

Arqueología, semiótica y política del valor: Un recorrido interdisciplinario en diez fases

Resumen: Este artículo explora exhaustivamente el concepto de “valor” a través de diez fases analíticas, desarrolladas con miras a la investigación. Cada fase representa un enfoque disciplinar o crítico distinto –arqueológico, semiótico, filológico, filosófico, económico, biopolítico, tecnológico, clínico (psicoanálisis lacaniano), intercultural y decolonial– con objetivos y ejes temáticos propios. A lo largo del texto se articula un análisis crítico e interdisciplinario que considera el valor no solo como una noción conceptual abstracta, sino como un **dispositivo histórico, epistémico y político** que ha variado con el tiempo y el contexto. Se examina cómo las distintas tradiciones teóricas han concebido el “valor”, desde su genealogía histórica y su estructura semiótica, hasta las teorías económicas clásicas y las críticas contemporáneas desde la biopolítica, la tecnología digital, el psicoanálisis lacaniano y los enfoques interculturales y decoloniales. En cada fase se discuten los objetivos analíticos, los ejes conceptuales, los aportes de autores clave y las implicaciones políticas de la noción de valor. El estudio concluye resaltando la necesidad de una comprensión integrada y crítica del valor, que reconozca su carácter multidimensional y situado históricamente, sirviendo de base para futuros desarrollos en contextos académicos (tesis de posgrado) o en publicaciones especializadas.

Palabras clave: valor; interdisciplinariedad; arqueología del saber; semiótica; psicoanálisis lacaniano; decolonialidad.

Abstract: *This article provides an exhaustive exploration of the concept of “value” through ten analytical phases, developed with the scope of a doctoral research. Each phase represents a distinct disciplinary or critical approach –archaeological, semiotic, philological, philosophical, economic, biopolitical, technological, clinical (Lacanian psychoanalysis), intercultural, and decolonial– with its own objectives and thematic axes. Throughout the text, a critical and interdisciplinary analysis is articulated that considers value not only as an abstract conceptual notion, but as a **historical, epistemic, and political apparatus** that has varied over time and context. We examine how different theoretical traditions have conceived “value,” from its historical genealogy and semiotic structure to classical economic theories and contemporary critiques from biopolitics, digital technology, Lacanian psychoanalysis, and intercultural and decolonial approaches. Each phase discusses analytical goals, key conceptual axes, contributions of key authors, and the political implications of the notion of value. The study concludes by highlighting the need for an integrated and critical understanding of value that recognizes its multidimensional and historically situated character, providing a basis for future developments in academic contexts (doctoral thesis) or specialized publications.*

Keywords: value; interdisciplinarity; archaeology of knowledge; semiotics; Lacanian psychoanalysis; decoloniality.

Introducción

El concepto de **valor** ocupa un lugar central y problemático en múltiples disciplinas: desde la filosofía moral y la economía política clásica hasta la semiótica, la antropología y la teoría crítica contemporánea. Esta investigación propone un recorrido estructurado en diez fases que abordan “el

valor” desde distintos enfoques teórico-metodológicos. Cada fase se concibe como un capítulo analítico con objetivos propios y ejes temáticos bien delimitados, pero en diálogo con las demás fases. En conjunto, estas diez aproximaciones permiten desentrañar el valor **no solo como concepto**, sino como una construcción histórica cargada de implicaciones epistémicas y políticas –es decir, como un dispositivo que organiza saberes, prácticas sociales y relaciones de poder.

A continuación se detallan las diez fases secuenciales: **(1)** una arqueología del valor, que rastrea genealogías históricas y discursivas del término; **(2)** un análisis semiótico que indaga la estructura de valor en los sistemas de signos; **(3)** un estudio filológico que examina la evolución del término “valor” en distintos contextos lingüísticos y textuales; **(4)** una aproximación filosófica-axiológica que discute las nociones de valor en la ética y la teoría de los valores; **(5)** una fase económica, centrada en las teorías del valor en la economía política y sus críticas; **(6)** un enfoque biopolítico que problematiza cómo la noción de valor opera respecto a la vida, el cuerpo y la población; **(7)** un análisis tecnológico, evaluando el impacto de las tecnologías (desde la Revolución Industrial hasta la digital) en la producción y concepción de valor; **(8)** una fase clínica-psicoanalítica (lacaniana) que entiende el valor como efecto del discurso y del deseo; **(9)** una perspectiva intercultural, comparando concepciones de valor en diferentes tradiciones culturales y epistemologías; y **(10)** un enfoque decolonial, que critica la matriz eurocéntrica del valor y explora alternativas desde las epistemologías del Sur.

Cada fase presentará sus **objetivos específicos**, los **ejes temáticos** principales y una discusión **argumentativa** apoyada en los **autores clave** del enfoque.

Fase 1: Arqueología del valor

Objetivo y eje temático: Esta primera fase busca **desenterrar las capas históricas** del concepto de valor, empleando la metáfora metodológica de la “arqueología” foucaultiana y la **genealogía** nietzscheana. El objetivo central es **trazar el origen y las transformaciones** del concepto de valor en las formaciones discursivas de Occidente, revelando cómo lo que hoy entendemos por “valor” es el resultado de rupturas y discontinuidades históricas. Se investiga cómo distintas épocas han **definido y jerarquizado valores**, desde las virtudes clásicas hasta el valor económico moderno, y cómo esas definiciones sirvieron de dispositivos de poder-saber.

Desarrollo argumentativo: Desde una perspectiva genealógica inspirada en Friedrich **Nietzsche**, se parte de la idea de que los valores morales y sociales no son absolutos ni ahistóricos, sino que poseen “**genealogías**” marcadas por luchas de poder y resignificaciones. En *La genealogía de la moral* (1887), Nietzsche emprende una investigación sobre el origen de nociones como “bueno” y “malo”, mostrando que estos valores se invirtieron históricamente con la irrupción de la moral judeo-cristiana. El método genealógico **busca los ancestros** de los valores, interrogando sus significados originales y las transmutaciones que han sufrido. De Nietzsche extraemos el concepto de “**transvaloración**”: los valores dominante pueden invertirse cuando grupos subalternos imponen nuevas interpretaciones –por ejemplo, lo que la aristocracia guerrera consideraba “bueno” (nobleza, fortaleza) devino “malo” bajo la moral de esclavos resentidos, y viceversa. Esta visión dinámica alerta sobre el carácter históricamente **contingente** de los valores.

Siguiendo con la metáfora arqueológica, **Michel Foucault** aporta una metodología para examinar las **epistemes** o regímenes de verdad en que un concepto como el valor se articula. En *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1966) y *La arqueología del saber* (1969), Foucault sugiere que cada época

conforma sus propias categorías de pensamiento. Aplicado al “valor”, ello implica que la noción ha sido construida y transformada en distintos umbrales históricos de acuerdo con *a priori* epistémicos cambiantes. Por ejemplo, en la **época clásica** (siglos XVII-XVIII), dentro de las ciencias de la riqueza, el “valor” estaba asociado a la representación –una unidad que permitía comparar y permutar riquezas como signos representativos (de ahí los inicios de la economía política). En el **episteme moderno** (siglo XIX), especialmente con la obra de Karl Marx, el valor se vinculó a la producción y el trabajo humano concreto, ya no solo a representacionesdocs.enriquedussel.com.

Una “arqueología del valor” explora también las **condiciones de posibilidad** de que el valor se convirtiera en un concepto autonomizado. Históricamente, el término “valor” proviene del latín *valere* (ser fuerte, tener poder o capacidad)docs.enriquedussel.com. En latín tardío surgió *valor* para referir tanto las **cualidades estimables** de algo como las cosas que poseen dichas cualidadesdocs.enriquedussel.com. Durante siglos premodernos, el valor integraba consideraciones **naturales y éticas**: se pensaba en un “valor justo” o “precio natural” de las cosas vinculado a su perfección intrínseca y su contribución al bien humanodocs.enriquedussel.com. Pero con la expansión del comercio y la necesidad de un **patrón de conmensurabilidad**, el valor sufrió una transformación semántica crucial: pasó de indicar cualidades concretas a ser un **equivalente abstracto** expresado en preciodocs.enriquedussel.com. Esta “independización del valor” –cuando las cosas ya no se intercambian directamente y el valor se convierte en posición de mercado más que esencia natural– marca el surgimiento del *valor* como concepto económico autónomodocs.enriquedussel.com. En términos foucaultianos, podría decirse que emerge un **dispositivo de valor** propio de la modernidad capitalista, en el cual *hombres y cosas* quedan reducidos a factores abstractos de produccióndocs.enriquedussel.com. La **arqueología del valor** revela así la ruptura histórica mediante la cual las reglas del intercambio mercantil re-definieron qué cuenta como valor, al margen de cualidades morales o naturales.

