

margen N° 119 – diciembre de 2025

## Trabajo Social y resistencia. Una mirada más allá de la disciplina

Por Ana Martínez Rodero y José-Luis Anta Félez

**Ana Martínez Rodero.** Universidad de Salamanca (España). <https://orcid.org/0000-0002-2559-6272>

**José-Luis Anta Félez.** Universidad de Jaén (España). <https://orcid.org/0000-0001-7063-5288>

Este artículo en forma de ensayo defiende que resistir no significa abandonar la disciplina, sino habitarla críticamente. Frente a la naturalización de las prácticas institucionales, el pensamiento foucaultiano ofrece herramientas para desestabilizar certezas y abrir fisuras donde florecen otras formas de relación, escucha y cuidado. Esta resistencia no es grandilocuente sino cotidiana y dispersa; no se basa en nuevos códigos deontológicos sino en formas de vida que transforman la práctica desde dentro. La intersección entre Foucault y el trabajo social no ofrece soluciones sino problemas fecundos: una mirada incómoda que permite mantener abierta la posibilidad de una ética viva, plural y resistente.

### **Resistir, como condición de posibilidad**

En el marco conceptual de Foucault (2008), la resistencia no se concibe como una excepción a la norma del poder sino como su condición de posibilidad. En su manifestación como acontecimiento –y no lo expresamos como consuelo–, la presencia de resistencia constituye un hecho estructural fundamental. El poder no se impone de manera absoluta; se encuentra, de manera constante, con fisuras, con cuerpos que no responden, con palabras que se escapan y con prácticas que interrumpen. En el ámbito del trabajo social no se manifiestan como grandes gestos heroicos, sino como micro-prácticas y fugas cotidianas que abren márgenes de posibilidad en un campo profundamente normado. Estas formas de oposición emergen tanto en los sujetos intervenidos como en los propios profesionales. Por un lado, los usuarios no siempre aceptan, colaboran, progresan o se ajustan; se observan rechazos sutiles, negativas implícitas, simulaciones estratégicas y silencios cargados de significado. Lo que frecuentemente se diagnostica como “falta de adherencia” o “escasa motivación” es, en realidad, una forma de expresar una negativa, de preservar zonas de autonomía y de no someterse completamente al dispositivo. Una madre que no acude a la entrevista, una joven que permanece en silencio durante la sesión grupal o un anciano que repite constantemente lo mismo en las visitas domiciliarias... cada uno de estos gestos puede interpretarse como resistencia, como una afirmación de una singularidad que se niega a ser traducida a la lógica de la intervención.

Existen resistencias inherentes a la propia práctica del trabajo social, comenzando por la figura del profesional. Estas resistencias se manifiestan en la objeción al protocolo, a la lógica de producción, al lenguaje administrativo y a la reducción de la complejidad a informes. Algunos profesionales demoran trámites para evitar expulsiones, rellenan documentos con ambigüedad para proteger a usuarios, formulan preguntas no contempladas en los cuestionarios y escuchan lo que el sistema no puede o no quiere percibir. Estos gestos, casi imperceptibles, constituyen formas de contra-conducta, en el sentido que Foucault (1995) atribuye al término: no una negación del poder, sino un uso alternativo del mismo; no una oposición frontal sino un desvío, una bifurcación, una torcedura. La desobediencia, una palabra cargada de significados jurídicos, puede concebirse en este marco como una práctica situada. No se trata de incumplir por rebeldía individual, sino de mantener una ética cuando la norma se vuelve ciega (Langer, 2016). La desobediencia en el ámbito de la intervención no solo se declara sino que a menudo se practica en silencio, con cuidado y con inteligencia política. Una entrevista que se prolonga, una mirada que no juzga, un informe que no clasifica. Escapes de pequeño calado, pero cargados de significado, ambivalencias que se sostienen como forma de resistencia.

En efecto, cuando el trabajo social no se resigna a ser un simple operador de la maquinaria institucional se convierte en un espacio de fricción, de incomodidad productiva. Los márgenes, por lo tanto, no se encuentran fuera del sistema sino en los intersticios, en los pliegues del protocolo, en lo que queda sin escribir, en lo que se dice sin decir. Existen zonas del trabajo social que no se controlan, que no pueden traducirse a indicadores, que no se planifican. Estas zonas son precisamente las que permiten imaginar una práctica alternativa: una práctica no centrada en el ajuste sino en la relación, no centrada en el resultado sino en el acompañamiento, no centrada en la utilidad sino en la presencia (Carey y Foster, 2013). ¿Y si el simple acto de escuchar sin emitir juicios de valor constituyera una forma de resistencia? ¿Y si abstenerse de intervenir cuando tal intervención implicaría una invasión representara igualmente un gesto de carácter político?

