

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 17, diciembre 2024, 211-222

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.14587682

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

Entrevista a James Bernauer

Interview with James Bernauer

James Bernauer

Boston College, USA

Martín Bernales Odino

Universidad Alberto Hurtado, Chile

mbernales@uahurtado.cl

Agustín Colombo

Universidad Complutense de Madrid, España

agcolomb@ucm.es

James Bernauer, S.J., es sacerdote jesuita y actualmente profesor emérito del Departamento de Filosofía del Boston College. Fue Director del Center for Christian-Jewish Learning del Boston College. Sus campos de interés incluyen los estudios sobre el Holocausto, el judaísmo alemán y las filosofías de Michel Foucault y Hannah Arendt. Es autor de numerosas publicaciones sobre Foucault, entre ellas *Michel Foucault's force of flight: towards an ethics of thought* (1990). Ha co-editado *The Final Foucault* (1988) (con David Rasmussen) y *Michel Foucault and Theology: the politics of the religion experience* (2004) (con Jeremy Carrette). También es autor de *Jesuit Kaddish: Jesuit, Jews, and Holocaust remembrance* (2020) y *Auschwitz and absolution: the case of the commandant and the confessor* (2023), entre otras muchas publicaciones sobre las relaciones entre judaísmo y cristianismo.

Martín Bernales Odino es doctor en Filosofía (Boston College) y abogado (Universidad de Chile). Actualmente es profesor asistente del Instituto de Teología y Ciencias Religiosas de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado, donde trabaja sobre conceptos cristianos, racionalidades gubernamentales y científicas desde un enfoque arqueológico y genealógico. Es investigador responsable del Fondecyt de iniciación N°11240853 titulado «Hacia una arqueología de la pobreza: el nacimiento del pobre moderno como tipo socio-político de gente (1778-1863)», financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (Chile).

Agustín Colombo es Doctor en Filosofía por la Universidad París 8 Vincennes - Saint-Denis (Francia) y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Ha sido investigador postdoctoral en el Boston College (EE.UU.), en el Fonds national de la recherche scientifique (F.R.S. - FNRS) de la Université catholique de Louvain (Bélgica) y en la Universidad Complutense de Madrid en el marco de la Ayuda María Zambrano-Next Generation EU. Actualmente es profesor de investigación en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid en el marco de la Beca César Nombela de la Comunidad de Madrid. Sus investigaciones desarrollan la crítica del sujeto elaborada por la filosofía francesa contemporánea, en particular por Michel Foucault, centrándose en la dimensión religiosa. Ha publicado *Christianisme et subjectivité chez Michel Foucault* (Hermann, 2023) y varios artículos en revistas como *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, *Revue théologique de Louvain*, *Philosophy & Social Criticism* y *Foucault Studies*

Las conferencias de Foucault

Martín Bernales Odino y Agustín Colombo: *Cuando usted asistió a los cursos de Foucault en el Collège de France de 1979 y 1980,¹ era doctorando. Por qué decidió trasladarse de Estados Unidos a París para asistir a los cursos de este filósofo francés. ¿Era frecuente encontrar doctorandos como usted en ellos? ¿Qué buscaba?*

JB: Las circunstancias y los mentores han sido decisivos para hacer de mi vida una bendición. El paso de los años me ha hecho consciente de la suerte que tuve de crecer en Nueva York y asistir a un instituto jesuita situado en el campus de la Universidad de Fordham. La estricta disciplina era un peso, pero había cierto ambiente intelectual y religioso. En mi primer año de estudiante, un sacerdote musicólogo jubilado, cuyo refinamiento me atraía mucho, me sugirió que me planteara la vocación de entrar en los jesuitas. Eso no me atraía en aquel momento, pero esa noción de «vocación» se quedó conmigo. ¿Había una vida particular a la que Dios llamaba a la gente? ¿Me llamaría a mí? John F. Kennedy era Presidente y creó el Cuerpo de Paz, y en la escuela nos contaban historias de misiones en el extranjero, lugares exóticos que nos atraían hacia una cierta perspectiva, a menudo condescendiente. Al ingresar en el noviciado jesuita pocos días después de cumplir dieciocho años, les dije a mis amigos que me verían de vuelta en dos semanas. Era algo para probar. Eso fue hace sesenta y dos años. En mis primeros años en los jesuitas hubo algunos profesores talentosos, entre los que destacan dos laicos: Terence Dewsnap, del Bard College, que impartió docencia en mi primer curso universitario, Literatura Británica y Americana; un año después Roscoe Balch, del Marist College, me permitió tener mi primera aproximación a la historia y la cultura del Imperio Romano. Y el jesuita Thomas Bermingham nos enseñó la cultura griega antigua, cuya lengua yo ya había estudiado durante tres años en el instituto. Por supuesto, los jóvenes jesuitas que estaban conmigo en el noviciado (31 en el primer año) fueron también mis maestros y muchos de ellos llegaron a ocupar puestos destacados en la Iglesia y en las universidades. Son demasiados para mencionarlos, pero el más cercano es mi amigo hasta el día de hoy. Es muy inteligente, se doctoró en matemáticas y luego se convirtió en un destacado pastor. Aunque los jóvenes jesuitas vivíamos una vida semimonástica apartada de nuestros compañeros «mundanos», estábamos inmersos en la explosión del mundo que nos rodeaba: el Concilio Vaticano II con su reto de actualizar la Iglesia se inauguró en 1962, la guerra de Vietnam hacía estragos, y los movimientos contra la guerra, por los derechos civiles y de las mujeres eran elementos que flotaban en el ambiente. También lo fue la tragedia de los asesinatos: John Kennedy en 1963, Martin Luther King y Robert Kennedy en 1968. De aquel primer año de estudios

¹ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Seuil/Gallimard, París, éd. Michel Senellart, 2004; FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*. Seuil/Gallimard, París, éd. Michel Senellart, 2012.

también recuerdo en particular un libro: *Cristo y Apolo*, del jesuita William F. Lynch. En clase de griego me habían presentado la distinción nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco, pero tardé en comprender que Lynch presentaba a Jesús como una figura dionisiaca.