Autores clave: Los pilares teóricos de esta fase son Nietzsche y Foucault. De Nietzsche se toma la noción de **genealogía** de los valores y la crítica a la moral tradicional (p.ej., la *revaluación* de todos los valores). De Foucault se adopta el enfoque arqueológico, que permite entender el valor como parte de un discurso (saber/poder) propio de cada época. También se incluyen aquí aportes de filósofos historiadores de las ideas: p. ej., **Michel Foucault** (con su transición de arqueología a genealogía) señala que detrás de nuestros conceptos (como “valor”) hay contingencias históricas invisibles, y **Gilles Deleuze** (1986) interpreta la genealogía nietzscheana como una forma de diagnosticar los *valores reactivos* que dominan en cada sociedad. En resumen, la fase arqueológica sienta las bases histórico-críticas para las demás: muestra que antes de discutir *qué* es el valor, debemos saber *cómo* ha sido posible pensar el valor de ciertas maneras y no de otras en distintos momentos.

Fase 2: Semiótica del valor

Objetivo y eje temático: En esta fase se analiza el valor como problema **semiótico**, es decir, relativo a los sistemas de signos y significación. El objetivo es dilucidar cómo funciona la **noción de valor dentro del lenguaje y de otros sistemas simbólicos**, explorando la idea de que el valor es, ante todo, una **relación diferencial**. Los ejes temáticos incluyen el concepto de *valor lingüístico* en Ferdinand de Saussure, las extensiones a otros códigos semióticos (por ejemplo, la cultura material, la moda), así como la noción de *valor-signo* propuesta por autores como Jean Baudrillard. Se

pretende mostrar que en semiótica, “valor” no refiere a una sustancia, sino a una **diferencia relacional** dentro de un sistema estructurado de significantes.

Desarrollo argumentativo: La idea central proviene de la lingüística estructural de **Ferdinand de Saussure**. En el *Curso de lingüística general* (1916), Saussure distingue *significación* y *valor*: la **significación** es el vínculo convencional entre un significante (imagen acústica, p.ej. la secuencia sonora “árbol”) y un significado (concepto, p.ej. la idea de árbol). En cambio, el **valor** de un signo emerge **por oposición a otros signos dentro del sistema lingüístico**. Saussure ilustra esto comparando la lengua con un juego de ajedrez: el valor de cada pieza depende de las posiciones y reglas relativas a las otras piezas, no de una propiedad intrínseca de la pieza misma. Del mismo modo, “*en la lengua no hay más que diferencias*”, escribe Saussure; los términos lingüísticos no poseen significados preexistentes, sino que *surgen de las diferencias* en el sistema. **El valor de un signo es, en definitiva, “ser lo que los otros no son”**. Por ejemplo, la palabra español “cordero” no tiene exactamente el mismo valor que “sheep” en inglés, porque en inglés existe además “mutton” (carne de cordero) y esa distinción reconfigura el campo semántico. Así, cada término obtiene su valor por las *fronteras diferenciales* con los demás. Un billete de 10 pesos “vale” en relación a que no es ni 1 peso ni 100 pesos, y porque dentro del sistema monetario ocupa una posición intermedia. En suma, la semiótica nos enseña que **valor = diferencia significativa** en un contexto estructurado.

Bajo esta luz, el valor es un *efecto de sistema*. Este principio se aplica no solo al lenguaje verbal sino a otros sistemas de signos y mercancías. **Roland Barthes**, por ejemplo, analizó los objetos culturales (moda, publicidad) mostrando que adquieren *significado* y *valor simbólico* por contraste dentro de códigos sociales. **Algirdas Greimas** y la semiótica estructural desarrollaron cuadrados semióticos donde los valores (ej. vida/muerte, sagrado/profano) se organizan en oposiciones y relaciones, resaltando cómo las narrativas construyen jerarquías de valores.

Un aporte semiótico-crítico proviene de **Jean Baudrillard**, quien en *Pour une critique de l'économie politique du signe* (1972) propone que en la sociedad de consumo el valor se diversifica en dimensiones: valor de uso, valor de cambio (económico) y **valor de signo**. Este último refiere al significado diferencial que un objeto ostenta en virtud de su *connotación social* (estatus, moda). Por ejemplo, unos zapatos de marca tienen un valor de signo añadido: significan lujo o pertenencia a cierta clase, más allá de su utilidad. Baudrillard argumenta que el **consumo contemporáneo opera mediante una lógica diferencial de los signos**, donde las personas consumen no objetos por su utilidad, sino *distinciones* y valores simbólicos asociados. esteticascanibales.blogspot.com. El “valor-signo” baudrillardiano complementa la noción saussureana: así como en la lengua “amarillo” vale por no ser “azul” o “verde”, en la moda un bolso de alta costura vale (simbólicamente) por no ser uno común, marcando diferencia en el “sistema de la moda”

Autores clave: Además de Saussure, esta fase destaca a **Charles S. Peirce** (con su triádica de signo-objeto-interpretante, aunque Peirce habla menos de “valor” explícitamente) y **Louis Hjelmslev**, que continúan la idea de sistemas de relaciones. En el ámbito teórico francés, **Roland Barthes** y **Jean Baudrillard** son esenciales: Barthes por mostrar cómo los *mitos modernos* dotan de valor simbólico a objetos cotidianos, y Baudrillard por su noción de una *economía política del signo*, donde el valor de signo es crucial. En síntesis, la semiótica del valor enfatiza que **nada tiene valor en aislado**: el valor es siempre un efecto comparativo y *posicional* dentro de un entramado de significaciones. Esta comprensión será útil más adelante al vincular, por ejemplo, el **valor económico** con expectativas subjetivas (marginalismo) o el **valor deseado** con la lógica del deseo (psicoanálisis), pues ambas remiten a diferencias y relaciones más que a sustancias.

Fase 3: Filología e historia conceptual del valor

Objetivo y eje temático: La tercera fase adopta una perspectiva **filológica y lexicográfica** para examinar el concepto de valor, es decir, estudia la evolución del término “*valor*” y sus significados a través de textos, lenguas y contextos históricos. El objetivo es comprender **cómo el lenguaje y la etimología reflejan y a la vez moldean la noción de valor**. Los ejes incluyen la etimología del término en diversas lenguas (latín, lenguas romances, alemán, etc.), el cambio semántico a través de los siglos y el vínculo entre *valor* y otros conceptos como *virtud*, *precio*, *dignidad* o *mérito* en distintas tradiciones textuales. Esta fase, inspirada en la *historia de los conceptos* (Begriffsgeschichte) y en la filología clásica, evidencia cómo las palabras condensan dispositivos históricos.

Desarrollo argumentativo: El término “**valor**” proviene del latín *valor*, *valoris*, derivado a su vez de *valere* (“ser fuerte”, “ser válido o capaz”)docs.enriquedussel.com. En la Roma clásica, *valere* tenía un sentido físico (tener vigor) y por extensión figurada significó “tener eficacia o peso” (como en la expresión *quid valet?* – “¿qué significa?”)docs.enriquedussel.com. Pronto *valere* pasó a usarse para expresar **validez** (estar vigente o tener efecto) e incluso se aplicó al dinero, indicando su poder de compra (por ejemplo, *denarius valebat decem asses*, “un denario valía diez ases”)docs.enriquedussel.com. El surgimiento de *valor* como sustantivo en latín tardío señaló tanto las **cualidades** por las que estimamos algo, como las **cosas que poseen tales cualidades**docs.enriquedussel.com. Esta ambigüedad inicial –entre valor subjetivo atribuido y valor objetivo poseído– ha perdurado en la polisemia moderna: hablamos de *los valores* (principios morales) pero también del *valor* de mercado de un objeto.

La filología comparada muestra matices interesantes. En castellano medieval, *valor* podía significar también **coraje o valentía** (del latín *valor* con ese sentido moral, aún presente en expresiones como “hombre de valor”). En alemán, la palabra *Wert* (valor) estuvo históricamente vinculada con *Würde* (dignidad)docs.enriquedussel.com. En el alto alemán medio, *werde/Wirde* englobaba tanto “valor, aprecio” como “reverencia, dignidad”docs.enriquedussel.com. Esto sugiere que en la cristiandad medieval el valor de una cosa se entrelazaba con la noción de su dignidad o su orden en la escala del ser. Solo posteriormente *Wert* y *Würde* se separaron semánticamente, reflejando la secularización de “valor” como categoría laica (económica o utilitaria) mientras *dignidad* quedó en la esfera ética.

Un hito filológico importante es la distinción filosófica moderna entre **valor y precio**. Immanuel **Kant**, en 1785, formuló claramente: “*En el reino de los fines, todo tiene o bien un precio, o bien una dignidad*”. Lo que tiene **precio** posee un **valor relativo** (puede ser reemplazado por algo equivalente), mientras que lo dotado de **dignidad** tiene un **valor intrínseco absoluto**, sin equivalente posibleipade.mxipade.mx. Kant reservaba esta dignidad para la persona humana (sujeto moral autónomo), distinguiéndola de las cosas que sí tienen precio. Esta oposición conceptual marcó la lengua filosófica: *valor* pasó a calificarse como **relativo** o **absoluto**, y se vinculó al debate entre el valor intrínseco (dignidad moral) versus valor instrumental (mercantil). Filológicamente, en varios idiomas la palabra “valor” quedó asociada tanto a la esfera ética (valores morales, dignidad) como a la económica (valor de cambio). Por ejemplo, en español moderno hablamos de “sistema de valores” para referirnos a principios éticos, pero también del “valor del dinero”. Este doble uso refleja cómo una raíz común se diversificó semánticamente en la Modernidad.