Foucault nos insta a considerar que la libertad no es un estado posterior a la intervención sino una posibilidad que puede manifestarse durante su desarrollo. La intervención es una *tecnología* de poder, pero también una oportunidad para interrumpirlo, desviarlo o reconfigurarlo. Ese potencial surge cuando la profesional acepta los límites de su conocimiento, control y capacidad de tutela. Implica la aceptación de trabajar en el umbral, en la incertidumbre y en el conflicto, reconociendo que toda práctica verdaderamente ética conlleva una dimensión de incomodidad. La cuestión fundamental, por tanto, no reside en la posibilidad de resistencia sino en la forma de ejercerla sin abandonar el campo de intervención, sin desatender a los demás, sin convertirse en mártir ni en cómplice. Se plantea la necesidad de identificar un tipo de resistencia que pueda sostenerse desde dentro, sin comprometer la viabilidad misma de la intervención. Es posible que esta represente la tarea más compleja del trabajo social: no solo asistir a los Otros sino también identificar las condiciones que permitan que, dentro del dispositivo, algo pueda ser interrumpido. En contextos en los que se percibe una totalidad discursiva se debe generar espacio para la expresión de otras voces. En situaciones en las que se ejerce un control aparente se debe propiciar la posibilidad de una práctica alternativa. La resistencia, en este sentido, no se concibe desde la ruptura total sino desde la grieta cotidiana.

### **La grieta o la trinchera del trabajo social**

En el contexto de la grieta se abre la posibilidad de un comienzo diferente. Aquí se introduce el concepto de rizoma desarrollado por Deleuze y Guattari (2006) en *Mil mesetas*, el cual constituye una de las imágenes filosóficas más significativas del siglo XX. En contraposición a las estructuras

arborescentes del pensamiento –jerárquicas, binarias, centradas en un origen y una dirección única–, el rizoma representa un modelo de multiplicidad, conexión libre y horizontalidad radical. Este modelo carece de principio o fin, centro o periferia y raíz maestra; se compone de líneas, flujos, conexiones y desconexiones constantes. Lo rizomático se caracteriza por su capacidad de crecimiento en cualquier lugar, su expansión sin eje, su resistencia a la codificación y su imposibilidad de ser reducido a una unidad.

La interconexión entre este concepto y la idea de resistencia en Foucault, así como su aplicación en el trabajo social, reside en la comprensión de que, para Foucault, la resistencia no es el opuesto del poder sino su co-condición. El poder no es una entidad poseída sino una relación, un campo de fuerzas. Según Foucault, las resistencias no son unificadas ni centralizadas ni conforman un movimiento único que se opone a un poder monolítico; por el contrario, son plurales, fragmentarias y móviles. No se ubican “fuera” del poder sino que emergen en su interior, en sus pliegues, fisuras y puntos de intensificación. En este sentido, en Foucault las resistencias son rizomáticas, carecen de una raíz única, presentando una multiplicidad de conexiones que generan nuevos brotes en forma de relaciones. No obedecen a una lógica revolucionaria clásica sino a una lógica de desvío, contra-conducta e interrupción sutil.

En este contexto, en su dimensión más crítica y creativa, el trabajo social se configura como un puente hacia un mundo-otro (Alberdi, 2021; Carballeda, 2024; Kia et al., 2016; Sangrà-Boladeres, 2022). Si se analiza desde una perspectiva de dispositivos, instituciones y normatividades, el trabajo social podría percibirse como una práctica de contención, normativa, de gestión y reconducción al orden. Sin embargo, al examinar lo que transcurre en los márgenes, intersticios y pliegues de la intervención, emerge una realidad distinta: una multiplicidad de resistencias rizomáticas; estas se manifiestan en pequeños gestos, desobediencias mínimas, actos de cuidado que trascienden los protocolos, formas de escucha que escapan a la cuantificación y vínculos que desafían el lenguaje técnico. Si bien no existe una resistencia unificada en el ámbito del trabajo social, sí se observan innumerables pequeñas resistencias que se interconectan como raíces subterráneas y brotes impredecibles. En consecuencia, el trabajo social puede concebirse como un campo atravesado por líneas de fuga. Estas líneas no implican necesariamente rupturas espectaculares sino que abren nuevas posibilidades; por ejemplo, una trabajadora social que opta una vez más por no completar un informe con categorías estigmatizantes, un educador que acompaña sin realizar diagnósticos o una mediadora que escucha más allá del tiempo previsto, representan formas de rizoma. Estas acciones no se dirigen al centro sino hacia los bordes, márgenes y conexiones inesperadas; no constituyen una resistencia frontal sino una proliferación de devenires. El rizoma no solo facilita la conceptualización de las resistencias, también permite la comprensión de las alianzas (Deleuze y Guattari, 1976). En lugar de concebir el trabajo social como una estructura jerárquica (políticas públicas → dirección gerencial → centro de servicios sociales → profesional → usuario), es posible interpretarlo como un rizoma de relaciones: profesionales que se conectan con colectivos, vecinos, redes de apoyo y saberes situados. En lugar de implementar políticas verticales, se deben establecer conexiones transversales. En lugar de generar sujetos normalizados, se debe propiciar la apertura de espacios para subjetividades en fuga.

