Estudios Filosóficos LXXV (2026) 427 ~ 443

EL IMPACTO DE LA CREATIVIDAD FILOSÓFICA EN LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS SISTEMAS DE GOBIERNO AFRICANOS POSCOLONIALES

THE IMPACT OF PHILOSOPHICAL CREATIVITY ON REBUILDING POSTCOLONIAL AFRICAN GOVERNING SYSTEMS

Gideon Jumbam
Universidad de Bamenda, Camerún

Resumen: ***La búsqueda de una gobernanza autónoma en el África poscolonial sigue siendo urgente debido a los desafíos sociopolíticos derivados de la persistencia de los legados coloniales. Históricamente, los intelectuales africanos desempeñaron un papel esencial en la confrontación con las ideologías políticas occidentales impuestas y en su deconstrucción. Destacados pensadores panafricanos, en particular Julius Nyerere, Kwame Nkrumah y Muamar el Gadafi, contribuyeron de manera significativa al discurso sobre el poder, la gobernanza y la transformación social. Este artículo explora el impacto de la creatividad filosófica en la reconstrucción de los sistemas de gobierno en el África poscolonial. Al abordar perspectivas innovadoras que priorizan los valores autóctonos y la ética comunitaria frente a los modelos occidentalocéntricos, el estudio pone de relieve la necesidad de reconstruir las políticas de gobernanza africanas. Esta investigación examina el contexto que hace necesario un pensamiento político africano auténtico y aboga por una liberación total y un replanteamiento sistémico. En última instancia, el trabajo sostiene que la creatividad filosófica ofrece una guía auténtica para estructuras de gobernanza resilientes y para una reconstrucción social fiable. Recomienda integrar la política con la creatividad filosófica a fin de cultivar soluciones innovadoras para las cuestiones apremiantes de justicia social, identidad y***

acción colectiva. Mediante la reflexión crítica, los intelectuales africanos pueden desafiar con éxito las ideologías hegemónicas y ofrecer soluciones transformadoras que ayudarán a superar los diversos desafíos a los que se enfrenta el continente.

Palabras clave: *sistemas de gobierno, política, creatividad filosófica, África poscolonial, hegemonía occidental.*

Abstract: *The quest for autonomous governance in postcolonial Africa remains urgent due to socio-political challenges driven by persistent colonial legacies. Historically, African intellectuals played an essential role in confronting and deconstructing imposed Western political ideologies. Leading Pan-African thinkers, notably Julius Nyerere, Kwame Nkrumah, and Muammar Gaddafi, contributed significantly to the discourse on power, governance, and societal transformation. This paper explores the impact of philosophical creativity on reconstructing governing systems in postcolonial Africa. By engaging with innovative perspectives that prioritize indigenous values and communal ethics over Western-centric models, the study highlights the necessity of rebuilding African governance policies. This research examines the context necessitating authentic African political thought, advocating for total liberation and systemic rethinking. Ultimately, the work argues that philosophical creativity provides an authentic guide for resilient governance structures and reliable societal rebuilding. It recommends integrating politics with philosophical creativity to cultivate innovative solutions for pressing issues of social justice, identity, and collective action. Through critical reflection, African intellectuals can successfully challenge hegemonic ideologies and offer transformative solutions that will help overcome the diverse challenges facing the continent.*

Keywords: *Governing Systems, Politics; Philosophical Creativity, Postcolonial Africa, Western Hegemony.*

Introducción

La evolución de la filosofía africana se ha hecho visible en sus tendencias innovadoras y de mejora y en sus avances, propios de la cosmovisión africana. En este sentido, la creatividad filosófica africana es un nuevo reflejo de los sistemas autóctonos africanos. Desde la época colonial, la autenticidad africana en los ámbitos sociopolítico, cultural y religioso ha sido reprimida. En consecuencia, el sistema africano contemporáneo adolece con frecuencia de una falta de objetividad histórica y de realidad contextual. Por esta razón, «la filosofía africana busca reescribir su historia, distorsionada por el colonialismo,

para crear la nueva historia» (Ikechuku, 2021, p. 43). Históricamente, un estancamiento de la innovación en la filosofía africana ha conducido a una dependencia de la imitación. Ello ha llevado a muchos pensadores africanos a sostener que existe una falta de autenticidad en los sistemas filosóficos africanos. Carter Woodson subraya este desafío al señalar que se ha tratado «en gran medida de una imitación que desemboca en la esclavitud de la mente» (Woodson, 1990, p. 134). Además, «la innovación y el avance filosóficos africanos todavía carecen de originalidad y de cualidades filosóficas esenciales, dado que se trata de abstracciones tomadas en gran parte de Occidente» (Ikechuku, 2021, p. 37).