La historia conceptual (Begriffsgeschichte alemana) del término *Wert* en filosofía documenta su “independización” en el siglo XIX. Filósofos neokantianos como **Hermann Lotze** y más tarde **Wilhelm Windelband** y **Heinrich Rickert** elevaron *Wert* a categoría fundamental en axiología, separándolo del ser: los “valores” (Verdad, Belleza, Bien) se conciben como ideales objetivos a los que aspiramos, distintos de los hechos. Esta **objetivación de “los valores”** llevó a que a fines del XIX e inicios del XX florezca la *filosofía de los valores* (Wertphilosophie) con autores como **Max Scheler** y **Nicolai Hartmann**, que elaboraron jerarquías de valores (valores sensibles, vitales, espirituales, etc.). Mientras tanto, la economía clásica había dado al término un giro distinto: el **valor-trabajo** (en Marx) o el **valor-utilidad** (en la teoría marginalista) definían “valor” de manera técnica, cuantificable. De hecho, hacia finales del XIX hubo debates sobre si era legítimo aplicar la palabra *valor* en economía con un sentido puramente **positivo (descriptivo)** –como medida de mercado– frente al uso **normativo** en ética. Filológicamente, esto es visible en textos como *El Capital* de Marx, donde *Wert* (valor) aparece en contextos económicos, mientras los traductores al español a veces prefirieron “valor de cambio” vs “valor de uso” para aclarar.

Autores clave: Esta fase se apoya en filólogos y filósofos de la lengua. Los trabajos de **Jacob Grimm** (en su *Deutsches Wörterbuch* citado en Gutiérrez, 1998) ofrecen la etimología de *Wert* docs.enriquedussel.com. Investigaciones contemporáneas sobre la **historia del concepto de valor** –como la de **Carlos B. Gutiérrez (1998)** que rastrea de Aristóteles a Heidegger– informan este análisis docs.enriquedussel.com. Filósofos como **Kant** y **Scheler** aportan las distinciones conceptuales formalizadas en la lengua (precio vs dignidad, valores éticos vs valores hedonistas). En resumen, la filología revela que el concepto de valor es **polisémico y evolutivo**: ha significado fuerza, valentía, mérito, precio, utilidad, dignidad, entre otras cosas, según la época. Esto prepara el terreno para entender las tensiones en torno al término cuando pasemos a las fases filosófica y económica: no se trata de equivocaciones triviales, sino de un término históricamente cargado de significados en conflicto.

Fase 4: Filosofía del valor (axiología y ética)

Objetivo y eje temático: La cuarta fase examina el concepto de valor desde una perspectiva **filosófica**, abordando la rama conocida como **axiología** o teoría de los valores, así como su intersección con la ética y la metafísica. El objetivo es comprender cómo la filosofía ha conceptualizado “el valor” en sentido amplio (¿qué hace *valioso* algo?) y “los valores” en plural (valores morales, estéticos, espirituales), incluyendo las críticas filosóficas a la noción misma de valor. Los ejes temáticos abarcan: la distinción kantiana ya mencionada (dignidad vs precio), la emergencia de la axiología como disciplina (fin XIX – XX), la relación entre ser y valor (Heidegger, por ejemplo, criticando la “metafísica de los valores”), y el problema de la **jerarquía y relatividad de los valores** (e.g. Nietzsche, Max Scheler). También se incluye aquí la reflexión acerca del valor de la vida y la persona, puente hacia la biopolítica.

Desarrollo argumentativo: En filosofía, el término “valor” tomó relevancia a fines del siglo XIX. Hasta entonces, los filósofos hablaban más de *Bien*, *Verdad*, *Bello*, *Justo*, etc., como trascendentales o ideales. El lenguaje de “valores” surge junto con la secularización: en lugar de bienes absolutos otorgados por Dios o la naturaleza, se empieza a hablar de sistemas de valores culturales y subjetivos. La axiología, inaugurada por pensadores como **Friedrich Nietzsche** y formalizada por **Eduard von Hartmann**, **Lotze**, **Brentano**, etc., reconoce que los valores pueden variar con la perspectiva humana. Nietzsche, en particular, es un *filósofo de los valores* sui generis: su propuesta

de “*transmutación de todos los valores*” cuestiona que existan valores morales absolutos e invita a crear nuevos valores afirmativos de la vida. [wikipedia.org](https://es.wikipedia.org/wiki/Transmutaci%C3%B3n_de_todos_los_valores). En *Así habló Zaratustra* y *Genealogía de la moral*, Nietzsche denuncia que los valores tradicionales (p.ej. la humildad, la compasión cristiana) son en realidad síntomas de decadencia, y propugna una **revaloración** fundada en la voluntad de poder y la afirmación vital. Esta postura introduce la **relatividad histórica** de los valores: cada cultura y época encarna ciertos valores dominantes, que pueden invertirse o reemplazarse.

Con **Immanuel Kant** vimos la idea de un **valor intrínseco** (dignidad) en la persona, base de su ética. Kant estableció el ser humano como “fin en sí mismo”, portador de un valor absoluto que no puede tasarse en ningún precio. Esta noción influyó en la filosofía de los derechos humanos y en éticas deontológicas: todos los seres humanos tienen igual dignidad o valor moral incomparable. Sin embargo, Kant mismo restringía esto a los agentes racionales autónomos, abriendo debates contemporáneos (p.ej., sobre la dignidad de poblaciones vulnerables, ver Habermas 2010).

A principios del siglo XX, **Max Scheler** escribió *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1916), donde propone una jerarquía objetiva de valores (desde valores sensoriales agradables/desagradables hasta valores espirituales de santidad). Scheler afirmaba que podemos “*sentir*” los valores de forma emotiva-intuitiva y que estos tienen una existencia ideal (similar a los objetos matemáticos). Otros, como **Nicolai Hartmann**, continuaron esta línea, discutiendo la objetividad de los valores frente al subjetivismo.

Por otro lado, la **Fenomenología** (Husserl, Heidegger) y la **Hermenéutica** cuestionaron la noción de valor. **Martin Heidegger** fue particularmente crítico: argumentó que hablar de “valores” es una tendencia de la metafísica moderna derivada del *nihilismo*. En la *Carta sobre el Humanismo* (1947), Heidegger sostiene que convertir el ser o la verdad en “valores” es ya un empobrecimiento, pues implica que lo real solo importa en cuanto *vale para* el sujeto humano, reduciendo el ser a mero objeto de estimación. Para Heidegger, la idea de que algo “tiene valor” significa que ha sido puesto en el esquema de fines humanos, lo que ignora la trascendencia del ser. Su posición radical es que la era moderna, al *valorar* todo (la vida, la naturaleza, la cultura) en términos utilitarios o morales, acaba desvalorizándolo esencialmente; es el nihilismo pasivo: “todo es valioso = nada es realmente valioso en sí”. Por ello, Heidegger prefiere hablar de *sentido del ser* antes que de valores. Esta crítica es importante epistémicamente: nos advierte que el **discurso de los “valores” en sí es histórico**, no neutral. De hecho, antes del siglo XIX apenas se hablaba de “valores”; se hablaba del bien, la virtud o la perfección. La *valorización* universal indica, según Heidegger, que el hombre moderno se erige como medida de todas las cosas, objetivando el mundo.

Un desarrollo contemporáneo en filosofía es la discusión entre **relativismo y universalismo de valores**. Filósofos como **Alasdair MacIntyre** o **Charles Taylor** han estudiado las genealogías culturales de los valores (virtudes en la ética aristotélica vs valores en la modernidad liberal, etc.). Mientras tanto, en metaética se debate si “X es valioso” expresa algo objetivo (realismo de valores) o solo nuestra actitud (subjetivismo, expresivismo). Esta teorización metaética, aunque técnica, enlaza con la interculturalidad (fase 9) porque plantea: ¿los valores son universalizables o radicalmente dependientes de cada forma de vida?

Autores clave: En esta fase destacan **Kant** (1785) por la fundación de la noción de valor intrínseco/dignidad, **Nietzsche** (1887) por la genealogía y relativización de valores, **Scheler** (1916)

por la sistematización de los valores en una jerarquía, **Heidegger** (1947) por la crítica al concepto de valor, y también **José Ortega y Gasset** (que en “*La rebelión de las masas*” hablaba del eclipse de los valores nobles frente al relativismo). Otro autor, **Hartmann** (1949), intenta conciliar objetividad de valores con pluralismo. En suma, la filosofía del valor nos deja con una comprensión bifronte: por un lado, un **ideal de objetividad** (algunos valores son más altos o más humanos que otros, y la dignidad es sagrada); por otro lado, una **conciencia crítica** (los valores son humanos, históricos, y absolutizarlos puede encubrir voluntades de poder). Esta tensión alimentará las reflexiones biopolíticas y decoloniales, al cuestionar *quién define* qué es valioso en términos de vida, cultura, etc.