El jesuita estudioso de Heidegger y psicoanalista William Richardson² fue mi mentor más importante y se convirtió para mí en un modelo de cómo se puede vivir la vida jesuita con las puertas abiertas al mundo secular. Después de dos años de estudios teológicos en Nueva York, donde cursé un importante seminario con Avery Dulles, más tarde Cardenal Dulles, cursé un año de estudios teológicos en Tubinga, Alemania, y otro año en un programa de psicología y religión en el Union Theological Seminary en Nueva York, Richardson me convenció para que me quedara en la zona de Nueva York porque era un centro de psicoanálisis. Fue él quien me sugirió que me inscribiera en la Universidad de Stony Brook, que tenía un departamento extraordinariamente creativo en ese momento (1975-78). Pero allí no conseguí que nadie se interesara por mi proyecto de tesis sobre psicoanálisis y filosofía, así que tuve que abrirme a otras posibilidades. En un largo viaje en tren leí *Historia de la locura en la época clásica*, de Foucault. Tanto su título como su contenido me resultaron intrigantes, por lo que mi elección de tesis versaría sobre su pensamiento. También me ofrecía una forma de reflexionar sobre el método histórico, porque el estudio del Holocausto me interesaba mucho desde mis años de bachillerato y se reforzó con mi ordenación sacerdotal en 1975: ¿Cómo debía pensarse el cristianismo tras el asesinato de los judíos europeos? ¿Qué papel habían desempeñado sus tradiciones en aquel crimen? Esas preguntas me perseguían cuando comencé mis estudios en Stony Brook. Mi asesor allí (Hugh Silverman) me recomendó que fuera a París a estudiar con el propio Foucault y desestimó mi alegato de total ignorancia de la lengua francesa con el consejo de «ya la aprenderás». Y así fue como dejé mi cómodo apartamento-estudio de Long Island y me trasladé a una comunidad de 60 jesuitas francófonos. Me sorprendió que expresaran tanto agrado por mi proyecto sobre Foucault, porque yo suponía que los jesuitas no estarían muy abiertos al pensamiento «posmoderno». Con el tiempo descubrí que muchos de ellos pensaban que estaba trabajando sobre el eremita que vivía en el desierto del Sáhara, Charles de Foucauld. Afortunadamente, hubo otros que me animaron. Mi estancia en París iba a ser una aventura que agradezco eternamente a pesar de sus dificultades. Mi formación intelectual hasta entonces había estado marcada por las tradiciones alemanas en filosofía y teología, y mi año en Tubinga me expuso a algunas mentes impresionantes como Hans Küng y Heiko Oberman. Al llegar a París en 1978 no sabía casi nada de la escena intelectual francesa. Pronto asistí a conferencias de Roland Barthes y Claude Levi-Strauss y tenía previsto asistir al menos a un seminario de Lacan, pero este lo canceló por

² William Richardson, S.J. fue un filósofo estadounidense y profesor de Filosofía en el Departamento de Filosofía del Boston College. Escribió sobre Martin Heidegger y Jacques Lacan. Su libro *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* cuenta con un prefacio de Martin Heidegger.

solidaridad hacia una huelga de trabajadores del transporte público. Me decían constantemente que la persona con la que tenía que hablar de mi trabajo era el jesuita Michel de Certeau, quien se fue de Francia a la Universidad de California justo el verano en que llegué a Francia. Me encontré con un acogedor grupo de estudiantes de posgrado sudamericanos y me hice muy amigo de un psicoanalista vasco español que, mientras se sometía a un análisis lacaniano, realizaba un doctorado en psicología. Era algo muy estimulante y la cultura y el estilo franceses llamaban mucho mi atención.

Cuando empecé a dar clases en el Boston College en el otoño de 1980, me encontré con un ambiente intelectual similar al que me proporcionaron mis experiencias en Nueva York, Tubinga y París. En aquella comunidad convivían con los jesuitas el filósofo canadiense Bernard Lonergan, el alemán Hans-Georg Gadamer y el teólogo alemán Johann Metz. William Richardson se uniría a este increíble grupo un año después que yo. El departamento de filosofía estaba comprometido con la llamada tradición continental (una de las razones por las que me contrataron allí) y durante esos primeros años muchos pensadores destacados pasaron por allí durante un tiempo, entre ellos Jürgen Habermas.³ Y luego hubo varios jóvenes profesores visitantes y un grupo de notables estudiantes de posgrado que escribieron sus tesis conmigo sobre Foucault o Hannah Arendt, que es otra de las autoras sobre las que he trabajado. En la primavera de 1983, invité a Foucault a ser profesor visitante durante un semestre en el Boston College, pero me dijo que quería visitarlo antes de comprometerse.

MBO&AC: ¿Qué recuerda de los cursos de Foucault en 1979 y 1980? ¿Cómo describiría el ambiente que los rodeaba? ¿Cómo era Foucault con los estudiantes y el público en general? ¿Puede contarnos algo más sobre su experiencia como estudiante que asistió a los cursos de Foucault en el College de France?

JB: El primer curso de Foucault al que asistí empezó en enero de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*, y me resultó poco atractivo. Asistí a todas las clases, pero me preocupaba haber elegido el tema de tesis equivocado. El curso de 1980 fue otra historia. *Del gobierno de los vivos* me asombró con su manejo de pensadores cristianos, algunos de los cuales incluso había leído. Un momento divertido para mí tuvo lugar cuando Foucault mencionó al monje del siglo IV Juan Casiano, lo que provocó un murmullo en la sala: «¿Quién es?» fue la pregunta que se oyó. Me habían obligado a leer grandes fragmentos de Casiano durante mi noviciado jesuita, por lo que me pareció que el Casiano de Foucault debía ser diferente de

³ Jürgen Habermas pronunció algunas conferencias en el Boston College, que más tarde se publicaron como capítulos de *El discurso filosófico de la modernidad*.

la figura con la que me había aburrido mi piadoso maestro de novicios. Pero era el mismo. Me di cuenta de que los primeros pensadores cristianos eran objeto de interés para un gran pensador laico.