Por ello, es necesario que la filosofía africana adopte una nueva postura basada en las realidades de su entorno. En este sentido, Kwame Nkrumah sostiene: «Opino que, cuando estudiamos una filosofía que no es la nuestra, debemos verla en el contexto de la historia intelectual a la que pertenece y en el contexto del medio en el que nació» (Nkrumah, 1970, p. 55). Ser consciente de este hecho es el comienzo del pensamiento creativo africano. La creatividad es la capacidad de concebir o ejecutar ideas de un modo único; se centra en la originalidad fundamental. El concepto fue célebremente formulado por el filósofo inglés Alfred North Whitehead, para quien «la creatividad es el principio de la novedad…» (Whitehead, 1929, p. 2). La creatividad filosófica africana debe ajustarse a un modelo de avance creativo que exprese novedad y singularidad o, mejor aún, una transformación total, a fin de alcanzar un estatuto auténtico, libre de influencia extranjera.

Este artículo defiende la necesidad de revitalizar, mediante la creatividad filosófica, los sistemas de gobierno africanos, sistemas que durante mucho tiempo han permanecido rehenes de políticas de gobierno impuestas por Occidente. Los pensadores africanos coloniales y poscoloniales han expresado opiniones diversas sobre la autonomía de los sistemas políticos africanos. Este trabajo pretende evaluar el potencial de una política africana creativa y autónoma en una era poscolonial todavía definida por la persistencia de modelos de gobernanza eurocéntricos. La pregunta principal que guía esta reflexión es la siguiente: ¿puede hablarse de una política creativa en el África actual, cuando esta sigue profundamente condicionada por el neocolonialismo y por las presiones de la globalización?

1. Contexto y necesidad de un sistema político africano creativo y autónomo

El contexto que hace necesaria la búsqueda de un pensamiento político y creativo africano autónomo y auténtico puede remontarse a los periodos precolonial y colonial. Antes de la imposición colonial de sistemas políticos extranjeros en África, ya existían sistemas de gobierno tradicionales. Estos

sistemas tradicionales fomentaban la integración, el cuidado y la solidaridad en sus comunidades. Los antiguos pueblos autóctonos africanos habían reflexionado durante mucho tiempo sobre su bienestar sociopolítico, económico e intelectual antes de la invasión europea del continente.

En efecto, África es reconocida cada vez más como una cuna de originalidad, no solo por sus tradiciones autóctonas, sino también por el origen africano de muchas ideas antes concebidas como occidentales. Esto explica por qué filósofos africanos destacados, como Cheikh Anta Diop, insistieron en la noción de hecho histórico (Diop, 1987). Según esta noción, el África antigua fue el origen del avance sociopolítico, económico y tecnocientífico del mundo.

Corroborando lo anterior, Jan Vansina señala que «antes de la conquista europea, las sociedades africanas tenían un sistema y unas instituciones de gobierno bien organizados. Ello reforzaba la estabilidad y la cohesión de las comunidades africanas más amplias. Esto muestra que los antiguos eran políticamente conscientes o estaban atentos a las cuestiones de gobierno de su tiempo. Estos sistemas e instituciones autóctonos fueron desarrollados por los africanos para el gobierno de su sociedad durante muchos años» (Vansina, 2005, p. 28). Históricamente existieron tres sistemas de gobierno principales: reinos altamente centralizados que confiaban el poder a monarcas –como se practicaba en Asante, Oyo y Dahomey–, junto con otros diversos sistemas centralizados y descentralizados concebidos para asegurar el bienestar colectivo de la población. Debe señalarse que África estuvo durante mucho tiempo «a la vanguardia del progreso mundial» (Nkrumah, 1968, p. 2). Ello implica, por tanto, que incluso las raíces de la cultura europea pueden remontarse a la antigua civilización del valle del Nilo. Dicho esto, examinemos los efectos del colonialismo en los sistemas sociopolíticos africanos.

2. El colonialismo y el rechazo de la autonomía sociopolítica africana

El advenimiento del colonialismo, caracterizado por la represión, el sometimiento, la explotación y la marginación sistémica de los pueblos africanos, constituye el catalizador fundamental de la búsqueda de la liberación política e intelectual africana. El dominio imperial europeo infligió daños estructurales devastadores en todo el continente, denigrando los valores autóctonos e institucionalizando el mito de la inferioridad racial africana. Para imponer esta hegemonía, las potencias europeas introdujeron diversas políticas de gobierno en África. En este sentido, Nkrumah afirma que «no ha habido un sistema uniforme de gobierno colonial en África» (Nkrumah, 1968, p. 9). Los franceses y los portugueses eran conocidos por sus políticas de asimilación, mientras que los británicos lo eran por el sistema de gobierno indirecto, que consistía en utilizar a los jefes locales y las estructuras tradicionales.

La colonización de África por los occidentales dio lugar a suposiciones sesgadas y provocadoras contra la personalidad africana, lo que produjo una profunda crisis de identidad. Las ideologías imperialistas negaron sistemáticamente la racionalidad africana, borraron los logros históricos, marginaron las lenguas autóctonas y distorsionaron las estructuras de gobierno preexistentes. Reflexionando sobre estos profundos daños coloniales, Bernard Fonlon afirma que el hombre negro «(…) fue despojado de todo lo que tenía, despojado de sus derechos, despojado de su mente, despojado de la voluntad de resistir; fue degradado, reducido al nivel de la bestia» (Fonlon, 1978, p. 1). Las opiniones de Fonlon muestran claramente aspectos de las transformaciones que los colonialistas provocaron en África.

