matérialisme enchanté*. Paris, Grasset, 1981.
- Donzelot, J.: "L'appréhension du temps": *Critique*, febrero 1982, p. 105.
- Guédon, J.-C.: "Chimie et matérialisme. La stratégie anti-newtonienne de Diderot": *Dix-huitième siècle*, XI, 185-200.
- Hermand, Pierre: *Les idées morales de Diderot* (1923), N. York, Georg Olms Verlag, 1972.
- Hill, E.B.: "The role of 'le monstre' in Diderot's thought": *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Genève, Oxford, 97 (1972), 147-261.
- Huet, M.-H.: *Le héros et son double*, Corti, 1975.
- Ibrahim, A.: "Le statut des anomalies dans la philosophie de Diderot": *Dix-huitième siècle*, XV, 1983, 311-327.
- Kempf, Robert: *Diderot et le roman ou le Démon de la présence*, Paris, Seuil, 1964.
- Lanson, G.: "Diderot": Lanson, *Histoire de la littérature française*, Paris, Hachette, 1909, 740-749.
- Le Bot, Marc: *Pintura y maquinismo*, Madrid, Ed. Cátedra, 1979, 240 p.
- Lefebvre, H.: *Diderot*, Paris, 1949.
- Mayer, J.: "Introduction" a Diderot, *Éléments de Physiologie*, Ed. Critique par J. Mayer, Paris, Didier, 1964.
- Mayer, J.: *Diderot, homme de science*, Rennes, Impr. Bretonne, 1959, 1960, 490 p.
- Mortier, R.: "La réaction allemande aux pennères de l'œuvre philosophique de Diderot": *Diderot Studies*, IV, 1963, p. 131-151.
- Peñolver, M.: "La corporeidad de la razón: la crisis de la razón espiritualista y el fin de los dualismos", en *La crisis de la razón*, Univ. de Murcia, 1986.
- Potulicki, E.: *La modernité de la pensée de Diderot dans les œuvres philosophiques*, Paris, Nizet, 1981.
- Poulet, G.: *Études sur le temps humain*, 3 vol., Paris, Ed. du Rocher, 1976.
- Prigogine, I.: *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979.
- Proust, J.: "Postface" a Diderot, *Jacques le fataliste*, Paris, Le Livre de Poche, 1972 (b).
- Proust, J.: *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris; Ginebra, A. Colin; Slatkine, 1962; 1982.

- Proust, J.: "Postface" a Diderot, *Le neveu do Rameau et autres textes*, Paris, Libr. Générale Française, Le Livre de Poche, 1972 (a).
- Proust, J.: *Lectures de Diderot*, Paris, A. Colin, 1974.
- Proust, J.: *L'Encyclopédie*, Paris, Colin, 1965.
- Raymond, A.G.: *La genèse de Jacques le Fataliste de Diderot, Quelques clefs nouvelles*, Paris, Minard, 1977.
- Renaud, J.: "Jacques, vous n'avez jamais été femme": *Dix-huitième siècle*, XVIII (1986), 375-387.
- Roger, J.: "Diderot et Buffon en 1749": *Diderot Studies*, IV, 1983, 221-236.
- Rostand, Jean: "Diderot et la biologie": *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 5 (1952), 5-17.
- Rostand, Jean: *Biologie et humanisme*, Paris, Gallimard, 1964.
- Rostand, Jean: *L'atomisme en biologie*, Paris, Gallimard, 1956.
- Souviron, M.: "Diderot dans l'allée des Marronniers: être matérialiste en 1747": *Dix-huitième siècle*, XX (1988), 353-366.
- Spear, Frederick, A.: *Bibliographie de Diderot, repertoire analytique internationale*, Genève, Droz, 1980.
- Starobinski, J.: "L'arbre du savoir et ses métamorphoses": *Encyclopédie...*, Ed. Ricci, 1978.
- Starobinski, J.: "Remarques sur l'Encyclopédie": *Revue de Métaphysique et de Morale*, 75 (1970), 284-291.
- Susuki, M.: "Chaîne des idées et chaîne des êtres dans *Le rêve de D'Alembert*": *Dix-huitième siècle*, XIX (1987), 327-338.
- VV.AA.: "Diderot et l'Encyclopédie. *Revue internationale de philosophie*, 148-149, junio 1984, Presentación de R. Mortier.
- VV.AA.: "Diderot": *Revue Europe*, 661, mayo 1984.
- Vartanian, A.: "Le frère de Maupertuis et l'homme machine": *Dix-huitième siècle*: XIV (1982), 305-324.
- Venturi, F.: *Los orígenes de la Enciclopedia*, Barcelona, Grijalbo, 1980.
- Vernière, Paul: *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, P.U.F., 1954.
- Vernière, Paul: "Introduction et bibliographie": Diderot, *Jacques le fataliste*, Paris, Imprim. Nationale, 1978.
- Vercruysse, J.: "Recherches bibliographiques sur les *Pensées philosophiques* de Diderot": *Dix-huitième siècle*, IV, 1972, p. 374-378.
- Walter, E.: *Jacques le fataliste de Diderot*, Paris, Hachette, 1975.
- Wilson, Arthur M.: *Diderot*, N. York, Oxford U. Press, 1972, 917 p.
- Wilson, A.: *Diderot*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Winter, Ursula: *Der Materialismus bei Diderot*, Genève, Droz, 1972, 382 p.