El rizoma se erige como una metáfora para concebir una práctica de trabajo social dinámica, evolutiva y multifacética. No representa una metodología homogénea sino una red interconectada de prácticas que se articulan sin la necesidad de una autoridad central, sustentándose en la horizontalidad del encuentro. Se trata de una práctica de trabajo social que no pretende controlar los flujos vitales sino acompañarlos en su devenir natural; una práctica que no impone direcciones predefinidas sino que sigue las pistas que emergen del contexto, que no busca la normalización sino que se deja permear por la experiencia, que no se limita a la traducción sino que se entrega a la

escucha activa. En este sentido, la resistencia rizomática se configura no solo como un paradigma conceptual para el trabajo social sino también como una forma de habitarlo, no desde la épica sino desde la inmanencia del presente, no desde la trascendencia abstracta de la teoría sino desde la concreción de la práctica, desde el gesto, el diálogo, el archivo inmaterial que se construye en la interacción, la risa que interrumpe la lógica rígida del caso. Es en lo pequeño, en lo lateral y en lo fragmentario donde reside la esencia del rizoma. Y con él, una forma de trabajo social que resiste a la total captación, que se mantiene abierta a la complejidad, que no se somete a un ordenamiento rígido, que persiste en su búsqueda de sentido. ¿No es acaso esa insistencia –mínima, errática, persistente– la verdadera expresión de la resistencia? ¿No es ese rizoma subterráneo el que, contra todo pronóstico, sostiene la posibilidad de una práctica que aún puede ayudar sin dominar? ¿Nombrar sin clasificar? ¿Intervenir sin capturar? Quizás el rizoma, en su lógica dispersa y no lineal, sea la figura más cercana a una ética del trabajo social que no se proclama retóricamente sino que se practica con coherencia, que no se define mediante conceptos abstractos sino que se vive en la experiencia concreta, que no se cierra nunca a la posibilidad del cambio y la transformación. Como la vida misma.

### **Trabajo social y *cuidado de sí***

Pensamos que el pensamiento foucaultiano ofrece una perspectiva relevante para el trabajo social, particularmente en el concepto del “cuidado de sí”, que implica un cambio paradigmático significativo. Este concepto implica un desplazamiento del enfoque de la práctica: del sujeto que interviene sobre otros al sujeto que se trabaja a sí mismo en su modo de intervenir. No se trata de un repliegue individualista ni narcisista, sino de reconocer que toda práctica que incide en la vida de otros requiere también un trabajo sobre la propia vida. Este trabajo no constituye un suplemento moral sino que es el núcleo mismo de una ética foucaultiana.

El *cuidado de sí*, tal como Foucault lo desarrolla en sus últimos cursos –*La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2002) y *El gobierno de sí y de los otros* (Foucault, 2009)– no se refiere a la autoayuda ni a técnicas de bienestar sino a una forma ancestral, radical y política de construcción del sujeto. En el mundo grecorromano, la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* –*epimeleia heautou* o el cuidado de sí mismo– era una práctica continua, rigurosa y comprometida, una forma de vida que implicaba un ejercicio de vigilancia sobre uno mismo, no desde la culpa ni la norma sino desde la posibilidad de una transformación ética. Cuidarse no significaba el aislamiento sino la disposición a ser otro. Este cuidado era una condición previa para cualquier relación justa con los demás: no se podía gobernar, aconsejar ni acompañar si uno no había comenzado a trabajar sobre sí mismo. Foucault recupera esta tradición no como una nostalgia, sino como una insurrección frente a una modernidad que ha roto el vínculo entre saber y transformación, entre conocimiento y ética, entre intervención y subjetividad (Curran, 2010).