MBO&AC: *Después de un año de asistir a los cursos de Foucault, le escribió una carta con algunas preguntas. ¿Por qué esperó un año para dirigirse a Foucault? ¿Cuál fue la respuesta de Foucault a su carta? ¿Cuáles eran esas preguntas?*

JB: A raíz del éxito de su propia entrevista con Heidegger, Richardson me aconsejó que no me dirigiera a Foucault hasta que tuviera mis propias preguntas. Así que le envié mi carta y mis extensas preguntas a mediados de febrero de 1980.⁴ Me contestó a principios de marzo y, tras un breve intercambio en su despacho después de su siguiente clase, me invitó a su apartamento esa misma noche (12 de marzo de 1980). No podría haber sido más acogedor y amable, incluso tolerando mi francés primitivo con sólo ocasionales peticiones de aclaración. Gracias a un jesuita que conocía, mi carta y mi lista de preguntas habían sido traducidas al francés. Durante nuestro encuentro, hizo hincapié en varios puntos: que su trabajo actual seguía formando parte de su *Historia de la sexualidad* y que la noción de carne debía ser entendida en el marco de la relación del individuo consigo mismo. Me di cuenta de la importancia de esta distinción más tarde.

MBO&AC: *Después de conocerlo a principios de los años ochenta, Foucault le pidió que organizara una reunión con teólogos en la residencia jesuita de la Rue de Grenelle de París para hablar de su obra. ¿Puede contarnos algo más sobre el contexto y los temas de esa reunión y por qué Foucault estaba interesado en discutir su obra con teólogos y sacerdotes?*

JB: Al final de nuestra conversación en su apartamento, Foucault me preguntó si había alguna posibilidad de reunirnos en privado con algunos teólogos para hablar de su investigación sobre el cristianismo. Me pareció muy extraño que un profesor del Collège de France le pidiera a un joven estudiante de doctorado estadounidense que organizara una reunión de ese tipo. Luego me di cuenta que su petición ponía en evidencia lo distantes que estaban las esferas académicas religiosa y laica en Francia en aquella época. Las inquietudes de Foucault eran un desafío a esa división y explican en parte las feroces críticas que se le hicieron cuando se tomó en serio las dimensiones religiosas de la Revolución iraní de 1978-1979.⁵

⁴ Véase la carta adjunta en el anexo 1 (pp. 224-227).

⁵ En el marco de una colaboración con el periódico italiano *Corriere della sera*, Foucault visitó Irán unos meses antes de que se produjera la revolución de 1979. Como parte de ese proyecto, Foucault escribió varios artículos

Por supuesto, organicé esa reunión (el 6 de mayo de 1980) en la residencia jesuita donde vivía, ubicada en 42 rue de Grenelle, e invité a seis personas:⁶ Charles Kannengiesser, S.J., distinguido estudioso de los Padres de la Iglesia que impartió clases en el Instituto Católico y más tarde en la Universidad de Notre Dame; Gustave Martelet, S.J., conocido escritor espiritual y ocasional comentarista de televisión cuya amplia curiosidad le llevó a acompañarme a una de las clases de Foucault; Alfonso Alfaro, un estudiante mexicano que estaba escribiendo una tesis con Michel de Certeau que asistía ocasionalmente a las clases de Foucault y que se convertiría en un destacado historiador de la religión; Mario Calderón, de Colombia, que estuvo presente en muchas de las clases de 1980 y que más tarde fue asesinado junto con a esposa por un grupo que se oponía a su trabajo en favor de la justicia social; y William Richardson, S. J., que acababa de iniciar un año sabático en París en colaboración con el movimiento psicoanalítico de Lacan. El debate se centró en el interés de Foucault por aclarar diversas categorías de la moral sexual cristiana. Su primera pregunta fue sobre el «débito conyugal», que pareció confundir al grupo. Más tarde me pidió que le enseñara la biblioteca de los jesuitas en el Centro Sèvres (ahora Facultés Loyola en París); lo acompañé allí y la primera sección de libros con la que nos encontramos fue «Teología Dogmática». Pasó rápidamente por delante de ella, diciéndome que no le interesaba ese tema sino el siguiente, que estaba más adelante: «Teología moral».

Aunque no creo que Foucault obtuviera mucha información nueva de la discusión con los teólogos, me agradeció que organizara el encuentro y me llamó por teléfono para invitarme a comer con él y su compañero Daniel Defert poco antes de que yo regresara a Estados Unidos en mayo. En los años siguientes nos vimos de vez en cuando durante mis visitas estivales a París, y también asistí a un curso de un mes y a un seminario que Foucault impartió en la Universidad de Toronto y que era un resumen de su curso en el Collège de France de 1981 «Subjetividad y verdad». Mi último contacto con él fue una expresión de gratitud suya por un texto que le envié en la primavera de 1984, y que le impresionó: la primera versión publicada en la revista *October* de *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion* de Leo Steinberg.

MBO&AC: *Sorprende hoy que una figura intelectual como Foucault haya respondido tan rápidamente a una carta de un estudiante de doctorado que él no conocía. ¿Cree que el interés de Foucault por mantener una conversación con usted fue un momento excepcional o, más bien, es un ejemplo del modo en que se conducía como intelectual?*

sobre los acontecimientos que finalmente desembocaron en la Revolución iraní. Algunos de estos artículos están incluidos en: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, París, Gallimard, «Quarto», éd. Daniel Defert, François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange, 2001, volumen II (por ejemplo, «Le chah a cent ans de retard», pp. 679-683; «À quoi révent les Iraniens?» pp. 688-694).

⁶ Véase la carta adjunta en el anexo 2 (pp. 228-232).

¿Hay alguna reflexión proveniente de esos encuentros en París que siga siendo relevante para usted?