Fase 5: Economía política del valor

Objetivo y eje temático: La quinta fase se adentra en la **teoría económica**, donde la noción de valor es fundamental para entender la producción, el intercambio y la distribución de la riqueza. El objetivo es exponer las principales teorías económicas del valor –desde la clásica *teoría del valor-trabajo* hasta la *teoría subjetiva del valor* marginalista– y sus consecuencias epistemológicas y políticas. También se examina el papel del valor como **dispositivo de acumulación** en el capitalismo y las críticas desde la economía política crítica (por ejemplo, Marx) a la fetichización del valor de cambio. Los ejes temáticos incluyen: valor de uso vs valor de cambio, plusvalía, trabajo abstracto, utilidad marginal, precio y valor, y la noción contemporánea de valor financiero/desmaterializado.

Desarrollo argumentativo: En la tradición de la **economía clásica** (Smith, Ricardo), el “*valor*” fue un concepto central y debatido. Adam **Smith** distinguió explícitamente entre **valor de uso** (utilidad de un bien para satisfacer necesidades) y **valor de cambio** (poder de compra de un bien en el mercado). Esta distinción revelaba una paradoja: cosas muy útiles (agua) pueden tener escaso valor de cambio, mientras que cosas con poco uso vital (diamantes) tienen alto valor de cambio. Smith y posteriormente David **Ricardo** buscaron la fuente del valor de cambio en algo objetivo: coincidieron en que provenía fundamentalmente del **trabajo incorporado** en las mercancías (teoría del valor-trabajo). Ricardo afinó: en condiciones de competencia, el *valor relativo* de dos bienes está determinado por las cantidades relativas de trabajo necesarias para producirlos. Esta teoría ofrecía una medida “real” subyacente a los precios de mercado.

Karl **Marx** adoptó la teoría del valor-trabajo pero la dotó de un giro crítico. En *El Capital* (1867), Marx distingue el **valor de uso** (la utilidad cualitativa de un bien) del **valor (de cambio)** que es una magnitud cuantitativa abstracta, medida por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir el bien. El **trabajo abstracto humano** es la *sustancia* del valor en el capitalismo, según Marx. Las mercancías, al intercambiarse, revelan su valor en relación unas con otras (p.ej., 1 abrigo = 20 varas de lienzo, en su famoso ejemplo), ocultando las relaciones sociales de producción. Marx desenmascara el **fetichismo de la mercancía**: aunque el valor parece una propiedad natural de las cosas, en realidad es “*trabajo humano coagulado*” docs.enriquedussel.com en ellas, y su apreciación se rige por relaciones sociales. Marx introdujo también la noción de **plusvalía**: dado que el trabajo es la fuente del valor, pero el obrero recibe solo un salario (equivalente a parte de su jornada), el excedente de trabajo no remunerado se traduce en plusvalía apropiada por el capitalista, base de la ganancia. Así, en la esfera económica, *valor* se vuelve un dispositivo para explotar y acumular –una idea de enormes implicaciones políticas.

Hacia finales del siglo XIX, la llamada “**revolución marginalista**” (Jevons, Menger, Walras) rechazó el valor-trabajo y propuso una teoría **subjetiva del valor** basada en la utilidad marginal. Según esta visión, el valor de un bien no está en el trabajo pasado sino en la importancia que un individuo asigna a la **última unidad disponible** de ese bien para satisfacer su deseo o necesidad. Así se resolvía la paradoja del agua y los diamantes: el agua es muy útil en conjunto, pero como es abundante, el valor de una unidad adicional es bajo; los diamantes son poco útiles pero muy escasos, dando alta utilidad marginal. Esta teoría se plasmó en la determinación del **precio de equilibrio** por oferta y demanda: el valor se vuelve esencialmente *subjetivo-relacional*, determinado por las preferencias y escasez. La economía neoclásica se enfocó entonces en precios, utilidad y costo marginal, dejando de hablar de “valor” en sentido laborista. Sin embargo, sigue usando el término en conceptos como “*valor agregado*” (cercano a la idea de Marx de trabajo añadido en la producción) y “*valor presente neto*” en finanzas, etc.

Desde una perspectiva crítica contemporánea, podría decirse que la economía convencional “naturaliza” el valor como un hecho de mercado, **despolitizándolo**. En contraste, la economía política marxista y otras corrientes heterodoxas (economía ecológica, feminista, etc.) problematizan qué se considera valor y qué no. Por ejemplo, el trabajo doméstico y de cuidados históricamente fue invisibilizado en la contabilidad del valor, por no pasar por el mercado. La **economía feminista** señala que esa esfera produce valor socialmente necesario que el mercado capitalista no remunera. La **economía ecológica** argumenta que la naturaleza provee servicios ecosistémicos de inmenso valor, que sin embargo son tratados como “externalidades” de valor cero hasta que se mercantilizan.

Una mirada histórica muestra la **expansión del concepto de valor económico** más allá de bienes tangibles: en el capitalismo tardío, nociones como **capital humano** (Gary Becker), **capital simbólico** (Pierre Bourdieu) o **capital natural** implican traducir cualidades humanas, sociales o naturales a la métrica del valor (dinero). Esto indica que el *dispositivo valor* se ha universalizado a todas las esferas: la vida, el conocimiento, la reputación, todo puede convertirse en un “**activo**” con valor monetario. Aquí enlazamos con la biopolítica y tecnología. Michel **Foucault**, en sus lecciones sobre neoliberalismo (*Nacimiento de la biopolítica*, 1979), observó que el homo oeconomicus neoliberal se concibe a sí mismo como **empresa de sí**, buscando maximizar su valor/capital en diversos ámbitos. Así, el **valor económico** deviene principio general de subjetivación en la sociedad contemporánea.

Autores clave: Adam **Smith** (1776) y David **Ricardo** (1817) por la teoría clásica del valor y renta, **Marx** (1867) por la crítica radical del valor y la plusvalía, **Carl Menger** (1871) y **Léon Walras** (1874) por la teoría marginalista subjetiva. En el siglo XX: **Piero Sraffa** (1960) revivió la perspectiva objetiva (valor como relaciones de producción entre industrias), **Milton Friedman** y otros monetaristas trataron el valor a través de precios y cantidades de dinero (valor de la moneda). Más allá, **David Graeber** (antropólogo) en 2011 destacó que incluso en la economía moderna el valor está ligado a nociones morales (promesas, deudas). Como síntesis, en economía el valor es un concepto **contencioso**: para la corriente principal es una variable de preferencia y escasez; para la crítica, es una relación social fetichizada. En todo caso, el lenguaje económico ha consagrado la idea de que la sociedad capitalista es una inmensa red de *valorización* (creación de valor) cuantitativa, donde todo tiende a evaluarse en términos de valor monetario agregado. Esto será cuestionado en las fases siguientes que se adentran en la vida (biopolítica), la tecnología digital y las resistencias decoloniales.

Fase 6: Biopolítica del valor

Objetivo y eje temático: Esta fase explora el concepto de valor en relación con la **vida, el cuerpo y la gestión de las poblaciones**, apoyándose en las nociones de **biopolítica** y **biopoder** desarrolladas por Michel Foucault y otros pensadores. El objetivo es investigar **cómo el poder moderno atribuye o niega valor a la vida humana (y no humana)**, y cómo la lógica económica del valor se imbrica con la política de la vida. Los ejes temáticos incluyen: la entrada de la vida biológica en la esfera del valor (cuando se cuantifica el “valor” de una vida, por ejemplo en seguros o economía de la salud), la noción de **capital humano** y valoración de la fuerza de trabajo viva, la idea de “**vida nuda**” o despojada de valor (Giorgio Agamben) y el surgimiento de conceptos como “**biovalor**” en biotecnologías. También se aborda la tensión entre valor económico y valor ético de la vida: ¿qué vidas son consideradas valiosas y cuáles *sacrificables* en el sistema mundial?

Desarrollo argumentativo: Michel Foucault definió la biopolítica como el conjunto de estrategias mediante las cuales el poder moderno “*hace vivir y deja morir*” a las poblaciones (formulación invertida de la soberana que “*hacía morir o dejaba vivir*”). En el siglo XVIII, según Foucault, aparece un tipo de poder preocupado por **maximizar la vida** —la salud, la longevidad, la productividad de los cuerpos—, lo que coincide con el desarrollo del capitalismo industrial y las estadísticas demográficas. La vida se torna un **objeto de gestión calculable**: nacen los censos, la medicina social, las políticas de natalidad, etc., todo orientado a generar un “cuerpo social” sano y útil. Esto introduce la idea de una **valorización de la vida** en términos utilitarios: vidas saludables y trabajadoras son valiosas para el Estado y la economía, mientras que las vidas “improductivas” (enfermos, desviados) pueden ser dejadas morir o marginadas.

El concepto de **capital humano** (desarrollado por economistas neoliberales como Gary Becker en los 1960s) ilustra bien esta biopolítica económica: cada individuo es visto como un portador de un stock de habilidades y capacidades (educación, salud, talento) que tiene un valor productivo. Políticas públicas invierten en capital humano (educación, salud pública) para aumentar el valor económico de la población. Aquí literalmente se cuantifica a la persona en términos de valor futuro de ingresos, reduciendo la vida a un input económico.