¿Es posible que el trabajo social se integre en esta lógica? ¿Puede una profesional desempeñar simultáneamente un rol de intervención social y un rol de reflexión constante sobre su posición, su lenguaje, sus deseos, su poder y su forma de ser? Esta cuestión es fundamental. Si el trabajo social se limita a la aplicación técnica de conocimientos se convierte en un mero instrumento. Sin embargo, si se transforma en una práctica de autoconocimiento y en una forma de autocuidado, se convierte en un campo ético-político de interrogación permanente. En este contexto, la profesional no es una simple ejecutora de procedimientos sino un sujeto que se expone, que se vulnera, que se reflexiona, una ejecutora de su propia subjetividad. Esta ejecución no se realiza desde la culpa ni desde la omnipotencia, sino desde una ética que se ejerce, se practica y se trabaja. Dicha ética no es

moralista, no se fundamenta en reglas fijas, en deberes abstractos o en mandatos verticales. Es una ética sin fundamentos absolutos, sin garantías, que se construye en la relación con el otro. El autocuidado no conduce a la pureza sino a la implicación. Implica estar presente con el otro, sin escudos, sin superioridad, sin redención; reconocer que cualquier conocimiento que se aplique sin la transformación del sujeto que lo posee tiende a convertirse en poder frío, en una técnica sin escucha. Por consiguiente, concebir el trabajo social desde el autocuidado es también una forma de desactivar el lugar técnico del conocimiento experto, no para negarlo sino para reubicarlo. El conocimiento no se descarta: se convierte en una herramienta abierta, un conocimiento situado, un conocimiento modesto, un conocimiento que no se cierra.

Ese movimiento implica volver a la pregunta sobre el sujeto profesional, no como una función sino como una forma de vida (Castro-Gómez, 2007). ¿Cómo se comunica? ¿Cómo escucha? ¿Cómo gestiona su tiempo, sus afectos, su fatiga, su deseo de ayudar? ¿Cómo gestiona su poder? ¿Cómo gestiona su impotencia? Cuidarse no implica protegerse de los demás sino proteger la posibilidad de seguir siendo poroso. No implica construir barreras sino mantener la sensibilidad. La clave reside en la capacidad de mantenerse receptivo sin perder la propia integridad. Esta práctica se asemeja a un ascetismo en su acepción más profunda (Crociani-Windland, 2017), constituyendo un ejercicio continuo, una disposición interior, un entrenamiento de la percepción, del lenguaje y de la expresión corporal.

El *cuidado de sí* puede constituir una vía de transformación para la práctica del trabajo social; no como un ideal abstracto sino como una práctica cotidiana, tal como ya planteó hace varias décadas Lydia Rapoport (1968): ¿cómo se accede a una entrevista?, ¿cuáles son las expectativas?, ¿cómo se gestiona la angustia del interlocutor?, ¿qué se documenta posteriormente?, ¿cómo se nombra al otro sin anular su identidad? Cada una de estas preguntas representa una forma de cuidado, una forma de resistencia. El sistema exige eficacia, datos y cumplimiento. El *cuidado de sí*, por el contrario, requiere tiempo, reflexión y presencia, no produce resultados tangibles pero transforma las condiciones desde las cuales se actúa. Y quizás, en última instancia, eso sea lo que realmente está en juego: no una práctica más eficaz sino una práctica más vital, capaz de mantener abierta la pregunta, de actuar sin dominar, de escuchar sin apropiarse, una práctica en la que la profesional no se refugie en el conocimiento sino que lo ponga en juego, lo someta a la experiencia, pues solo quien se cuida –quien se trabaja, se transforma– puede acompañar a otros, no desde el saber experto sino desde una ética encarnada. ¿Es concebible un trabajo social de esta naturaleza? No como una técnica de intervención, sino como una forma de vida compartida, como una práctica colectiva de transformación; tal vez, solo allí, comience a ser posible lo que aún no sabemos cómo nombrar, pero que sin duda es relevante.

### **El devenir trabajo social**

¿Es posible que el trabajo social se convierta en una práctica filosófica? ¿Qué implicaría concebir el trabajo social no como una técnica de gestión sino como un modo de pensamiento, un ejercicio de problematización y una práctica crítica situada? La respuesta afirmativa es posible, e incluso necesaria. El trabajo social puede transformarse en una práctica filosófica cuando se desvincula de su función dentro de la maquinaria del saber experto y se atreve a concebirse como un ejercicio de problematización radical, una forma de pensamiento encarnado y una práctica situada que, en lugar de intervenir sobre la realidad, se deja atravesar por ella, no como teoría aplicada sino como actitud, como posición existencial, como una mirada que interrumpe lo dado. En este contexto, el pensamiento crítico -fundamento de la filosofía- no se presenta como un ornamento académico ni como un suplemento de legitimidad sino como un gesto: el de