El colonialismo tuvo efectos devastadores en las colonias africanas. Es responsable de muchos de los desafíos que viven actualmente los africanos, como señala Walter Rodney en su libro *How Europe Underdeveloped Africa* [*De cómo Europa subdesarrolló África*] (Rodney, 1972). En esta obra, el subdesarrollo de África se vincula con tradiciones impuestas por el colonialismo europeo. Frantz Fanon no fue indiferente a esta deshumanización, pues consideraba el colonialismo como una situación de deshumanización causada por la ideología eurocéntrica, la dominación y la negación de los otros en el mundo. Ello justifica su intento de examinar el significado de la «hegemonía colonial» (Fanon, 1952, p. 2) en las comunidades colonizadas, en lo que respecta a sus culturas y a la situación humana en su conjunto. Sostenía que el colonialismo deshumanizó al nativo de tal manera que el hombre negro solo podía verse como la imagen negra de sus amos, el hombre blanco.

3. La liberación africana y el pensamiento político de Nkrumah

Más allá de las críticas individuales a los daños coloniales, intelectuales africanos pioneros encabezaron una búsqueda unificada de la liberación total. En el centro de este movimiento se encontraba Kwame Nkrumah, cuya política exterior estaba fundamentalmente anclada en dos objetivos principales: la liberación y la unificación absoluta del continente africano (Matteo, 2015). Esta doble ambición encontró su motor teórico en su marco del consciencismo revolucionario y en el movimiento panafricano en sentido amplio. Como afirmó el propio Nkrumah, «mi filosofía política se basa en mi convicción de la necesidad de la libertad y la unificación de África y sus islas» (Nkrumah, 1968, p. xi). Abogó por un sistema de pensamiento revolucionario que llamaba al despertar de las mentes africanas con vistas a luchar por la liberación y la unidad de África. Para lograr esta ambición, planteó la necesidad de combatir toda forma de colonialismo y de neocolonialismo. Su filosofía revolucionaria aboga, en este sentido, por una lucha social e intelectual de todos los africanos

cuyo pensamiento y cuya filosofía se orienten hacia la redención de la sociedad africana (Nkrumah, 1965).

La lucha por la unidad de África es singular en la medida en que pretendía restaurar y preservar los valores africanos tradicionales y los modos de vida humanistas. Cabe señalar aquí que la colonización del continente africano dio lugar a la alienación de la cultura comunitaria y a la implantación de la cultura occidental del individualismo y la autosuficiencia. A la vista de las aspiraciones y ambiciones de Nkrumah de luchar por la liberación y la unidad de África, no cabe duda de que puede calificársele como «el mayor defensor de la unidad política de África» (Kah, 2016, pp. 141-164). La liberación africana, desde esta perspectiva, es el acto de liberar a los africanos en diversos ámbitos –político, económico y social– que parecen haber sido tomados como rehenes por la ideología occidental. Por ello, el colonialismo sigue siendo un capítulo oscuro de la historia de África, pues trastornó fundamentalmente los sistemas autóctonos de gobierno. Las potencias europeas impusieron sistemas de gobierno extranjeros a las sociedades africanas, socavando sus formas tradicionales de gobernar. Ello dio lugar a la marginación y la represión de los sistemas políticos africanos. La imposición del dominio colonial no solo desmanteló los sistemas de gobierno existentes, sino que también socavó la autoridad de los dirigentes tradicionales, abriendo el camino a la desestabilización de las sociedades africanas mediante la humillación de sus gobernantes tradicionales.

Walter Rodney sostiene que el colonialismo explotó y subdesarrolló deliberadamente África, marginando los sistemas autóctonos precoloniales de gobierno y de desarrollo para servir a los intereses europeos, y que esta explotación continúa bajo formas poscoloniales (Rodney, 1972). En este sentido, al marginar y sustituir las instituciones políticas autóctonas por sistemas coloniales, las potencias europeas explotaron los recursos y la mano de obra de África en su propio beneficio. Esta explotación perpetuó un ciclo de pobreza y subdesarrollo que sigue afectando a muchos países africanos poscoloniales debido a la influencia persistente de las ideologías neocoloniales y liberales.

4. El desafío de la ideología neocolonial

El neocolonialismo, también conocido como una forma indirecta y posiblemente peor de colonialismo, parece ser un obstáculo para la realización de la creatividad política africana. Ha afectado a los modos africanos de pensar y de ser. Corroborando este enfoque diagnóstico, Achille Mbembe observa:

> Veintiún años después de la libertad, hemos entrado plenamente en lo que parece un momento negativo. Se trata de un momento que han vivido la mayoría de las sociedades africanas poscoloniales (Mbembe, 2015).