En la otra cara oscura, cuando la vida se mide así, surge la noción de **vida desechable** o “sin valor”. Pensadores como **Giorgio Agamben** han hablado de *homo sacer* (figura romana de la vida matable impunemente) refiriéndose a cómo en estados de excepción modernos (campos de concentración, zonas de guerra, prisiones secretas) ciertos humanos son colocados fuera del ámbito de protección, como vidas sin valor político. Desde una perspectiva biopolítica crítica, el racismo institucional y el colonialismo interno operan precisamente devaluando ciertas vidas (ej. minorías étnicas, migrantes) que reciben menor cuidado y mayor exposición a muerte. Foucault señaló que el racismo de Estado introduce una lógica de “*hacer morir*” a quienes amenazan la salud del cuerpo social, justificando así que su muerte “no es un crimen” porque supuestamente fortalece la vida de la población “sana” (discurso eugenésico).

Otro ámbito crucial es la **bioeconomía** contemporánea: industrias biotecnológicas (genética, fertilización, trasplantes) que extraen valor de los procesos vitales mismos. La socióloga **Catherine Waldby** introdujo el concepto de “**biovalor**” para referirse al **valor extraíble de las propiedades vitales de los seres vivos** repository.upenn.edu. Por ejemplo, la capacidad regenerativa de las células madre, o la información genética de semillas y organismos, se convierte en un valor económico (patentable, comerciable). Waldby y Cooper (2010) muestran cómo la biomedicina crea “promesas

de vida” que se traducen en capital especulativo: se invierte en el potencial valioso de curas futuras, etc. Así, la vida en sus componentes mínimos (genes, células) deviene *capital* que genera **biovalor** en el mercado global repository.upenn.edu. Este desarrollo lleva a paradojas éticas: ¿cómo valoramos económicamente un órgano humano, una vida salvada por medicamentos costosos, o la biodiversidad de un bosque? La biopolítica del valor revela que el mercado intenta asignar precios a estas entidades, pero cada precio implica decisiones morales (¿quién puede pagar, quién recibe el tratamiento, qué se prioriza conservar?).

Asimismo, la pandemia de COVID-19 nos ofreció un ejemplo dramático: políticas sanitarias y económicas debieron decidir entre **salvar vidas** (confinamientos, frenando la economía) o “**salvar la economía**” (continuar actividades a costa de más muertes). Se habló de poner “valor a la vida” en modelos costo-beneficio, algo que expone crudamente la tensión biopolítica: ¿cuánto *vale* la vida de los ancianos vulnerables versus el *valor* de mantener el PIB? Estas cuestiones muestran que el valor es un concepto político en la gestión de la vida.

Autores clave: Michel Foucault (1976, 1979) es fundamental por acuñar biopoder/biopolítica; Giorgio Agamben (1998) por la idea de vida nuda y estado de excepción; Nikolas Rose (2007) en *Políticas de la vida* analiza cómo hemos entrado en una “economía somática” donde nos administramos biológicamente buscando maximizar nuestro valor vital (fitness, rendimiento). Achille Mbembe (2003) extendió a “necropolítica” para indicar cómo el poder decide activamente sobre la muerte (ej. guerras, violencia colonial) en base a qué vidas importan. Y en bioeconomía, Waldby & Cooper (2008) sobre biovalor; Donna Haraway quizá tangencialmente en su crítica a la apropiación capitalista de la vida (Cyborg Manifiesto, etc.). En síntesis, esta fase argumenta que en la modernidad tardía *la vida misma se ha mercantilizado*, traduciéndose a valor económico – desde nuestros cuerpos como fuerza de trabajo hasta la información genética –, a la vez que persisten regímenes que desvalorizan sistemáticamente ciertas vidas. La biopolítica del valor nos obliga a preguntar: ¿podemos reimaginar un valor de la vida no medido en términos de ganancia, sino en términos de dignidad o cuidado? Esa pregunta se conectará con la ética psicoanalítica del deseo (fase 8) y con la crítica decolonial (fase 10).

Fase 7: Tecnología, digitalización y valor

Objetivo y eje temático: La séptima fase examina la relación entre **tecnología** (especialmente las tecnologías industriales y digitales) y el concepto de valor. El objetivo es analizar cómo las innovaciones tecnológicas han **modificado la producción de valor** y la comprensión misma de qué es valioso en la sociedad. Los ejes temáticos incluyen: la mecanización y automatización industrial (Marx ya anticipaba en el *Fragmento sobre las máquinas* que el desarrollo tecnológico tensiona la teoría del valor basada en trabajo humano), la informatización y la economía digital (donde datos, conocimiento e información se convierten en fuentes primarias de valor), y la noción de **capitalismo de plataformas** o **de la vigilancia** que monetiza la atención y los datos personales. También se discuten las implicaciones filosóficas: la idea de que la tecnología moderna “**enmarca**” el mundo como un stock de recursos (Heidegger) y que esto conlleva una instrumentalización total de los valores.

Desarrollo argumentativo: En la Revolución Industrial, la introducción de maquinaria cambió drásticamente la productividad del trabajo. Karl Marx observó que si el valor proviene del trabajo, la mecanización (que reduce la proporción de trabajo humano por mercancía) tiende a hacer caer la tasa de ganancia –una contradicción del capital. A medida que la **tecnología** avanza, una pregunta

clave es: ¿sigue siendo el trabajo humano la métrica principal del valor? En economías altamente automatizadas, algunas teorías sugieren que estamos pasando a una economía donde el **conocimiento** y la **información** (productos de cerebros y algoritmos, más que de brazos) son los factores cruciales. El economista **Fritz Machlup** en los 1960s ya hablaba de la “economía del conocimiento”. Hoy conceptos como “**economía digital**” o “**cuarta revolución industrial**” señalan que gran parte del valor empresarial reside en intangibles: software, bases de datos, algoritmos, patentes, marcas, etc.

Un rasgo del capitalismo contemporáneo es la monetización de la **información personal y la atención**. Autores como **Shoshana Zuboff** (2019) describen el “capitalismo de la vigilancia”, donde gigantes tecnológicos extraen datos de las actividades de los usuarios (su comportamiento en línea, su geolocalización, etc.) y los convierten en valor comercial vendiendo perfiles y predicciones (por ejemplo, para publicidad dirigida). Aquí vemos un nuevo giro: así como la biopolítica extraía valor de la vida biológica, el capitalismo de datos extrae valor de la *vida psíquica y social* (preferencias, relaciones, pensamientos expresados en redes). **Los datos** se han llamado “el nuevo petróleo”, reconociendo su rol como insumo valioso. Empresas como Google o Facebook ofrecen servicios gratuitos pero se apropian de la información generada por los usuarios, creando un modelo de “**trabajo digital no remunerado**” (los usuarios, al clicar y postear, producen valor en forma de datos explotables). Este cambio ha provocado que el **valor de mercado** de las mayores empresas mundiales (Big Tech) resida menos en activos físicos y más en intangibles digitales.

Desde un ángulo filosófico, **Martin Heidegger** en “La pregunta por la técnica” (1954) alertó que la esencia de la técnica moderna (*Gestell, enframing*) es convertir todo lo que existe en *Bestand*, es decir, en **reserva disponible** para uso. En tal mundo, la naturaleza deviene “recurso natural” y las personas “recursos humanos”; todo queda valorado instrumentalmente según su utilidad para fines productivos. Esta visión anticipó la crítica ecológica: ver un bosque solo como “madera en reserva” o un río como “energía hidroeléctrica potencial” es precisamente asignarle un valor instrumental, perdiendo otras perspectivas (ecológicas, culturales) de su ser. El **tecnocapitalismo** actual intensifica este fenómeno al extenderlo globalmente y a velocidades digitales. La noción de **tiempo real** en finanzas (transacciones automáticas en microsegundos) muestra cómo la tecnología revaloriza el **tiempo** mismo: la ventaja competitiva se mide en milisegundos de acceso a información.

Otro tema es cómo la **automatización y la IA** plantean desafíos al concepto de valor-trabajo. Si la inteligencia artificial y la robótica realizan tareas productivas mejor que humanos, ¿de dónde provendrá el valor nuevo? Algunos futuristas argumentan que podríamos entrar en una era post-trabajo donde la creación de valor ya no sigue la lógica marxiana. Otros señalan que simplemente cambia la fuente: valor vendrá del **diseño, la creatividad, y la información** (cosa que todavía requiere humanos, al menos por ahora). Sin embargo, **Marx** en los *Grundrisse* (el fragmento sobre las máquinas) vislumbró que el desarrollo de las fuerzas productivas reduciría el tiempo de trabajo necesario a un mínimo, convirtiendo el conocimiento social general (el *General Intellect*) en el principal **directo** productor de riqueza, lo cual haría obsoleta la medición del valor por tiempo de trabajo. Varias corrientes marxistas contemporáneas (p.ej. **Toni Negri** y el autonomismo italiano) interpretan que ya estamos en ese punto: el valor hoy es “*incommensurable*” porque surge de redes de cooperación social difusa, no cuantificable en horas de trabajo individuales. La economía digital de código abierto, el prosumidor, etc., desdibujan la línea entre producción y consumo, cuestionando el viejo paradigma del valor.