problematizar lo evidente, de abrir fisuras en las certezas y de suspender los automatismos. Foucault lo sugiere reiteradamente: pensar no es resolver problemas sino desnaturalizar lo que se presenta como necesario, escarbar en las condiciones que hacen posible lo que hoy se considera incuestionable. Aplicar una metodología como la arqueología no implica buscar un origen sino trazar los estratos que conforman los discursos, las prácticas y los dispositivos que configuran lo social. Desde esta perspectiva, el trabajo social no debería concebirse como una herramienta de ajuste ni como un instrumento de recomposición del orden sino como un espacio de pensamiento situado, afectado y comprometido. Pensar desde el trabajo social no implica aplicar modelos sino cuestionar las categorías con las que se interviene: ¿qué es una necesidad?, ¿qué constituye una vida digna?, ¿quién define la vulnerabilidad?, ¿qué se protege cuando se protege?, ¿quién habla en nombre de quién?

La transformación en práctica filosófica no conlleva el abandono de la dimensión técnica, implica la comprensión de que toda técnica se sustenta en un régimen de verdad, una cosmovisión y una antropología implícita. No existe intervención alguna que no esté impregnada de presupuestos sobre la naturaleza humana, la sociedad y los ideales a alcanzar. El trabajo social, cuando se limita a la mera gestión, perpetúa el statu quo. Cuando se atreve a la reflexión, interrumpe dicho statu quo. El gesto filosófico no reside en la acumulación de conocimiento sino en la creación de un espacio para lo incongruente, en permitir que la pregunta trascienda el protocolo, que la escucha prevalezca sobre el diagnóstico y que la subjetividad del otro resista la categorización. En su máxima expresión, el trabajo social constituye una forma de plantear interrogantes de suma importancia. Indudablemente, una práctica filosófica del trabajo social no es abstracta ni neutral. Es situada, contingente, corporal y conflictiva. Se desarrolla en la calle, en el despacho, durante la visita, en el silencio. Se manifiesta en la forma en que se espera, en cómo se nombra, en cómo se escribe. También se expresa en lo que no se realiza: en el gesto que se detiene, en el no-intervenir como manifestación de respeto. Se trata, como en toda filosofía relevante, de generar nuevas formas de vida, de abrir posibilidades no contempladas previamente, no con el propósito de salvar al otro sino de permitir que este pueda concebir sus propias formas de existencia.

Si el trabajo social adoptara una perspectiva filosófica trascendería su actual enfoque en la eficacia para convertirse en una práctica potencialmente disruptiva y desafiante. Esta transformación le permitiría cuestionar las normas establecidas, escuchar sin asimilar y aceptar la incertidumbre. La filosofía, en este contexto, no garantiza la verdad sino que fomenta la inestabilidad. Una práctica filosófica del trabajo social no buscaría estabilizar a los individuos sino acompañarlos en su inestabilidad inherente. En lugar de priorizar soluciones rápidas, se centraría en habitar el conflicto, la demora y la ambigüedad. Su objetivo no sería simplemente la “reinserción” sino una reevaluación profunda de los conceptos de pertenencia, exclusión y convivencia. En este proceso, el trabajo social no solo conservaría su potencial transformador sino que lo potenciaría, dejaría de intervenir desde una posición de seguridad para actuar desde la inquietud, la pregunta y el descentramiento, se convertiría en una práctica crítica en el sentido más amplio: no crítica hacia los demás sino hacia sí misma. Sería capaz de problematizar su propio lenguaje, sus efectos y su propia violencia e, incluso, de renunciar al habla para escuchar lo que la filosofía aún no ha podido percibir. ¿No es este, en última instancia, el movimiento más profundamente filosófico?, no tener respuestas inmediatas, intervenir por cuidado en lugar de mandato y abrir espacio para lo que resiste ser categorizado. En este gesto, en esta ética y en esta vacilación activa, el trabajo social se transforma en pensamiento: pensamiento encarnado, relacional y político; deja de ser una herramienta de poder para convertirse en un espacio en el que el poder puede ser cuestionado y donde la vida puede ser concebida –y vivida– de manera alternativa.