Este momento negativo, conceptualizado por el historiador y filósofo camerunés, se manifiesta como una arquitectura neocolonial omnipresente que desestabiliza sistemáticamente la soberanía continental. En consecuencia, sofoca el proyecto filosófico de una creatividad política africana autónoma. Para superarlo, los pensadores decoloniales radicales africanos abogan por intervenciones sistémicas destinadas a doblegar la hegemonía eurocéntrica y la supremacía blanca, garantizando así el reconocimiento y la supervivencia del pensamiento africano auténtico. La neocolonialidad, que opera como una matriz estructural invisible, sostiene relaciones extractivas mucho después de que se hayan arriado formalmente las banderas. Como señala E. A. Tarabrin, las poblaciones soberanas que salen de la dependencia colonial están activamente:

> La mayoría de los países que se han liberado de la dependencia colonial «defienden sus derechos políticos y económicos en una lucha contra el imperialismo con una energía creciente, esforzándose por consolidar su independencia... Libran una lucha contra las relaciones de explotación neocolonialistas, por la emancipación social, por el derecho a ser sus propios dueños» (Tarabrin, 1975, p. 13).

Para derrotar estas agendas y abrir camino a una innovación intelectual arraigada en lo local, los actores africanos deben desligarse sistemáticamente de las cadenas de la asimetría occidental y de la dependencia económica. Ello les permitirá derrotar las agendas neocoloniales con vistas a adaptarse y readaptarse a la creatividad propia de África. Kwame Nkrumah sostiene que el neocolonialismo había sustituido al colonialismo, lo que, desde su perspectiva, «representa el imperialismo en su fase final y quizá más peligrosa» (Nkrumah, 1965, p. 4). Sus opiniones dan la voz de alarma sobre los peligros del neocolonialismo en el África actual. Con el advenimiento del neocolonialismo, los Estados africanos son, en teoría, independientes, mientras que sus sistemas económicos y, por tanto, sus políticas son dirigidos por países occidentales. Pueden verse ejemplos hoy en ciertos Estados africanos como Níger, Burkina Faso, Malí y Guinea, por citar solo algunos. Estos Estados se presentan en este trabajo como si siguieran bajo control colonial. Allí donde existe el neocolonialismo, la potencia que ejerce el control suele ser el Estado que gobernó anteriormente el territorio en cuestión.

Para corroborar aún más esta opinión, Nkrumah afirma que «el neocolonialismo es también la peor forma de imperialismo. Para quienes lo practican, significa poder sin responsabilidad, y para quienes lo padecen, significa explotación sin reparación» (Nkrumah, 1965, p. 5). En este caso, constituye un peligro mayor para los países africanos que el colonialismo. En el neocolonialismo, sin embargo, el pueblo está separado de sus dirigentes y, en lugar de proporcionar un verdadero liderazgo y una orientación inspirados en cada momento por el ideal del bienestar general, los dirigentes descuidan al propio

pueblo que los llevó al poder y se convierten imprudentemente en instrumentos de represión. Cabría, por tanto, recomendar que la realización de la política africana y de la creatividad filosófica solo puede lograrse combatiendo la crisis neocolonial del poder promovida por la globalización.

5. El desafío de la globalización

A medida que la globalización se acelera en todos los continentes, África sigue profundamente atrapada en su velocidad estructural. Esta integración mundial generalizada opera con un impulso dinámico que a menudo escapa al control humano local y funciona como una revolución sistémica de la que ninguna nación puede permanecer aislada. Si bien la globalización crea aparentemente un entorno para la circulación intercultural de valores y de modelos de gobernanza, al mismo tiempo consolida asimetrías estructurales que reprimen sistemáticamente a los Estados menos poderosos. Ello, a su vez, ha abierto el camino a la represión de quienes se consideran débiles e inferiores.

Con esta ideología globalizada, el proyecto de una creatividad política africana autónoma se ve sofocado de forma habitual, lo que exige un replanteamiento crítico de la filosofía política local. En la esfera política, el impacto más grave de este fenómeno es la fuerte erosión de la soberanía del Estado. Esta erosión se debe a la imposición vertical, por parte de actores externos, de modelos de desarrollo, estrategias macroeconómicas y políticas de gobernanza a los países africanos. Anticipando esta vulnerabilidad estructural hace décadas, Bernard Fonlon observaba:

> La independencia africana parece haberse ganado; pero, al poco tiempo, empezamos a darnos cuenta de que lo que hemos ganado es la sombra y no la realidad del autogobierno. Pues, de esclavos de nuestros antiguos amos, solo hemos sido ascendidos a la dudosa dignidad de mendigos a su puerta. Dependemos demasiado de él para las necesidades más elementales de la vida, y los mendigos no tienen libertad para elegir (Fonlon, 1978, p. 1).

Esta temprana dependencia ha encontrado una nueva expresión bajo el amplio paraguas de la globalización contemporánea. So pretexto de integrarse en una aldea global unificada, los Estados africanos se ven con frecuencia relegados a reproducir arquitecturas administrativas extranjeras. En consecuencia, los marcos democráticos estándar heredados por las presiones de la globalización funcionan a menudo como modelos rígidos que obstaculizan la experimentación política creativa y arraigada en lo local. Uno de los mayores desafíos a los que se enfrenta África es, al parecer, político. Los llamados sistemas democráticos se han heredado a través de la globalización. Con ello, la posibilidad de una creatividad política y filosófica en África se ve obstaculizada.