JB: Mis breves encuentros con Foucault fueron muy conmovedores y significativos. A menudo me he preguntado por su amabilidad conmigo, un joven estudiante de posgrado estadounidense bastante limitado. Foucault parecía sentirse cómodo con el clero, había salido de un entorno y una educación católicos. De hecho, en Poitiers se relacionó con el padre George Duret, un profesor de filosofía muy dotado intelectualmente y más tarde trabajaría en la Biblioteca de los dominicos de París.⁷ Foucault parecía pensar fuera de la división tradicional entre lo secular y lo religioso, una independencia que se manifestó de formas tan distintas como su reconocimiento de los acentos espirituales de la revuelta inicial iraní contra el Sha y su estudio sobre los Padres de la Iglesia en su *Historia de la sexualidad*. También le fascinaba un tipo de poder litúrgico que era a la vez religioso y secular, y por eso se interesó por el Papa Juan Pablo II, cuyo carismático aliento al pueblo polaco fue tan eficaz políticamente. Comprendió la fuerza especial de la Iglesia católica en Sudamérica cuando asistió a una misa en memoria de un periodista judío asesinado que atrajo a miles de personas a la catedral y la plaza de São Paulo, Brasil. La proclamación «Shalom, shalom» que hizo el cardenal al final del servicio desarmó a la dictadura. Foucault observó: «Alrededor de la plaza había policías armados y en la iglesia había policías vestidos de civil. La policía retrocedió; no había nada que pudiera hacer contra aquello. Tengo que decir que aquello tenía una fuerza majestuosa, allí había un peso histórico gigantesco».⁸ Afortunadamente, ahora hay varios libros que tratan directamente el tema del cristianismo en la obra de Foucault.⁹

MBO&AC: *Este año se ha celebrado el cuadragésimo aniversario de la muerte de Michel Foucault. Los actos académicos se han multiplicado. Sin embargo, quizá el recuerdo más personal de esa muerte ha quedado oscurecido. ¿Cuáles son sus recuerdos de aquel momento? ¿Cómo evalúa hoy las acciones que muchos emprendieron justo después de su muerte tales como la primera conferencia en París sobre su pensamiento*

7 Bibliothèque du Saulchoir situada en 43 bis rue de la Glacière. Sobre Duret, véase BEHRENT, Michael. *Becoming Foucault: The Poitiers Years* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1984).

8 FOUCAULT, Michel. «On Religion» en *Michel Foucault: Religion and Culture*, ed. Por Jeremy Carrette (Nueva York: Routledge, 1999) 107.

9 Además de la obra de Jeremy Carrette citada anteriormente, él y el prof. Bernauer coeditaron un volumen de artículos: *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience* (Burlington, VT: Ashgate, 2004). Hay estudios más recientes, como COLOMBO, Agustín. *Christianisme et subjectivité chez Michel Foucault* (París: Hermann Éditeurs, 2023); CHEVALIER, Philippe. *Michel Foucault et le christianisme*, 2ª edición (París: ENS Editions, 2024). Además, hay una colección de ensayos dirigidos al 4º volumen de Foucault en la historia de la sexualidad: FOUCAULT, Michel. *Foucault, les pères, le sexe*, editado por Philippe Büttgen, Philippe Chevalier, Agustín Colombo y Arianna Sforzini (París: Éditions de la Sorbonne, 2021).

y la creación del Centro Michel Foucault, por citar dos en las que usted participó? ¿Cómo valora esas acciones desde la perspectiva de recordar a la persona y de prolongar la fuerza de su vuelo?

JB: La noticia de su muerte en junio de 1984 me ha quedado grabada como un recuerdo estremecedor. Un estudiante de posgrado me llamó esa mañana y me preguntó si había visto el periódico de ese día, algo que yo no había hecho. Me habló entonces del fallecimiento de Foucault. Me pareció irreal. Era demasiado joven y había tanto que esperar de su obra. Por ello, aunque había una editorial que quería publicar mi tesis en 1981, yo seguía retrasándolo porque esperaba que su libro sobre *Cristianismo y sexualidad* apareciera cualquier día.¹⁰ Como sabemos, pasaron muchas décadas hasta que Gallimard lo sacó a la luz póstumamente. Nunca he dejado de agradecer mi contacto con la cultura francesa y mis encuentros con Foucault. Pero su presencia sigue estando en sus libros y en los jóvenes y talentosos académicos, a muchos de los cuales he conocido, que enseñan las obras de Foucault y le devuelven la vida. Esto me impresiona como un logro profundamente espiritual. En cuanto a cómo se ha visto afectado mi propio trabajo académico, no estoy seguro. Cuando regresé de Francia, consideré la posibilidad de escribir un proyecto sobre la práctica confesional, pero lo dejé de lado por considerarlo demasiado provinciano. También me planteé un trabajo sobre los colegios jesuitas en Francia porque era notable su minuciosa organización de la vida de los estudiantes. Tomaría como modelo el examen de Foucault sobre la tecnología carcelaria para lo que ya había reunido algunos documentos importantes sobre el tema. Por desgracia, presté la única copia que tenía de ellos a un estudiante que desapareció para no volver a ser visto. Tal vez el mayor y más duradero impacto que tuvo Foucault en mí fue el intento de escribir filosofía e historia como él lo hacía. Su prosa apasionante contrastaba con los monótonos escritos y conferencias filosóficos y teológicos a los que me había acostumbrado. Me impresionó, en este sentido, que, cuando Foucault abandonó nuestra reunión en la comunidad jesuita, varios participantes comentaron: «Habla [francés] tan maravillosamente». «Incluso mejor que Sartre». Mi pobre francés nunca lo habría captado, pero su tono perdura en sus elocuentes escritos.

El legado de Foucault

MBO&AC: *En su artículo «La filosofía de la religión de Michel Foucault»,¹¹ usted sugiere que el trabajo de Foucault sobre el cristianismo tiene para él una dimensión*

¹⁰ El profesor Bernauer se refiere a *Historia de la sexualidad* vol. 4, *Las confesiones de la carne* publicado en Francia en 2018.

¹¹ Véase «Michel Foucault's Philosophy of Religion: An Introduction to a Non-Fascist Life», en BERNAUER, James y CARRETTE, Jeremy (eds). *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience* (Burlington, VT: Ashgate, 2004)

personal. Una dimensión que lo hizo caminar por las orillas del ámbito religioso. Parece que usted reconoció en Foucault a alguien que no sólo seguía una carrera académica, sino que también buscaba algo para su vida a través de sus estudios. Si esto es cierto, ¿discierne algún elemento del cristianismo que tuviera un particular impacto en él?