## ¿El regreso a la ética?

El objetivo primordial consiste en retomar la obra de Michel Foucault desde la perspectiva de la ética en el ámbito del trabajo social, retornando al punto en el que la moral tradicional pierde su validez y la acción política resulta insuficiente. Este es un terreno incierto, carente de garantías, en el que el profesional deja de ser juez o salvador, pero tampoco víctima, convirtiéndose en un sujeto radicalmente expuesto a la complejidad del mundo que le rodea. En este retorno, la crítica foucaultiana no se dirige a la ética en sí misma sino a una determinada concepción de la ética que ha permeado el trabajo social: una ética normativa, burocrática, técnica y aséptica que transforma el cuidado en la aplicación de principios, la relación en un procedimiento y la decisión en un algoritmo. La crítica foucaultiana es contundente: una ética que opera como un reglamento moral, como un sistema prescriptivo o como un código deontológico descontextualizado no constituye ética, sino una tecnología de gobierno. Esta ética no genera libertad sino obediencia, no acompaña al otro sino que lo encuadra, no cuida sino que filtra. Esta ética codificada, que se perpetúa en los manuales del trabajo social, en los protocolos institucionales y en las formaciones profesionalizantes, es la forma de moralización de la conducta que Foucault identifica como una ética técnica de control. Esta ética dicta lo que se debe hacer, cómo hacerlo y las sanciones que se derivan de su incumplimiento. La trampa -el mecanismo de captura- reside en que esta ética se presenta como neutral, justa y necesaria. A pesar de su posible incomodidad (Méndez, 2009), la práctica profesional implica la inscripción de la profesional en un régimen de verdad. Este régimen establece verdades sobre el Otro, la infancia, la vulnerabilidad y la pobreza, que deben ser respetadas. Existen procedimientos y formas correctas de intervención. En este contexto, la ética se transforma de un problema a una solución deontológica, convirtiéndose en una buena práctica y un ítem más en el formulario. La profesional, dentro de este marco, deja de pensar y pasa a cumplir, de interrogar a aplicar y de implicarse a defenderse detrás del código.

En contraposición a esta maquinaria se encuentra la *tekné* social. Michel Foucault no propone una “nueva ética” que reemplace a la anterior, sino un cambio radical de perspectiva: la transición de una ética normativa a una ética de la subjetivación, a un trabajo sobre uno mismo como condición previa para el cuidado del otro (Sforzini, 2018). Una ética basada en prácticas, no en principios; en ejercicios, no en prescripciones. Una ética concebida como forma de vida, como gesto, como arte de vivir. En este contexto, el trabajo social se define no por lo que “debe hacer” sino por cómo se constituye como sujeto en el acto mismo de acompañar. Se transforma en crítica práctica, no porque critique a los demás sino porque se interroga a sí misma de manera constante: ¿desde qué perspectiva hablo?, ¿a quién escucho?, ¿qué poder se ejerce cuando diagnóstico, derivo, cuando nombro?, ¿qué silencio estoy perpetuando? Aquí emerge la posibilidad de futuro, no como utopía sino como práctica situada. Foucault nunca creyó en una ética abstracta sino en formas concretas de *cuidado de sí mismo* y de los demás. Y esa es, quizás, la apertura más potente para el trabajo social: repensarse como un espacio de experimentación ética en el que la relación no se fundamenta en el saber experto sino en una relación de mutua transformación (Miehls y Moffatt, 2000); una ética que no se enseña sino que se ejerce, que no se certifica sino que se sostiene, que no se aplica sino que se arriesga, pues cada encuentro es singular, cada cuerpo encarna un mundo, cada intervención es también una exposición, una posibilidad de ser otro.

La ética del trabajo social reside no en los códigos de conducta sino en los actos sutiles que desafían la norma sin necesidad de una declaración explícita: en la escucha que interrumpe el protocolo establecido, en la palabra que se abstiene de clasificar, en el silencio que se dedica al cuidado. Su potencial desarrollo futuro reside en la transición de una “ética profesional” a una ética relacional, situada y afectiva, una ética que se conciba no desde el control sino desde la fragilidad; que no busque respuestas definitivas sino que promueva preguntas compartidas. ¿Puede el trabajo

social sostener esta forma de ética?, ¿puede convertirse en una práctica filosófica encarnada, un espacio en el que lo viviente no sea gestionado, sino acompañado? Es posible que no siempre sea así. Es posible que no sea aplicable en todos los casos. Sin embargo, cada vez que se intenta, aunque sea de manera parcial, algo se interrumpe, algo se desvía, algo se preserva, aunque no podamos identificar con precisión qué. Y eso –esa interrupción, ese cuidado sin fórmula predefinida– es lo que Foucault habría reconocido como una verdadera práctica ética. Una práctica que carece de garantías, pero, precisamente por ello, infinitamente necesaria.