Autores clave: Además de Heidegger, **Herbert Marcuse** (1964) criticó la racionalidad tecnológica instrumental que aplasta valores cualitativos (en *El hombre unidimensional*). **Jean-François Lyotard** (1979) habló de la “postmodernidad” como incredulidad hacia metarrelatos, pero también del saber como fuerza productiva principal (saber informático). **Manuel Castells** (1996) describió la era de la información donde la creación de valor es global y en red. En crítica social, **Nick Srnicek** (2017) analiza el capitalismo de plataformas, y **Shoshana Zuboff** (2019) el capitalismo de vigilancia. En suma, la tecnología reconfigura qué cuenta como valor y cómo se mide: desde la **financiarización** (valor especulativo que se desprende de la economía real y se multiplica en derivados financieros) hasta la **criptomonedas** (donde el valor dinerario se redefine por consenso criptográfico en redes descentralizadas). Todo lo cual nos lleva a pensar que el **dispositivo valor es plástico**: se adapta a nuevas formas, subsumiendo incluso nuestra atención, nuestros datos biológicos y nuestras conexiones sociales en la matriz de valoración económica. Esto plantea urgentes preguntas éticas: ¿podemos oponernos a que todo sea traducido al lenguaje del valor monetario? Las fases finales sobre psicoanálisis y decolonialidad abordarán alternativas y críticas radicales a esta valorización total.

Fase 8: Clínica psicoanalítica del valor (Lacan)

Objetivo y eje temático: La octava fase incorpora el **psicoanálisis lacaniano** para comprender el valor como un **efecto del discurso** y una función del **deseo**. El objetivo es analizar cómo, desde la teoría de Jacques Lacan, algo llega a adquirir valor para un sujeto en el nivel inconsciente y simbólico. Se explorará la idea de que el valor no es intrínseco a los objetos, sino asignado por las estructuras del lenguaje (significante) y por las dinámicas de la falta y el deseo. Ejes temáticos: el papel del **significante** en la constitución de valor (un significante solo vale por su diferencia con otros, resonando con Saussure pero en clave subjetiva), la noción de **plusvalía y plus-de-goce** (Lacan relee la plusvalía marxista como “exceso de goce” que no se contabiliza), el valor del sujeto en el orden social (reconocimiento y deseo del Otro), y la forma en que el discurso capitalista produce objetos-mercancía que funcionan como señuelos de valor para el goce.

Desarrollo argumentativo: Jacques **Lacan**, reelaborando ideas freudianas, afirma que “*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*”. Por tanto, los procesos que dan **valor psíquico** a algo pasan por la mediación del significante y del discurso del Otro. En Lacan, el **deseo** del sujeto es siempre el deseo del Otro –deseamos ser reconocidos y deseados por el Otro. Aquí se puede conectar con Alexandre **Kojève/Hegel**: según Kojève, “el deseo humano fundamental es ser reconocido como alguien de valor” cervantesvirtual.com. Lacan coincide en que el **valor del sujeto** se constituye en el campo del Otro social: el orden simbólico (lenguaje, leyes, discurso) define qué es valioso y quién tiene valor cervantesvirtual.com. Un individuo busca que el Otro otorgue valor a su ser –de ahí surge la dinámica del deseo de reconocimiento. Sin embargo, Lacan añade que el sujeto está marcado por la **falta** (manque): una carencia constitutiva (por entrar al lenguaje, por perder la plenitud imaginaria). Esa falta impulsa el deseo continuamente hacia objetos que promete colmarla, objetos a los que atribuimos un **valor** especial porque encarnan algo del *objet a* (objeto causa del deseo).

Lacan reinterpretó el concepto marxista de plusvalía en términos libidinales. En el Seminario XVI y XVII (1968-1970), introduce el término “**plus-de-jouir**” (plus-de-goce) para designar un exceso de goce que resulta de la estructura del deseo, análogo a cómo la plusvalía es el exceso de valor que resulta de la producción revistas.um.es. Mientras Marx veía al capitalista extraer plusvalía del

trabajo del obrero, Lacan observa que el sujeto neurótico extrae un **plus de goce** cada vez que su deseo es postergado –un goce paradójico en la misma insatisfacción. El **discurso capitalista**, según Lacan (en “Radiofonía”, 1970), se caracteriza por promover un circuito de producción y consumo de objetos que sostienen el deseo pero nunca lo saturan completamente, generando siempre un resto de goce. Así, el mercado inundado de gadgets ofrece constante *enjoyment*, pero el sujeto permanece insaciado, produciendo más demanda –el equivalente psíquico de la reinversión de plusvalía. Lacan llega a afirmar críticamente que el discurso capitalista es “**locamente astuto**” porque opera sin límite, forcluyendo (rechazando) la castración/falta, ofreciendo sustitutos de satisfacción infinita (Seminario XVII). Esto genera un goce mortífero, ya que ignora la falta estructurante. Desde esta óptica, el valor de las mercancías en el capitalismo no está en su utilidad, sino en que se vuelven **soportes de deseo** –fetiches que encarnan algo del goce prohibido. El marketing y la moda otorgan a los productos un aura deseable, un *significante amo* que les confiere valor libidinal.

También Lacan discute el **valor del significante** en la cadena simbólica. Similar a Saussure pero con sujeto, el *significante* solo adquiere su peso por su posición diferencial. Por ejemplo, la **Fórmula del fantasma** lacaniano $\$ \diamond a$ (sujeto en relación a objeto a) muestra que el objeto causa del deseo (a) toma valor fantasmático según la falta del sujeto (\$) y sus significantes. En otras palabras, un objeto cualquiera (un fetiche, una prenda, una palabra del Otro) puede adquirir un **valor incalculable** para el sujeto porque viene a ocupar el lugar de su falta. Pero ese valor es un efecto de *estructura significante* y *economía de deseo*, no una propiedad intrínseca del objeto.

Un ejemplo literario-psicoanalítico: el caso del “**objeto fetiche**” en Freud (p.ej., un zapato que vale como objeto sexual para el fetichista). Su valor erótico excepcional proviene de que representa algo ausente (la falta del falo en la madre, según Freud) pero a la vez lo niega, permitiendo al sujeto manejar la angustia. Lacan diría que el fetiche funciona como un **significante** que condensa goce, otorgando valor libidinal. Esto ilustra en micro escala cómo opera el valor en psicoanálisis: siempre ligado al deseo del Otro y a la falta.

Autores clave: Jacques Lacan es central, especialmente sus Seminarios XVI *De un Otro al otro* y XVII *El reverso del psicoanálisis*, y el escrito “*Radiophonie*”. También sus primeros escritos: en “La significación del falo” (1958) define cómo un significante (falo simbólico) toma valor organizador en la economía del deseo. **Slavoj Žižek** (filósofo lacaniano) ha popularizado lecturas de la convergencia Marx-Freud: por ejemplo, en la cultura de consumo el *commodity* encierra un “significado fantasmático” que es el verdadero portador de valor (no su uso). **Ernesto Laclau** también integró Lacan a la teoría social con la noción de “significantes vacíos” cuyo valor viene de articular demandas heterogéneas. Finalmente, **François Cheng** (psicoanalista) y otros han comentado cómo el discurso lacaniano mismo tiene un *valor performativo* en el análisis, reordenando los valores imaginarios del sujeto.

En síntesis, la clínica lacaniana del valor nos deja varias ideas: (a) el valor del sujeto (autoestima, identidad) se establece en el campo del Otro simbólico y depende de reconocimientocervantesvirtual.com; (b) los objetos adquieren valor para nosotros por el deseo que encarnan, más que por su utilidad real; (c) el capitalismo logra movilizar el deseo masivo prometiendo plus-de-goce interminable, generando valor económico a partir de nuestras faltas nunca totalmente colmadasrevistas.um.es; y (d) en última instancia, *el valor es efecto de discurso*: cambiar el discurso (por ejemplo, entrar en el discurso analítico) puede cambiar qué valor damos a las cosas y a nuestra vida. Esto abre a considerar, en la siguiente fase, cómo diferentes **culturas y**

discursos atribuyen valor de modos distintos, y la importancia de cuestionar la universalidad de cualquier régimen de valor.

Fase 9: Interculturalidad y pluralismo de valores

Objetivo y eje temático: La novena fase adopta una perspectiva **intercultural** y antropológica, examinando cómo distintas culturas y sociedades conciben y jerarquizan los valores. El objetivo es desafiar la noción eurocéntrica de valor (frecuentemente reducida al valor económico o a valores ilustrados occidentales) mostrando la **diversidad de sistemas de valor** en el mundo y la necesidad de un diálogo intercultural. Los ejes temáticos incluyen: teorías antropológicas del valor (por ejemplo, la propuesta de David Graeber de entender el valor como “importancia de las acciones”traficantes.net), los contrastes entre economías de mercado y economías de don (Marcel Mauss: el valor del **don** versus el intercambio comercial), valores comunitarios versus individuales, cosmovisiones indígenas donde el valor puede estar asociado al equilibrio con la naturaleza (ej. *Sumak Kawsay* o Buen Vivir andino) en vez de la acumulación, y en general cómo los valores morales, estéticos, espirituales varían entre culturas. Se trata de abordar el valor **como construcción cultural** y promover un **enfoque crítico intercultural**: reconocer los propios sesgos y abrirse a otros criterios de valor.