Debido al cambio de los tiempos y a la evolución humana, África debe adaptarse, en cada momento, a las circunstancias cambiantes que convengan a su contexto real. Al restaurar el pensamiento político y creativo africano, es imperativo evitar dos extremos: por un lado, la arrogancia imperialista que declaró inferior todo lo africano y, por otro, la tendencia excesivamente entusiasta y más bien ingenua a silenciar todos los aspectos de la cultura africana, como si los africanos, en cuanto seres humanos, no tuvieran libertad, derechos ni su propia cosmovisión.

6. La lucha por la liberación y la necesidad de una creatividad política africana

El concepto de liberación africana expresa las experiencias, los sentimientos y la lucha constante de los africanos por romper las cadenas de la dominación y la explotación coloniales y neocoloniales, así como por superar los desafíos que de ellas se derivan. Por ejemplo, pensadores como Frantz Fanon abogaron por la inmediata «desalienación» (Fanon, 1963, pp. 252-255) de África. Su impacto en la filosofía africana es notable. Sostuvo que la colonización había causado profundos traumas en la personalidad africana. Para promover una nueva sociedad africana, Fanon aspiraba a purificar las mentalidades de los pueblos antes colonizados de las representaciones negativas de sí mismos heredadas de la colonización. Como imploraba apasionadamente Frantz Fanon en la conclusión de *Los condenados de la tierra*:

> Vamos, camaradas, el juego europeo ha terminado definitivamente… Miradlos hoy oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual... Debemos encontrar otra cosa. Hoy podemos hacerlo todo, siempre que no imitemos a Europa, siempre que no estemos obsesionados por el deseo de alcanzar a Europa (Fanon, 1963, pp. 252-255).

Fanon sostenía que África necesita ser liberada antes de que pueda surgir la posibilidad de un modo de pensamiento creativo. Las mentalidades africanas habían sido transformadas y necesitaban ser reconfiguradas. Desde su perspectiva, si África quiere avanzar, debemos inventar y hacer descubrimientos (Fanon, 1963). Esto es lo que podría denominarse creatividad filosófica, la que nos permitirá estar a la altura de las expectativas de nuestros pueblos.

El africano debe pasar página, elaborar nuevos conceptos y forjar una nueva personalidad africana que reconstruya un sistema afrocéntrico auténtico. Ello es posible mediante la revolución, que parece ser el modo de vida de la humanidad. Fanon coincide también en ello: «hay un deber que cumplir, un fin que alcanzar: expulsar el colonialismo por todos los medios» (Fanon, 1963, p. 21). Al hacerlo, los africanos sentarán una nueva base para crearse y recrearse a sí mismos. Kwame Nkrumah, por su parte, no fue indiferente a este

mismo proyecto de liberación de África. Esto explica por qué toda la política exterior del gobierno de Nkrumah se basó principalmente en el logro de la liberación y la unidad de África mediante el consciencismo revolucionario y el movimiento panafricano. Para hacerlo realidad, abogó por un sistema de pensamiento revolucionario que llamaba al despertar de las mentes africanas con vistas a luchar por su liberación, planteando así la necesidad de combatir toda forma de colonialismo y de neocolonialismo. Su filosofía revolucionaria aboga, en este sentido, por una lucha social e intelectual de todos los africanos cuyo pensamiento y cuya filosofía se orienten hacia la redención de la sociedad africana (Nkrumah, 1965). Su lucha por la unidad de África es singular en la medida en que pretendía restaurar y preservar los valores africanos tradicionales y los modos de vida humanistas. El África tradicional designa aquí el África anterior a la colonización. Cabe señalar que la colonización del continente africano dio lugar a la alienación de la cultura comunitaria y a la implantación de la cultura occidental del individualismo y la autosuficiencia.

7. Filosofía revolucionaria y humanismo relacional africano

La filosofía revolucionaria es ante todo una filosofía práctica u orientada a la acción, que aspira a transformar el mundo para adecuarlo a las exigencias de la vida real. Este sistema de pensamiento defiende la necesidad de romper con los modos de vida teóricos y explotadores. Como planteó célebremente Karl Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que conducen la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica (Marx, 1845). Marx fue un filósofo influyente del pensamiento revolucionario. En el contexto de las luchas decoloniales, esta filosofía revolucionaria proporciona los mecanismos conceptuales y materiales necesarios para erradicar sistemas deshumanizadores como el colonialismo clásico y el capitalismo global, con el objetivo último de restaurar la dignidad humana. En el contexto africano, Kwame Nkrumah puso en práctica esta praxis, observando que

> la revolución tiene dos aspectos. La revolución es una revolución contra un orden antiguo; y es también una contienda por un orden nuevo (…) Una ideología revolucionaria no es meramente negativa. No es una simple refutación conceptual de un orden social moribundo, sino una teoría creativa positiva, la luz que guía el orden social emergente (Nkrumah, 1965, p. 34).