### **En conclusión, resistir incluso a la propia disciplina**

Hemos llegado así una posible conclusión, quizás en el sentido nietzscheano, a una *apertura*. No un cierre sino una pausa prolongada, como quien se detiene un instante antes de continuar su camino por un terreno que ha cambiado, que ya no puede ser el mismo tras haberlo recorrido con Foucault. Si algo se desprende de este análisis es que la aplicación del pensamiento de Foucault al trabajo social no constituye una mera operación decorativa ni un simple giro metodológico, ni un añadido crítico para embellecer discursos profesionales. Representa, por el contrario, un profundo descentramiento, una pérdida de inocencia, una incomodidad radical que, paradójicamente, contiene su propia potencialidad vital. Como guía del trabajo social, Foucault no nos proporciona directrices sobre qué hacer, cómo hacerlo ni con qué resultados. No prescribe, no enseña a intervenir con mayor eficacia, ni ofrece herramientas. Lo que propone es más perturbador: una forma de mirar que distorsiona lo que parecía evidente, que desvela la dimensión técnica, que contextualiza cada gesto en una historia, cada palabra en un dispositivo, cada vínculo en una relación de poder. Continuar con Foucault implica mantener esa mirada incómoda, implica aceptar que el trabajo social no se limita al cuidado sino que también implica vigilancia, no solo a la ayuda sino también a la normalización, no solo al acompañamiento sino también a la producción de subjetividades obedientes. Implica aceptar que cada intervención constituye un acto político, que cada diagnóstico genera un efecto de verdad, que cada protocolo representa una forma de gobierno.

Este planteamiento implica la aceptación –y esta es su dimensión positiva– de que la presencia de Poder conlleva siempre la posibilidad de transformación. Toda práctica puede ser reinterpretada como pensamiento, y todo dispositivo presenta vulnerabilidades. El conocimiento adquirido puede ser cuestionado desde una perspectiva ética basada en el cuidado y en la propia vida. Foucault nos proporcionó no solo el lenguaje sino también la actitud necesaria: la arqueología, la genealogía, la problematización y la sospecha. Nos recuerda que nada es intrínsecamente natural y que existen alternativas a las estructuras existentes. El trabajo social, incluso en su forma más institucionalizada, puede ser reconceptualizado como una forma de vida, una práctica crítica, una ética situada y un ejercicio de sí mismo (Míguez, 2017). Esta es la promesa: no una transformación radical del mundo por decreto sino un cambio interno, una intervención marginal y un juego de espejos que altera la forma en que nos relacionamos con él. Sin embargo, esta promesa conlleva también sus riesgos. Es fundamental reconocer que la intersección entre Foucault y el trabajo social no está exenta de consecuencias y peligros. Existen incomodidades que no todos están dispuestos a asumir y discursos profesionales que se resisten a ser cuestionados.

En este contexto, resuena el *mantra* del trabajo social: la protección de la infancia amenazada por la negligencia y la violencia priorizando el bienestar del menor, como si su actuación garantizara el mejor de los mundos posibles en el futuro, como si se vigilara a todos los niños independientemente de su clase o condición social y como si la intervención en la familia fuera un hecho natural e inevitable. Surgen interrogantes sobre los límites, los equilibrios y la verdad, incluso en los contextos más prosaicos, como la motivación laboral basada en la necesidad de



mantener a la familia, pagar la hipoteca, el coche, las vacaciones y, lo que es aún más preocupante desde una perspectiva ética, hacerlo con la creencia de que se actúa desde la ayuda. Sin embargo, debemos considerar la existencia de lógicas institucionales que sancionan la desviación. Existen profesionales que, debido a la inmediatez de sus responsabilidades, la precariedad de sus condiciones laborales y el agotamiento derivado de su actividad, se ven incapaces –por falta de voluntad, de conocimiento o de ambas– de mantener una reflexión profunda. Asimismo, se observa una tendencia a reducir la obra de Foucault a un mero objeto de estudio académico, a verlo simplemente como un autor cuyas citas se emplean con el fin de impresionar sin generar un impacto transformador. En este contexto, la crítica corre el riesgo de degenerar en cinismo, la genealogía en nihilismo y el pensamiento en una mera expresión de distancia burocrática.

Existe una limitación estructural inherente a la obra de Foucault, ya que nunca abordó explícitamente el trabajo social, aunque sí lo consideró en su extenso corpus teórico (Foucault, 2001). Si bien lo rozó, lo atravesó e implicó, nunca lo tematizó como objeto de estudio. En ocasiones, ciertos conceptos requieren ser forzados, adaptados, lo cual demanda un cuidado meticuloso, precisión y modestia. El trabajo social posee una historia propia, un lenguaje propio y una práctica encarnada que no siempre se alinea con el marco filosófico. En sentido contrario, existe la posibilidad de una desconexión, de una lectura que se torna abstracta, que se distancia de la realidad y que no logra transformar la práctica. Sin embargo, no existe un destino sin asumir este riesgo. La cuestión fundamental no reside en si Foucault “sirve” o no al trabajo social. La cuestión central es, por el contrario, si el trabajo social puede apropiarse de Foucault para repensarse a sí mismo, para liberarse de sus automatismos de naturalización, de los tecnicismos, de los discursos, para cuestionar sus propias motivaciones, sus propios métodos y sus propios destinatarios.