Desarrollo argumentativo: La antropología ha demostrado que **no existe un único sistema de valor universal**, sino que cada cultura desarrolla su propia “economía moral” de lo que considera valioso. Por ejemplo, en muchas sociedades tradicionales, el **prestigio** y las **relaciones sociales** pueden tener mayor valor que la riqueza material. En sociedades melanesias estudiadas por **Malinowski** o **Mauss**, los intercambios de regalos (Kula, Potlatch) se basan en un principio de reciprocidad y estatus, donde el valor de un objeto radica en el vínculo social que crea más que en su utilidad o rareza. Marcel **Mauss** en *Ensayo sobre el don* (1925) mostró cómo el *hau* (espíritu del regalo) implica que los bienes dados llevan un valor espiritual que obliga a la devolución: aquí el valor es relacional y simbólico, no reducible a precio.

El antropólogo **David Graeber** retoma estas ideas en *Hacia una teoría antropológica del valor* (2001), afirmando que el valor puede definirse mejor como “la importancia de las acciones”traficantes.net. Es decir, lo que una sociedad considera valioso se refleja en las acciones a las que presta atención, a las que consagra recursos y energías. Graeber combina a Mauss y a Marx: por un lado, destaca el **poder generativo del intercambio no capitalista** (dones, rituales) y por otro retoma la idea marxiana de que el valor de un objeto radica en el trabajo humano, ampliando “trabajo” a cualquier acción significativa. Esto permite analizar economías no occidentales sin imponer la métrica del mercado. Por ejemplo, entre los pueblos andinos, el trabajo comunal (ayni, minka) tiene un valor social y espiritual que trasciende el cálculo individual.

En la **filosofía intercultural**, pensadores como **Raúl Fornet-Betancourt** enfatizan el diálogo entre diferentes tradiciones de pensamiento para evitar que una noción particular de valor se absolutice. La modernidad europea impuso ciertos valores universales (progreso material, racionalidad instrumental), pero otras culturas priorizan valores diferentes (p. ej., armonía con la naturaleza en cosmovisiones indígenas, o la continuidad de la comunidad por encima del individuo en muchas culturas africanas). Un enfoque intercultural busca reconocer estos sistemas de valor plurales y crear espacios de traducción y negociación. Por ejemplo, en el campo de la **ética intercultural**, se sostiene que la *dignidad humana* puede ser un punto de encuentro, pero matizado por las concepciones locales de persona y comunidad. dialnet.unirioja.es.

Es importante también considerar cómo las culturas colonizadas han vivido una **desvalorización sistemática** de sus propios saberes y valores. La imposición colonial muchas veces calificó las prácticas locales como “atrasadas” o “sin valor” frente a los valores occidentales (civilización, desarrollo económico, cristianización). En respuesta, movimientos de **revitalización cultural** reivindican valores ancestrales. Un caso notable es la incorporación del concepto de *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) en las constituciones de Ecuador y Bolivia, que refleja un valor intercultural de origen quechua/aymara centrado en el **bien común comunitario y la armonía con la Pachamama (Madre Tierra)**, contraponiéndose al valor capitalista del crecimiento ilimitado.

Autores clave: **Franz Boas** (y la tradición relativista cultural) sentaron las bases para entender que cada cultura tiene sus propios valores. **Clifford Geertz** enfatizó interpretar los sistemas de significación (y valor) desde adentro de la cultura (“descripción densa”). **Louis Dumont** comparó valores de igualdad vs jerarquía analizando India vs Occidente; él mostró que la ideología occidental valora altamente la igualdad individual, mientras la India tradicional valoraba la ordenada desigualdad de castas como principio religioso. **Enrique Dussel** (filósofo de la liberación) criticó el eurocentrismo e instó a valorar las *exterioridades*: las voces, culturas y valores oprimidos por la modernidad. **Aníbal Quijano** con colonialidad (próxima fase) también aporta: el *valor epistémico* de conocimientos indígenas ha sido negado por el patrón de poder colonial, y urge revalorizarlo.

En resumen, la perspectiva intercultural nos enseña que el **valor es plural**. No se puede entender “el valor” en abstracto sin preguntar “¿valor para quién, según qué cultura?” Esta fase prepara la crítica decolonial siguiente al evidenciar que la noción hegemónica de valor (particularmente la económica capitalista) no es universal ni neutra, sino surgida de una historia cultural específica que luego se globalizó. Un diálogo intercultural genuino implicaría **descentrar** nuestras propias nociones de valor y abrirnos a aprender de otras: por ejemplo, valorar la naturaleza no como recurso (valor de uso) sino como *sujeto de derechos* (como reconocen algunas culturas y ahora leyes ecológicas), o valorar la *convivencia y solidaridad* por encima de la competencia individual. Este pluralismo de valores es fundamental en un mundo globalizado y diverso, para evitar choques civilizatorios y avanzar hacia una comprensión más rica de la experiencia humana.

Fase 10: Decolonialidad y crítica del valor eurocéntrico

Objetivo y eje temático: La décima y última fase integra la perspectiva **decolonial**, cuestionando el concepto de valor desde las teorías que critican la modernidad/colonialidad. El objetivo es desenmascarar cómo la noción dominante de valor ha sido constituida por la experiencia histórica europea (colonialismo, capitalismo, racionalidad instrumental) y cómo esto implicó la **desvalorización** de otras formas de existencia y saber. Se analizan propuestas de pensadores decoloniales para **liberar el concepto de valor** de su atadura eurocéntrica y abrir paso a nuevas valoraciones desde el Sur Global. Ejes temáticos: la *colonialidad del poder* (Quijano) y su vínculo con la teoría del valor-trabajo; la *colonialidad del saber* que jerarquiza conocimientos (valuando la ciencia occidental sobre otros saberes); la racialización que asigna menor valor a ciertas vidas (vidas colonizadas, negras, indígenas); la idea de *buen vivir* ya mencionada como valor alternativo; y la crítica decolonial a la economía política (ej. Dussel recuperando a Marx desde la periferia, o la noción de “*valor de uso*” recuperada como centro frente al fetiche del valor de cambio).

Desarrollo argumentativo: La **teoría de la colonialidad**, iniciada por Aníbal **Quijano**, sostiene que el mundo moderno está organizado por un patrón de poder global forjado en la conquista de

América (desde 1492) que impuso clasificaciones sociales (notablemente la categoría de *raza*) y una economía capitalista mundial eurocéntrica. En este patrón, lo europeo se constituyó como la referencia de lo valioso: se adjudicó a sí mismo la posición superior en la jerarquía racial y epistémica, mientras situó a los pueblos colonizados como inferiores, en muchos casos “*sin valor*” o sólo valiosos como fuerza de trabajo servil o fuente de recursos. Quijano señala que la idea moderna de raza no es sino una manera de atribuir **valor diferencial** a los seres humanos: los colonizadores se autodefinieron como “blancos” y superiores, y a los colonizados (indígenas, negros) se les confirió un estatus de inferioridad natural. Esto justificó su explotación y exclusión. Las consecuencias fueron profundas: **vidas, culturas y conocimientos enteros fueron desvalorizados** sistemáticamente. Por ejemplo, los saberes indígenas se calificaron de supersticiones sin valor epistémico, frente al saber europeo “científico”; las lenguas nativas fueron marginadas como menos valiosas que las lenguas imperiales; las propias personas fueron comercializadas (trata de esclavos) asignándoles un valor monetario como propiedad. La economía de la plantación es el caso extremo: redujo al ser humano africano a mera mercancía de valor en el mercado esclavista, borrando su valor humano intrínseco.

Quijano introduce el concepto de **colonialidad del poder** para indicar que, aun tras el fin del colonialismo jurídico, subsisten lógicas coloniales en la valoración: el **eurocentrismo** define qué conocimiento es válido, qué desarrollo es deseable, qué estilos de vida valen. Este eurocentrismo está ligado a la **teoría del valor** capitalista: el *trabajo abstracto* como medida universal del valor (Marx) surgió en el contexto de la economía mundial que Europa dominó. Algunos decoloniales argumentan que la racionalidad económica moderna es etnocéntrica: privilegia el valor de cambio, la acumulación, que eran funcionales a Europa, mientras destruyó economías otras donde el valor podía medirse en términos de satisfacción local o reciprocidad.

Enrique Dussel, filósofo de la liberación, relee a Marx desde la periferia: afirma que la crítica de la economía política debe complementarse con la crítica a la lógica colonial. Propone una ética de la liberación donde el valor radica en la *reproducción de la vida humana* con dignidad, no en la acumulación de capital. Critica a Heidegger por ignorar la esfera de la materialidad y la exterioridad colonizada en su crítica al valor –es decir, Heidegger vio la reducción de ser a valor, pero no vio que esa reducción también sirvió para oprimir a pueblos concretos. Dussel rescata el **valor de uso** (la utilidad concreta para satisfacer necesidades humanas reales) como categoría ética central, por encima del valor de cambio. Esto es decolonial porque reivindica la prioridad de la *vida* (de los oprimidos) sobre la *valorización* abstracta que caracteriza al capital eurocéntrico.