JB: A menudo me preguntan, y más a menudo me cuestionan, respecto a la relevancia que tendría la investigación sobre el cristianismo en la obra de Foucault. A menudo estos desafíos provienen de lectores serios de Foucault. Recuerdo que su compañero Daniel Defert me advirtió una vez sobre esta relevancia recordándome que Foucault era ateo. Yo admiraba a Defert por sus dotes intelectuales y humanas, pero su advertencia reflejaba una oposición simplista y trillada, aunque ampliamente compartida: o se era ateo o se era creyente. Sin embargo, los llamados creyentes pueden vivir con dudas más profundas que los ateos, quienes a menudo abrazan una espiritualidad más robusta que muchos creyentes religiosos. Pero hay otros lectores a los que les resulta difícil o incluso imposible entender el involucramiento de Foucault con la cultura cristiana y evitan la exigente investigación de los textos religiosos sobre la que Foucault trabajó durante años. Por ejemplo el volumen enciclopédico sobre Michel Foucault más importante en lengua inglesa fue publicado a finales de 2014 por Cambridge University Press, con el título *The Cambridge Foucault Lexicon*.¹² Sus casi 800 páginas contienen 91 artículos de 72 autores de muy diversos claustros académicos. Entre los temas tratados sólo hay cuatro breves entradas que tocan directamente cuestiones teológicas: “Cristianismo”, “Confesión”, “Religión” y “Espiritualidad”. Yo soy el autor de las tres primeras y Edward McGushin, de Stonehill College, compuso la última. El *Lexicon* tiene muchos puntos fuertes, pero también verdaderos puntos débiles. A pesar de la amplia gama de temas examinados en el *Lexicon*, no hay ninguna referencia a temas tan importantes como el «pastorado» o la «teología pastoral» en general. De los 25 pensadores que tienen ensayos dedicados en el volumen, no se incluye ni una sola figura de las que aparecen en *Les aveux de la chair* (*Las confesiones de la carne*). Puede ser comprensible que no se aprecie la preocupación de Foucault por algunos escritores cristianos menos conocidos: se piensa, por ejemplo, en Clemente de Alejandría, Cipriano, Gregorio de Nisa o Tertuliano. Pero *The Cambridge Lexicon* no tiene ningún artículo ni siquiera sobre Agustín de Hipona o Casiano, que habían sido importantes en la obra de Foucault durante muchos años. Muchos comentaristas que escriben sobre *Las confesiones de la carne* han ignorado los temas principales del volumen. Afortunadamente, Peter Brown, el distinguido historiador del cristianismo primitivo, prestó atención a esos temas y apreció la originalidad del enfoque de Foucault sobre el cristianismo. Supo que, gracias a que la «hipótesis represiva» relativa a la sexualidad había sido socavada,

¹² Lawlor, Leonard; Nale, John (eds). *The Cambridge Foucault Lexicon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

Foucault pudo contemplar con nuevos ojos las prácticas cristianas. Por ejemplo, la virginidad no podía explicarse en términos de prohibiciones y tabúes relativos a las relaciones sexuales. Brown cita a Foucault para decir que la virginidad «implica una valorización sustancial de la relación del individuo con su propia conducta sexual, ya que hace de esa relación una experiencia positiva que tiene un significado histórico, metahistórico y espiritual».¹³ Esta íntima vinculación entre la espiritualidad y la sexualidad es quizá una de las mayores fuentes de la apreciación contemporánea del estudio que Foucault hizo sobre el pensamiento y la práctica cristianos.

Mis estudiantes del Boston College me condujeron a otro tipo de valoración. Casi nunca enseñé la obra de Foucault en mis clases de licenciatura porque me parecía que sería demasiado compleja para la mayoría de ellos. Mi punto de vista cambió cuando impartí un curso sobre *Historia de la locura* y descubrí que muchos alumnos asistían a esas clases porque ellos mismos o sus familiares habían sufrido enfermedades mentales. Fue una auténtica revelación para mí. Las preguntas y comentarios de aquellos estudiantes convirtieron ese curso en uno de los más interesantes de mi carrera académica. También fue reconfortante ver cómo los análisis de Foucault sobre categorías forjadas históricamente disolvían los estereotipos de la enfermedad mental que lastraban las opiniones contemporáneas a los estudiantes. ¿No es esa destrucción [de estereotipos] un signo de una espiritualidad viva? Como todos los lectores de Foucault saben, no es fácil categorizarlo, y hay que ser cauteloso al describirlo como un «explorador espiritual», pero cada vez lo considero más de esa manera. ¿Cuántos filósofos contemporáneos irían a Japón, visitarían monasterios, estudiarían las prácticas espirituales japonesas y buscarían allí una sabiduría ancestral y una paz interior? Otro signo de la energía espiritual de su pensamiento son las diversas comunidades de investigación que se han desarrollado a partir de sus investigaciones. Para mí ha significado una gran satisfacción que los lectores de Foucault tengan bagajes intelectuales y orígenes nacionales tan diferentes.

Con el paso de los años, he llegado a apreciar lo modesto que era Foucault. Ello socavó cualquier ideología que pudiera haberse fomentado sobre él. No es de extrañar que comunidades tan diversas encuentren en él un interlocutor abierto al diálogo.

MBO&AC: *El impacto de Foucault en la filosofía, en las ciencias sociales, en la historia y en las humanidades en general contrasta con el efecto que ha tenido en la teología y en los estudios religiosos. Usted fue uno de los precursores en trabajar sobre el vínculo entre Foucault y el cristianismo. Uno de sus primeros trabajos al respecto se encuentra en el capítulo final de su libro Michel Foucault's Force of Flight. Towards an ethics*

13 FOUCAULT, Michel, *Las confesiones de la carne*, 154-155. Citado por BROWN, Peter. *Journeys of the Mind: A Life in History* (Princeton: Princeton University Press, 2023) 629.

for thought,¹⁴ titulado «*El pensamiento extático*». Allí usted comienza a tratar el problema del sujeto y la subjetividad con una sección titulada «*Sobre la experiencia cristiana*», que tiene una interesante presentación sobre el camino que Foucault recorrió en sus estudios sobre el cristianismo. Dicha trayectoria estuvo inicialmente subordinada a otros intereses, en particular, a la obligación de hablar de la propia sexualidad. Esto habría llevado a Foucault, por sugerencia de Iván Illich, a estudiar la confesión cristiana. Sus estudios posteriores, en particular, la crisis gubernamental que se originó con la Reforma y la Contrarreforma respecto a cómo cada uno debe ser dirigido espiritualmente hacia la salvación, hicieron que Foucault considerara otro aspecto, i.e., el pastorado cristiano. Dicho pastorado necesita e incita a la formación ética del sujeto. ¿Qué importancia cree que tuvo el pastorado para que Foucault iniciara la exploración sobre la formación ética del sujeto? ¿Qué importancia tuvo el pastorado para que Foucault ampliara cronológicamente su investigación más allá del siglo XVI, tal como empezó a hacer con *Omnes et singulatim*?