Como modelo africano de unidad y emancipación, Nkrumah consideraba la filosofía revolucionaria como el arma más fundamental orientada hacia el renacimiento africano o, mejor aún, como un instrumento de ideología y de cohesión social (Nkrumah, 1965). Esta ideología afirma que los destinos de todos los pueblos y países africanos están entrelazados. En su núcleo, el panafricanismo

es la convicción de que los pueblos africanos, tanto en el continente como en la diáspora, no solo comparten una historia común, sino también un destino común (Kumah-Abiwu, 2013). La filosofía revolucionaria es, para él, un movimiento organizado cuyo objetivo principal es asegurar las transformaciones sociopolíticas de los individuos. Cabe señalar aquí que «la misión de Kwame Nkrumah en el mundo era desmantelar el colonialismo en África. Su visión era la restauración de la dignidad perdida a causa de la esclavitud y del colonialismo, para permitir al africano desenvolverse libremente en la futura sociedad mundial unificada como actor y socio en pie de igualdad» (Dodoo, 2012, p. 79). Esto solo era posible mediante la filosofía revolucionaria.

De manera decisiva, esta praxis revolucionaria está estructuralmente anclada en el humanismo relacional africano. El humanismo representa una visión específica y muy valorada del universo, de la naturaleza de los seres humanos y del tratamiento de los problemas humanos, en contraposición a los demás seres de la naturaleza. Mejor aún, es una doctrina filosófica que valora a los seres humanos por encima de los demás seres de la naturaleza. El humanismo, como doctrina filosófica que reflexiona sobre la naturaleza y el trato de los seres humanos, «cree que los seres humanos poseen el poder… de resolver sus propios problemas, apoyándose principalmente en la razón y en el método científico aplicados con valentía y visión» (Lamont, 1997, p. 14). Además, «el humanismo cree igualmente en una ética… que funda todos los valores humanos en las experiencias y relaciones de este mundo y que tiene como meta suprema la felicidad, la libertad y el progreso económico, cultural y ético de toda la humanidad en este mundo, sin distinción de nación ni de raza» (Lamont, 1997, p. 14). El término humanismo surgió durante el Renacimiento. En este sentido, el humanismo africano no se limita a reflejar las doctrinas occidentales de la época renacentista; constituye más bien una ética política radical que vincula la liberación del individuo con la emancipación total y el bienestar colectivo de la comunidad.

8. El humanismo relacional africano

El humanismo relacional o africano puede entenderse como una filosofía ética o moral de la acción que aspira a promover las relaciones interindividuales. Esta forma particular de humanismo fue iniciada por pensadores como Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, J. S. Mbiti y Bernard Fonlon, y prolongada más tarde por Léopold Sédar Senghor, Kwasi Wiredu y Kwame Gyekye. Se elabora en los conceptos africanos de *ubuntu* y *ujamaa*, que definen al individuo a través de sus relaciones con los demás. En el marco del humanismo relacional africano, los seres humanos se conciben como una red de relaciones a la vez sociales y cósmicas. En la filosofía de Nkrumah, el humanismo relacional africano era un llamamiento a dar respuestas políticas explícitas a

los diversos problemas sociales que sufrían los africanos. El humanismo de Nkrumah hunde sus raíces en su noción de socialismo, que para él implica «la propiedad común de los medios de producción, distribución e intercambio… no con fines de lucro» (Nkrumah, 1973, p. 466).

El humanismo africano se identifica con los movimientos nacionalistas por la independencia y con la promoción de una personalidad africana colectiva. La vertiente más política del humanismo africano es el socialismo africano. Estos conceptos se utilizaron para ilustrar los valores de un patrimonio africano común y la lucha que quedaba por librar a los africanos para erradicar al enemigo común y preservar su cosmovisión original. Nkrumah creía que el socialismo africano estaba más en consonancia con los principios humanistas tradicionales que subyacen a la sociedad africana. Teniendo en cuenta que vivimos en un contexto global de circulación excesiva de valores y prácticas culturales, y conscientes de que existen cosmovisiones diversas, es necesario abordar esta cuestión del humanismo desde una perspectiva africana. Este concepto de humanismo relacional africano ilustra la diferencia entre las concepciones occidental y africana del individuo y de lo colectivo.

En este sentido, muchos africanos han abogado por la deconstrucción de la identidad africana respecto de ciertas prácticas occidentales, o han lanzado un llamamiento en ese sentido, inspirados por pensadores destacados como Aimé Césaire en su *Cuaderno de un retorno al país natal* (1939). Como señala D. A. Masolo, «hoy, este retorno es un término deconstructivista que simboliza muchos aspectos de la lucha de los pueblos de origen africano por controlar su propia identidad» (Masolo, 1994, p. 2). Además, grandes pensadores africanos como Desmond Tutu abogan por un retorno a nuestra naturaleza intrínseca. Nuestra naturaleza, para él, es buena y esencialmente social. El aislamiento solo puede matar a los individuos.

Ello implica, por tanto, que el bienestar de los individuos está garantizado en el contexto social. Como observaba, las personas socialmente aisladas de los demás podrían tener tres veces más probabilidades de morir prematuramente que quienes cuentan con una sólida red social (Tutu y Tutu, 2014, p. 19). De hecho, la soledad puede matar más rápido que los cigarrillos (Tutu y Tutu, 2014). Yongho N. Nichodemus sostiene en el mismo sentido que los occidentales han hecho numerosos intentos de transformar la filosofía social africana, arraigada en la noción de pertenencia. Ello le lleva a afirmar que «la filosofía social africana o comunalismo es uno de esos valores que se han interpretado como necesitados de sustitución por la filosofía social occidental» (Yongho, 2012, p. 68).