La cuestión es si puede –a través de Foucault, con él, contra él o más allá de él– convertirse en filosofía práctica. No en el sentido académico sino en el sentido más radical: el de una práctica que se problematiza, que se expone a la crítica y que se transforma. Por lo tanto, la dualidad entre las luces y las sombras de su pensamiento no representa una oposición sino una misma superficie que gira, que vibra y que se tensa. Foucault no constituye una solución sino un problema, un movimiento que interpela y que, de manera constante, acompaña. Un pensamiento que complica la comprensión, una ética que se resiste a ser domesticada. La intersección entre Foucault y el trabajo social no aclara sino que ilumina. No simplifica sino que afina. No define sino que abre. Y en estos tiempos de cierre, abrir ya representa una forma de resistencia. Ya representa, quizás, una forma de cuidado. Ya representa una manera de continuar la lucha.

## Bibliografía

- Alberdi, José María (2021). Reconceptualizando las instituciones. Las contribuciones de un clásico en un cambio de época. *Cátedra Paralela*, 10, 149-173. <https://doi.org/10.35305/cp.vi10.239>
- Carballeda, Alfredo Juan Manuel (2024). La importancia de un Trabajo Social Involucrado. *Revista de Trabajo Social*, 100, 1-2. <https://doi.org/10.7764/rts.100.1-2>
- Carey, Malcolm y Foster, Victoria (2013). Social work, ideology, discourse and the limits of post-hegemony. *Journal of Social Work*, 13(3), 248-266. <https://doi.org/10.1177/1468017311412032>
- Castro-Gómez, Santiago (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6, 153-172. <https://doi.org/10.25058/20112742.290>

- Crociani-Windland, Lita (2017). Deleuze, art and social work. *Journal of Social Work Practice*, 31(2), 251-262. <https://doi.org/10.1080/02650533.2017.1305341>
- Curran, Tillie (2010). Social work and disabled children's childhoods: A foucauldian framework for practice transformation. *British Journal of Social Work*, 40(3), 806-825. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcn140>
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1976). *Rizoma. Introducción*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, Michel (1995). ¿Qué es la crítica? *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 11, 5-26. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/7261>
- Foucault, Michel (2001). Trabajo Social, control social y normalización: mesa redonda de discusión con Michel Foucault. En Adrienne S. Chambon; Allan Irving y Laura Epstein (Edits.). *Foucault y el trabajo social* (pp. 169-182). Granada: Maristán, EUTS Linares.
- Foucault, Michel (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE.
- Foucault, Michel (2008). *Historia de la sexualidad, Tomo I, La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: FCE.
- Kia, Hannah; MacKinnon, Kinnon Ross y Legge, Melissa Marie (2016). In pursuit of change: Conceptualizing the social work response to LGBTQ microaggressions in health settings. *Social Work in Health Care*, 55(10), 806-825. <https://doi.org/10.1080/00981389.2016.1231744>
- Méndez, Rubens Ramón (2009). El discurso sobre el poder en la intervención profesional: otro caso de la colonización del trabajo social por el régimen de verdad de las ciencias sociales. *Acciones e Investigaciones Sociales*, 27, 111-129. [https://doi.org/10.26754/ojs\\_ais/ais.200927345](https://doi.org/10.26754/ojs_ais/ais.200927345)
- Miehls, Dennis y Moffatt, Ken (2000). Constructing social work identity based on the reflexive self. *British Journal of Social Work*, 30(3), 339-348. <https://doi.org/10.1093/bjsw/30.3.339>
- Míguez Passada, María Noel (2017). Genealogía, poder y disciplinamiento en el trabajo social: un análisis desde Foucault. *Fronteras*, 10, 163-174.
- Rapoport, Lydia (1968). Creativity in social work. *Smith College Studies in Social Work*, 38(3), 139-161. <https://doi.org/10.1080/00377316809516365>
- Sangrà-Boladeres, Toni (2022). Epistemología crítica del trabajo social y de las estéticas emancipatorias. *Trabajo Social Global*, 12, 134-155. <https://doi.org/10.30827/tsg-gsw.v12.24014>
- Sforzini, Arianna (2018). L'autre modernité du sujet. Foucault et la confession de la chair: les pratiques de subjectivation à l'âge des Réformes. *Revue de l'histoire des religions*, 3, 485-505. <https://doi.org/10.4000/rhr.8955>