JB: El poder pastoral ha sido sin duda una fuerza importante, pero creo que Foucault llegó a la conclusión de que era una categoría demasiado amplia y aburrida para dirigir una investigación interesante. Lo mismo ocurrió con el caso de la confesión. Alguien me ha señalado recientemente que Foucault escribió una carta en la que se quejaba de que se volvería loco si tuviera que leer más manuales de confesión. Tuve la suerte de no saberlo pues, por esos años llamé su atención sobre muchos de los manuales que se guardaban en la biblioteca jesuita de Chantilly, en las afueras de París. No estoy de acuerdo con Foucault sobre la falta de importancia de la «confesión» como práctica.¹⁵ Por ejemplo, ¿nació usted antes o después de la instauración del comunismo? Esa pregunta parecía interesar especialmente a Stalin y pobre del miembro del partido que no se diera cuenta que el estado de comunismo se había alcanzado bajo su gobierno. Otro ejemplo podría ser el retiro del apoyo a la práctica confesional por parte de las mujeres católicas debido a la supremacía masculina que encarnaba. También creo que, entre otras cuestiones, la reacción de Foucault sobre la confesión le llevó a no apreciar suficientemente la importancia que tuvo para los gay su «salida del armario». La «salida del armario» masiva de hombres y mujeres en los últimos cincuenta años ha hecho que la experiencia gay pase de los bares oscuros a un movimiento político efectivo. Sería imposible imaginar el matrimonio entre personas del mismo sexo en Europa y América sin ese movimiento.

El impacto de Foucault en su trabajo

14 Véase BERNAUER, James. *Michel Foucault's force of flight. Towards an ethic of thought*. Nueva York: Humanity Books, 1990.

15 Véase BERNAUER, «Confessions of the soul: Foucault and theological culture». *Philosophy & Social Criticism*, 31(5-6), 2005, 557-572. <https://doi.org/10.1177/0191453705055489>

MBO&AC: *Tras dos años asistiendo a las conferencias de Foucault y haber conocido al propio Foucault en persona, se trasladó a Estados Unidos, donde escribió una tesis sobre la arqueología del saber de Foucault. Más tarde, formó parte de los miembros fundadores del Centro Michel Foucault de París, escribió un importante libro sobre Foucault, fundó el Foucault Circle en Estados Unidos, ha dirigido disertaciones sobre Foucault en Boston College y algunos de sus estudiantes son conocidos estudiosos de Foucault. No parece exagerado decir que usted ha sido uno de los principales académicos que han hecho circular el pensamiento y las búsquedas de Foucault en Estados Unidos. Todo esto habla del impacto que Foucault tuvo también en usted. ¿Cómo valoraría hoy el impacto que Foucault tuvo en sus preguntas y en su forma de ser académico? Jugando con el título de su libro sobre Foucault, ¿qué elementos de la fuerza del vuelo de Foucault siguen siendo fuente de inspiración y pensamiento para usted?*

JB: Foucault me confirmó la necesidad de pensar fuera de los límites ya establecidos. Muchos en el mundo universitario presumen que las estructuras básicas del conocimiento son válidas y funcionan benignamente. Foucault trazó un camino más crítico y tardé algún tiempo en apreciar que su inmersión en la literatura y sus propias dotes como escritor le facultaban para imaginar. Cuando estudiaba en París, conocí a un joven alemán que había trabajado sobre *Vigilar y castigar*. En nuestra conversación mencionó que Foucault a veces presentaba imágenes oníricas en sus escritos. Esa observación me ha quedado grabada. He estudiado con muchos filósofos, teólogos e historiadores brillantes, pero ninguno con la imaginación de Foucault. En mi libro más reciente imaginé el diario del confesor jesuita de Rudolf Höss, el comandante de Auschwitz.¹⁶ Nunca lo habría hecho sin el ejemplo de Foucault.

Fue una gran suerte para mí que no existiera una literatura secundaria sobre Foucault cuando empecé a tratar con detenimiento sus escritos. Gracias a ello, mi atención se centró en su estilo de pensamiento y no en cómo este encajaba con el estructuralismo o la posmodernidad. Esto fue lo que me permitió apreciar que la amplitud de su reflexión contenía un pensamiento catártico, un pensamiento disonante, un pensamiento disidente, un pensamiento extático.¹⁷

Traducción del inglés a cargo de Mario Domínguez Sánchez-Pinilla,
Agustín Colombo y Martín Bernal Odino

¹⁶ Véase BERNAUER, James (ed). *Auschwitz and absolution: the case of the commandant and the confessor*. Nueva York: Orbis Books, 2023.

¹⁷ Sobre estas categorías como formas de conceptualizar las trayectorias de Foucault, véase BERNAUER, James. *La fuerza de la fuga de Michel Foucault. Hacia una ética del pensamiento*. Nueva York: Humanity Books, 1990.

Annex 1: James Bernauer's letter to Michel Foucault. February 15, 1980 / Anexo 1: Carta de James Bernauer a Michel Foucault. 15 de febrero de 1980.

PP. 224-227

Annex 2: James Bernauer's letter about the meeting with Michel Foucault. April 28, 1980 / Anexo 2: Carta de James Bernauer sobre el encuentro con Michel Foucault. 28 de abril de 1980.

PP. 228-232

42, rue de Grenelle
75007 Paris
15 Fevrier 1980

Professeur Michel Foucault
c/o Gallimard
5, rue Sebastien-Bottin
75007 Paris

Monsieur le Professeur,

Puisque vous avez déjà été très généreux en permettant la publication d'interviews qui m'ont aidé à clarifier votre pensée, j'ai beaucoup hésité à vous demander de me consacrer encore votre temps. J'écris cependant dans le but d'avoir l'occasion, si cela vous est possible, de vous rencontrer personnellement pour m'aider à comprendre votre travail.