> Un modo de vida para muchos pueblos africanos… así, el africano está llamado a vivir en la comunidad, por la comunidad y para la comunidad. La comunidad es lo que determina e influye en la vida de un africano de tal

> manera que, esencialmente, el africano puede definirse sencillamente como un ser comunitario. La relación entre el africano y su comunidad es simbiótica. Se basa en el principio de reciprocidad (relación de dar y recibir)… socialmente, todo lo que le ocurre al individuo le ocurre a todo el grupo, y todo lo que le ocurre a todo el grupo le ocurre al individuo (Yongho, 2012, p. 69).

La afirmación anterior explica la visión africana del concepto de humanismo relacional. El concepto de *ubuntu* constituye la base fundamental del comunalismo africano y, por tanto, del humanismo relacional africano. La filosofía *ubuntu*, al igual que la perspectiva humanista relacional, se basa en la idea de que, en el contexto africano, una persona es persona a través de otras personas. Es esta afirmación la que traduce claramente el significado del término humanismo relacional, según grandes pensadores africanos como Desmond Tutu, J. S. Mbiti y Bernard Fonlon, que insistieron en las nociones de reciprocidad y de mutualidad entre los individuos. La noción de individualismo se combate en el contexto africano mediante la filosofía humanista relacional. Esta nos permite tomar conciencia de que el individuo, en el contexto africano, no es una entidad autónoma o atómica, sino un ser colectivo que vive conforme a las normas sociales y con los demás. Grandes pensadores africanos como Bernard Fonlon afirman que, cuando el bien general lo reclama, ningún sacrificio personal debe considerarse demasiado importante como para no hacerlo. Ello implica que el bien general debe prevalecer sobre los intereses particulares o, mejor aún, que la afirmación del autor admite la primacía del bien común sobre el bien personal.

9. Modernización, creatividad filosófica y reforma política africana

Desde las independencias africanas, la idea de modernización ha figurado en lo más alto de la agenda reformista de los países africanos. Dos razones explican esta prioridad: el déficit de desarrollo africano y el deseo de los dirigentes africanos de distinguir sus proyectos de los propósitos coloniales. La teoría africana de la modernización busca identificar los diversos desafíos que experimentan las culturas locales a causa de las influencias nacionales e internacionales. El objetivo es aportar una solución creativa y auténtica que mejore las condiciones de vida de las personas.

En lo que respecta a África, se trata de una reacción contra la occidentalización de las comunidades africanas. En este sentido, los africanos se han visto atraídos por ambos lados de las ideologías y estrategias de desarrollo dominantes y rivales de los occidentales. La teoría de la modernización busca ofrecer una reforma del sistema político africano frente a los sistemas impuestos por Occidente. Se ha recomendado que los sistemas heredados de la colonización sean transformados y apropiados de acuerdo con las culturas africanas. Al garantizar que el discurso filosófico se extienda más allá de los

círculos académicos hasta el ámbito político, podemos formar una nueva generación de dirigentes que no solo conozcan bien los principios de gobierno, sino que estén también profundamente atentos a las dimensiones éticas de sus responsabilidades. Por ello, es crucial que los investigadores, los responsables políticos y la sociedad civil asuman el potencial de la creatividad filosófica.

Desde las épocas clásicas de Platón y Aristóteles, el imperativo de la reflexión filosófica sobre el Estado ha constituido un eje central de la investigación intelectual. En esta tradición clásica, el ser humano se concibe como un animal intrínsecamente racional y político, lo que sitúa la indagación política como una ciencia arquitectónica encargada de estructurar la vida buena. En la época contemporánea, esta mirada filosófica debe recentrarse para abordar las complejidades de la gobernanza poscolonial. Como observa Abel Kouvouama:

> La filosofía política contemporánea en África debe tener en cuenta igualmente los objetivos prácticos de lo político para pensarlo en su complejidad, a la vez como espacio de los posibles y como espacio de experimentación de las conductas humanas en sus aspectos individuales y colectivos… La crítica política e ideológica sucesiva de la esclavitud, de la colonización y luego del *apartheid* y del racismo por parte de la negritud (desde 1935), del panafricanismo y de las corrientes africanas del marxismo (en torno a los años cincuenta) orientó la reflexión hacia la rehabilitación del hombre negro, contra la historia y la etnología coloniales (Kouvouama, 2000, p. 6).

Kouvouama subraya la urgente necesidad de desplegar la creatividad filosófica para innovar y reformar los sistemas políticos africanos contemporáneos. Según este marco, la filosofía política contemporánea en el continente debe trascender la teoría abstracta; debe ocuparse de las dimensiones prácticas y materiales de la política, a la vez como ámbito de las posibilidades humanas y como espacio de experimentación de los comportamientos colectivos. Según el autor, es posible realizar este proyecto en el plano político e ideológico mediante la crítica de los efectos devastadores de la esclavitud y de la trata, de la colonización, del neocolonialismo y de la globalización.