Otro aporte es el de **Walter Mignolo**, quien aboga por una *desobediencia epistémica*: desacatar las jerarquías establecidas de valor del conocimiento. Él insiste en el **valor de los saberes locales** y la necesidad de construir un “pluriverso” (en lugar de un universo) de verdad y valor. **Boaventura de Sousa Santos** habla de “epistemologías del Sur” que revalorizan prácticas y conceptos nacidos de las luchas anti-coloniales (por ejemplo, el *bem viver* en Brasil). En estos, el valor está asociado a la convivencia equitativa, la sustentabilidad ecológica, la solidaridad –valores que chocan con el paradigma modernizador occidental.

La crítica decolonial también examina la **dimensión política**: el *valor de la democracia liberal* se pregona universal, pero ha servido para encubrir desigualdades profundas y para delegitimar otros modelos de gobernanza comunitaria que podrían tener valor en contextos distintos. Un ejemplo es cómo Occidente valoriza la individualidad y propiedad privada, mientras muchas sociedades

valoran la comunidad y la tierra comunal; la imposición de la propiedad privada (durante la colonia y después) implicó la desvalorización de sistemas comunales (tachados de improductivos).

Autores clave: Aníbal Quijano (2000) por colonialidad del poder marxismocritico.com, Walter Mignolo (2011) por decolonialidad del saber, Enrique Dussel (1992, 2015) por filosofía de la liberación y reinterpretación del valor de uso, Frantz Fanon (1952, 1961) quien, aunque anterior al término “decolonial”, expuso cómo el colonizado interioriza un complejo de inferioridad –es decir, absorbe la idea de que él “vale menos” que el colonizador, y la lucha anticolonial es también por recobrar la autoestima y valor propios. Ngũgĩ wa Thiong’o (1986) en *Descolonizar la mente* mostró que la lengua colonial desvalora la expresión nativa.

La conclusión de esta fase decolonial es un llamado a **redefinir el valor desde las periferias**: valorar vidas, culturas y relaciones que el proyecto moderno-capitalista ha despreciado. Es reconocer, como dice Quijano, que las “*ideas y prácticas de superioridad/inferioridad*” implantadas por la colonialidad han sido el más eficaz instrumento de dominación marxismocritico.com, y que romper con ello requiere afirmar la *equivalencia en dignidad y valor* de todos los pueblos, conocimientos y modos de vida. Esto no significa caer en un relativismo acrítico (como si cualquier práctica fuera igualmente valiosa –pues también hay opresiones internas en cada cultura), sino construir una **racionalidad pluriversal** donde la discusión sobre qué es valioso se dé horizontalmente, incluyendo a quienes históricamente fueron silenciados. En el fondo, es una invitación a re-politizar el valor: a decidir colectivamente qué tipo de vida y sociedad valoramos para el futuro, más allá de lo dictado por la lógica mercantil o los legados coloniales.

Conclusión

A lo largo de estas diez fases, hemos articulado un recorrido complejo y multifacético en torno al concepto de **valor**, revelando sus múltiples estratos y significados. Lejos de ser una noción unívoca o estática, “*valor*” emerge como un verdadero **nudo interdisciplinario**: se encuentra encrucijada de la economía y la ética, de la lingüística y la política, de la psicología del deseo y la sociología cultural. Cada enfoque examinado –arqueológico-genealógico, semiótico, filológico, filosófico, económico, biopolítico, tecnológico, psicoanalítico, intercultural y decolonial– aportó nuevas lentes para comprender cómo se produce y circula el valor, quién lo define, con qué consecuencias y bajo qué supuestos.

En síntesis, podemos extraer algunas conclusiones integradoras:

- **Historicidad y poder del valor:** La fase arqueológica/genealógica mostró que las definiciones de valor están vinculadas a regímenes históricos de saber-poder. Lo que cuenta como valioso en una época (sea la salvación del alma medieval, el oro colonial, la fuerza de trabajo industrial o los datos digitales actuales) refleja estructuras de poder y produce efectos materiales. Por tanto, no podemos naturalizar el concepto de valor: debemos interrogarnos, en cada contexto, cómo se ha conformado ese dispositivo y a quién sirve.
- **Valor como relación diferencial:** La semiótica y la clínica psicoanalítica coincidieron en destacar que el valor no es una sustancia, sino un **efecto de diferencias y deseos**. En la lengua, en la mercancía o en el fantasma inconsciente, algo vale porque ocupa un lugar en una estructura de relaciones (significantes, mercancías en el mercado, objetos en la fantasía) y porque un sujeto o colectividad le inviste de importancia. Esto implica que el valor puede

cambiar si cambian las relaciones o las inversiones de deseo. Así, el valor es inherentemente **dinámico y contextual**.

- **Colonialidad del valor y necesidad de transformación:** Las fases intercultural y decolonial remarcaron que la noción dominante de valor (particularmente su reducción a valor de cambio monetario y a estándares eurocéntricos) ha tenido un costo enorme: la desvalorización de la vida humana no occidental, de la naturaleza y de saberes alternativosmarxismocritico.com. Enfrentar las crisis actuales –desigualdad extrema, crisis ecológica, alienación– requiere **reimaginar el valor**. Esto podría significar poner la sostenibilidad de la vida en el centro (valor de uso social y ecológico sobre valor de cambio), revalorar economías del cuidado, reconocer derechos de la naturaleza, o adoptar principios de buen vivir que privilegian calidad sobre cantidad. Supone también un giro epistémico: aprender de pueblos indígenas, afrodescendientes, orientales, etc., acerca de otros modos de valorar el mundo.
- **Integración crítica interdisciplinaria:** Finalmente, este recorrido sugiere que ninguna disciplina por sí sola agota el entendimiento del valor. Una **tesis doctoral** o publicación derivada de este trabajo tendría la tarea de profundizar en cada fase con rigor específico, pero también de tejer las conexiones entre ellas. Por ejemplo, articular cómo la semiótica del valor informa a la economía política (Baudrillard lo hizo al conectar signo y consumo), o cómo la biopolítica y la tecnología se cruzan (bioeconomía digital), cómo el psicoanálisis y la teoría crítica social pueden dialogar (deseo y fetichismo de la mercancía), etc. Este enfoque holístico es indispensable para captar las complejas realidades del valor en el siglo XXI.

En conclusión, el valor debe entenderse **simultáneamente** como concepto teórico, como experiencia vivida y como mecanismo histórico-político. Es un concepto pivot que revela tanto la forma en que nos relacionamos con el mundo (qué apreciamos, qué buscamos, qué descartamos) como las estructuras sociales que nos moldean (mercado, lenguaje, poder). Por eso, estudiar el valor es también un ejercicio reflexivo: nos obliga a preguntarnos por nuestros propios valores y su origen. Una investigación académica que siga las fases aquí delineadas estará bien posicionada para contribuir tanto a la teoría social crítica como a debates éticos contemporáneos, ofreciendo potencialmente capítulos o artículos publicables sobre cada faceta (historia conceptual, semiótica, economía, etc.), sin perder de vista la imagen integrada.

El gran reto y aportación de este trabajo es precisamente haber **alineado enfoques diversos** en una lógica secuencial y argumentativa coherente. Ello refleja una apuesta metodológica interdisciplinaria y crítica, acorde con las directrices de *Heterocronías* y con la vocación transformadora de las humanidades contemporáneas. En última instancia, repensar el valor –más allá del dinero, más allá de la metafísica estéril, más allá del colonialismo– es un paso necesario hacia formas de vida más justas y conscientes. Como señaló Lacan reinterpretando a Kojève, “*el deseo básico de todo ser humano es ser reconocido como alguien de valor*”cervantesvirtual.com; quizás ha llegado la hora de reconocer por fin el valor de todos los seres humanos (y del resto de la existencia) en su pluralidad, algo que solo será posible desmontando y recreando, con las herramientas aquí esbozadas, la compleja constelación histórica que conocemos bajo el nombre de **VALOR**.

Referencias

- Baudrillard, J. (1972). *Pour une critique de l'économie politique du signe*. París: Gallimard. (Crítica de la economía política del signo).
- Dussel, E. (2015). *Filosofía de la liberación*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, vol.1: La volonté de savoir*. París: Gallimard. (Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber).
- Foucault, M. (1979). *Naissance de la biopolitique*. Curso en el Collège de France 1978-1979. (El nacimiento de la biopolítica).
- Graeber, D. (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor: La moneda falsa de nuestros sueños*. México: FCE.traficantes.net
- Kant, I. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Fundamentación de la metafísica de las costumbres).
- Lacan, J. (1970). "Radiophonie". *Scilicet*, 2/3. París. (Radiofonía)revistas.um.es
- Lacan, J. (1991). *Le Séminaire XVII: L'envers de la psychanalyse* (1970). París: Seuil. (El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis).
- Mauss, M. (1925). *Essai sur le don*. (Ensayo sobre el don. Madrid: Katz, 2009).
- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke Univ. Press.
- Nietzsche, F. (1887). *Zur Genealogie der Moral*. (La genealogía de la moral. Madrid: Alianza, 2012)es.wikipedia.orges.wikipedia.org
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In Ed. Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.marxismocritico.commarxismocritico.com
- Saussure, F. (1916). *Cours de linguistique générale*. (Curso de lingüística general. Buenos Aires: Losada, 1945)semiologiamarafioti.files.wordpress.comsemiologiamarafioti.files.wordpress.com
- Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. (El formalismo en la ética y la ética material de los valores).
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism*. Nueva York: PublicAffairs.