Je suis un jésuite américain et depuis plus d'un an j'étudie vos écrits. La première raison qui m'a amené à cette étude est le projet où je vais être engagé durant les prochaines années: une étude du racisme qui cherchera à analyser les rapports entre quelques problèmes scientifiques et politiques et certains discours religieux ou théologiques. Avant d'entreprendre un tel projet, j'avais senti la nécessité d'une approche méthodologique différente à l'égard de ces documents, et c'est alors que j'ai commencé à m'intéresser à votre méthode archéologique et à vos analyses généalogiques. Le temps que j'ai consacré à examiner vos ouvrages s'est avéré très profitable et j'ai l'intention de présenter ce travail dans une thèse cette année à l'Université d'État de New York.

Bien que je serais heureux de recevoir des suggestions que vous pourriez faire au sujet de l'approche d'une telle analyse du racisme, j'ai formulé certaines questions qui ont une référence spécifique à mon étude actuelle de vos écrits. Ces questions que je voudrais vous poser, je les ai jointes à cette lettre. Pendant mon séjour à Paris, je suis votre cours et je pense retourner à New York quand il sera terminé.

Je peux imaginer combien de lettres du même genre vous devez recevoir. Permettez-moi de vous remercier d'avance de bien vouloir prendre celle-ci en considération. Au cas où il vous serait impossible de répondre à mon désir de

vous rencontrer personnellement, je profite de l'occasion que m'offre cette lettre pour vous exprimer ma gratitude pour l'expérience si enrichissante au niveau de la pensée que vos écrits ont rendue possible.

Je vous prie d'agréer, Monsieur le Professeur, l'expression de mes sentiments respectueux.

James Bernauer, S.J.

1. Ma première question concerne le travail que vous êtes en train de faire. Vous semblez être parmi ceux, peu nombreux, qui aujourd'hui continuent d'affirmer que certaines pratiques qu'on identifie parfois avec le fascisme — par exemple, le racisme, sous sa forme moderne, étatique biologiste, — ont été décisives dans la formation de notre politique et qu'elles demandent encore une analyse approfondie. Avez-vous été amené à vous intéresser particulièrement à ces pratiques à la suite de vos deux ouvrages "Surveiller et punir" et "La volonté de savoir", qui mettent en lumière un type de pouvoir qui est encore en vigueur dans notre société? Votre travail actuel représente-t-il un changement de centre d'intérêt concernant l'histoire de la sexualité que vous désiriez écrire? Votre préoccupation actuelle concernant la notion de population et la formation d'une "gouvernementalité" politique exprime-t-elle la conviction que ces sujets sont plus fondamentaux pour l'analyse du pouvoir que les questions qu'on aurait aimé voir traitées dans "Le chair et le corps"?

2. Considérant votre option de rester indépendant à l'égard d'une discipline particulière et de la méthode qui la concerne — indépendance qui caractérise vos recherches — je voudrais vous demander pourquoi, pendant plusieurs années, vous avez choisi d'identifier votre travail avec le domaine de l'histoire des idées. Ce choix a-t-il été fait en relation avec votre lecture de Leo Spitzer? Sa critique de Lovejoy, bien que moins développée que votre critique de l'histoire des idées, a certains éléments communs avec votre point de vue.

3. Dans votre conversation de 1967 avec M. Paolo Caruso vous mentionnez un conflit d'intérêts que vous avez expérimenté entre Blanchot et Bataille d'une part et le travail positif de Levi-Strauss d'autre part. Vous affirmez ensuite que le problème religieux formait peut-être le commun dénominateur de deux intérêts. Pourriez-vous dire comment vous avez conçu le problème religieux à ce moment? A-t-il un rapport avec votre analyse dans "La pensée du dehors"? Enfin dans cette même conversation vous avez mentionné que, peut-être, l'humanité commence à découvrir la possibilité de fonctionner sans mythes, et que la religion et la philosophie pourraient disparaître ensemble. Votre compréhension de la fonction de la religion dans la révolution iranienne vous a-t-elle conduit à modifier cette opinion?

4. Le seul point sur lequel la majorité de vos commentateurs tombent d'accord est, sans doute, une série de coupures qu'ils pensent trouver dans votre travail. Cependant, ces mêmes commentateurs semblent être en con-

stant désaccord au sujet de l'endroit de ces coupures. J'ai la vive impression par vos écrits et vos interviews que, tandis qu'il serait inexact de parler de coupures dans le développement de votre pensée, il y a d'importants moments de transition. Je voudrais vous interroger au sujet de deux de ces moments. Pourriez-vous m'éclairer sur les motifs essentiels de votre révision de "Maladie mentale et personnalité"? Comment comprenez-vous la relation entre l'archéologie comme méthode et votre récente utilisation de la généalogie?

5. Bernard-Henri Lévy vous a, un jour, posé cette question: "Desirez-vous quelque chose qui excède le simple devoir éthique de lutter, ici et maintenant, aux côtés de tels ou tels, fous et prisonniers, opprimés et misérables?" Vous lui avez alors répondu: "Je n'ai pas de réponse." A la lumière de la révolution iranienne, donneriez-vous aujourd'hui une réponse différente?

6. Dans ce même entretien avec B.-H. Lévy vous avez mentionné: "Ce qui me gêne souvent aujourd'hui—à la limite, ce qui me fait de la peine—, c'est que tout ce travail fait depuis maintenant une quinzaine d'années, souvent dans la difficulté et parfois dans la solitude, ne fonctionne plus pour certains que comme signe d'appartenance". Je suppose qu'un autre aspect de ce regret pourrait être une certaine satisfaction de voir que votre travail peut fonctionner différemment et qu'en fait il y a réussi. J'aimerais savoir quel rôle positif a joué, selon vous, votre travail dans la "bataille pour l'histoire" dont vous avez parlé ailleurs.

April 28, 1980

Please excuse the recourse to my langue maternelle in the interests of saving time. The discussion with Professor Foucault will take place mardi, 6 mai à 18^h00. Pat Samway has kindly provided his large and pleasant room (Ch. 443) as our meeting place. I have invited the following participants:

M. Alfonso Alfaro (un étudiant laïc du Mexique who had worked with Roland Barthes and who is now writing a dissertation under the direction of Michel de Certeau; he has followed much of Foucault's course)

Le Père Mario Calderon, S.J. (un étudiant de Colombie who lives at Action Populaire and who has attended many of Foucault's lectures this year)

Le Père Charles Kannengiesser, S.J.

Le Père Gustave Martelet, S.J.

Le Père William Richardson, S.J.

The idea for this discussion originated with Professor Foucault and I wish to express my deep gratitude to each of you for your willingness to participate.

During the ten years that Professor Foucault has taught at the Collège de France, his "theatre" as he once called it, those who have followed his performances might have thought themselves relatively familiar with his cast of characters and range of themes. Philosophers and scientists, medical doctors and psychiatrists, those searching for truth and those inflicted with the passion for power played out their roles in his studies of the creation of modern forms of knowledge and of the institutional practices which accompany them. For many in his audience, the lectures Foucault presented this year, from January through March, must have seemed as though they had been written by someone else. Certainly the cast was new: Philon d'Alexandrie, Hermas, Justin, Tertullien, Hippolyte, Cyprien, Origene, Jerome, Cassien. These are not the figures with whom Foucault has been identified. The questions that preoccupied him seemed equally foreign to his earlier archaeological studies of the human sciences. Christian thought and praxis were continually introduced into his course and his interrogation of them reflects his current concern with theology in general and pastoral theology in particular. What is the meaning of saying that Christianity is a religion of perfection? What is the relation of the believer's search for truth and his quest for salvation, his commitment to perfection and his hope for redemption? In contrast to the paganism that preceded the Christian dispensation, how are we to understand the uniqueness of its notion of faith, its concept of law, its sense of sin, its practices of examination of conscience, of spiritual direction, of confession, of penance? What are the procedures that Christianity specifically introduced to bring men to self-consciousness and knowledge of the truth? What are its understandings of metanoia, of the rupture between man and truth, of the body as flesh(chair)? What transpires in the verbalization of sin, in the governance of souls through spiritual direction? What relations exist between Christian practice and the concepts of reason and subjectivity that appear in modernity? These questions are related to Foucault's past thinking and, without wishing to give any impression as to the specific concerns that he wants to raise in the discussion, it might be of use if I briefly indicated a few of the elements

^

that, in my view, have formed the perspective within which Foucault is examining Christian texts and practices.

An abiding concern for Foucault has been the figure of man himself and those philosophies and institutions that proclaim themselves as humanistic. For twenty years he has been investigating the forms of knowledge and the exercises of power that are responsible for the constitution and functioning of that specific anthropology that has operated in modern thought. Whether it was the study of the rationality operating in modern psychology and medicine (Histoire de la folie à l'âge classique, Maladie mentale et psychologie, Naissance de la clinique) or in the human sciences in general (Les mots et les choses, Surveiller et punir, Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir), Foucault's archaeological thinking has aimed to show the fashioning and functioning of this man of modern humanism who is the product of such diverse knowledges and practices that our comprehension of him will always be fragmentary. For Foucault one thing has been certain: "on peut être sûr que l'homme y est une invention récente;" "l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain." Although his definition of this modern man varies in relation to the particular problematic of a specific study, his claim that man is a recent invention asserts that the epistemologically central role for man's consciousness, as, for example, can be seen in Descartes' cogito or Kant's transcendental subjectivity, appears only in the modern period. It is then that man is conceived of as "un étrange doublet empirico-transcendental, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance."

One of the most arresting features of this figure man for Foucault is how he is a personage who finds so much of his identity located in a network of subjugations, whether he be characterized as possessing the power of reason, as the bearer of rights or as a temporal freedom. As reason man was constructed as an object for a knowledge which confined to the sphere of unreality major dimensions of human being and which pronounced his intelligence subject to a force called the truth; accorded rights, he was locked within social

laws and exposed to the "will" of the people; identified as temporal, he was inserted into great patterns of destiny.

The fabrication of man as focus in modern thought is as dependent upon the operation of particular forms of power and discipline as it is upon types of knowledge. Rather than conceiving of power as essentially repressive, however, Foucault considers it positive and productive. The specific form of power that interests him at the present is "government", that is, how the art of governing men is articulated as a discipline and the relations of this discipline to knowledge that is contemporary with it. The title of this year's course--"Du gouvernement des vivants"--indicated that he would continue his investigation of the art of government, both as a practice and a knowledge, with emphasis upon the conditions of possibility that account for the constitution of human beings as groups requiring particular forms of governing.

Pastoral theology intersects with these persistent themes in Foucault's thought, especially as they were formulated in the introductory volume of his still continuing Histoire de la sexualité. Thus far, his study of Christian penance and confession suggests continuities and discontinuities with the forms of knowledge and power that became prominent in modernity. On one hand, there is perhaps to be found in the practice of confession the roots of that obligation which so attracted Foucault's attention in his investigation of sexuality: the obligation to transform desire into discourse: "la tâche, quasi infinie, de dire, de se dire à soi-même et de dire à un autre, aussi souvent que possible, tout ce qui peut concerner le jeu des plaisirs, sensations et pensées innombrables qui, à travers l'âme et le corps, ont quelque affinité avec le sexe. Ce projet d'une 'mise en discours' du sexe, il s'était formé, il y a bien longtemps, dans une tradition ascétique et monastique. Le XVII^e siècle en a fait une règle pour tous." In addition, there is perhaps to be discerned in Christian practices of penance and spiritual direction a type of power--pouvoir pastoral--which is crucial for understanding the form of power and the practice of

governing that came to be developed and exercised in modern society:

C'est en Orient que le thème du pouvoir pastoral a pris son ampleur--et surtout dans la société hébraïque. Un certain nombre de traits marquent ce thème: le pouvoir du berger s'exerce moins sur un territoire fixe que sur une multitude en déplacement vers un but; il a pour rôle de fournir au troupeau sa subsistance, de veiller quotidiennement sur lui et d'assurer son salut; enfin il s'agit d'un pouvoir qui individualise en accordant, par un paradoxe essentiel, autant de prix à une seule des brebis qu'au troupeau tout entier. C'est ce type de pouvoir qui a été introduit en Occident par le Christianisme et qui a pris une forme institutionnelle dans le pastorat ecclésiastique: le gouvernement des âmes se constitue dans l'Eglise chrétienne comme une activité centrale et savante, indispensable au salut de tous et de chacun.

I believe that Foucault is extremely tentative in his understanding of Christian theology and practice and, thus, he requested the opportunity for this meeting. These few paragraphs are mere indications of a series of issues in his thought that have led him to a reading of the Church Fathers and to an examination of the formation of Christian pastoral practice.