Históricamente, este proyecto intelectual ha operado a través de oleadas sucesivas de crítica estructural e ideológica. Al desmantelar sistemáticamente las premisas fundacionales de la esclavitud, del colonialismo clásico, del *apartheid* y del racismo sistémico, movimientos como la negritud y el panafricanismo lograron orientar la reflexión filosófica hacia la recuperación y la rehabilitación de la humanidad negra frente a las distorsiones de la etnología colonial. Estas son pruebas claras de que África ha sido históricamente relegada. Los responsables de los planes de estudio africanos, los ciudadanos y los activistas sociopolíticos están llamados a insistir en la reflexión filosófica sobre el sistema político africano. Partiendo de este imperativo, analizar los fundamentos del diseño institucional exige examinar con mayor profundidad

cómo los actores locales negocian activamente la cohesión social. Como sostiene Abel Kouvouama:

> Pensar la política en África es, pues, analizar a partir de qué fundamento los productores de lo político trabajan en una redefinición de un querer-vivir juntos. Recapitulación e idealización del pasado, reconquista de una identidad negra o africana perdida a causa de las astucias de la historia, reivindicación de la universalidad de la democracia (Kouvouama, 2000, p. 7).

La reflexión de Kouvouama implica que conceptualizar la política en África es analizar los marcos fundacionales a través de los cuales los productores del pensamiento político redefinen un *vouloir-vivre ensemble* (querer-vivir juntos) colectivo. Este complejo proceso exige una recapitulación crítica y una idealización del pasado precolonial, la recuperación de una identidad negra o africana desplazada por las fracturas históricas y un compromiso riguroso con las pretensiones universales de la gobernanza democrática.

Frente a este desafío fundacional, un linaje diverso de intelectuales africanos –de Eboussi Boulaga, Paulin Hountondji, Marcien Towa y Alexis Kagame a Marcus Garvey, Kwame Nkrumah, Frantz Fanon y Muamar el Gadafi– ha emprendido sistemáticamente el proyecto de repensar y recuperar los sistemas autóctonos de gobierno de África. Ello muestra claramente un esfuerzo de los investigadores africanos por reconstruir una visión política propia, distinta y culturalmente arraigada. Conviene recordar que, antes del advenimiento de los sistemas de gobierno coloniales en África, los sistemas de gobierno centralizados habían sido un rasgo destacado de muchas sociedades africanas a lo largo de la historia. En este sentido, J. Vansina, admirador de los antiguos sistemas africanos, sostiene que estos se caracterizan por una fuerte autoridad central que ejerce el control sobre todo el territorio (Vansina, 2005).

Conclusión

Por último, nuestra principal preocupación ha sido examinar la posibilidad de un pensamiento creativo y de una autonomía política africanos. El estudio ha situado el contexto que hizo necesaria esta reflexión sobre la política africana y la creatividad filosófica. A medida que África sigue buscando el camino adecuado, unido a las complejidades de su identidad poscolonial, la necesidad de estructuras de gobernanza innovadoras que resuenen con sus diversos trasfondos culturales se hace cada vez más evidente. La creatividad filosófica debería servir, a tal efecto, como herramienta crítica en esta empresa, permitiendo la deconstrucción de los legados coloniales y la reinvención de marcos de gobernanza que prioricen los valores, las tradiciones y las aspiraciones locales. La integración del pensamiento filosófico en la arena política facilita un diálogo crítico entre tradición y modernidad. Al promover una

filosofía arraigada en los relatos y en las experiencias vividas de las comunidades africanas, los dirigentes pueden impulsar sistemas de gobernanza no solo inclusivos, sino también reflejo de las identidades multifacéticas presentes en el continente. Este esfuerzo podría conducir a la elaboración de políticas que honren los sistemas autóctonos de gobierno, refuercen la cohesión social y fomenten el compromiso cívico de ciudadanos históricamente marginados.

Este estudio ha abordado lo que está definitivamente en juego en la autonomía y la creatividad políticas africanas. Como hemos visto, estas se persiguen mediante la lucha por la liberación y un replanteamiento del sistema político africano a través de la teoría africana de la modernización, que busca identificar los diversos desafíos que experimentan las culturas locales a causa de diversas influencias indebidas. Se ha recomendado que, al restaurar el sistema político africano mediante la creatividad filosófica, es imperativo evitar dos extremos: por un lado, la arrogancia imperialista que declaró inferior todo lo africano y, por otro, la tendencia excesivamente entusiasta a silenciar todos los aspectos de la cultura africana. La aplicación de la creatividad filosófica permite explorar modelos alternativos de gobernanza que desafíen las aspiraciones neocoloniales. Capacitar a los africanos para participar en el discurso filosófico fomenta el pensamiento crítico y permite una participación más activa en los asuntos cívicos. Sitúa a los ciudadanos como cocreadores del proceso de gobierno, y no como receptores pasivos de las decisiones políticas. Este enfoque participativo es esencial para reforzar la democracia de consenso en sociedades que buscan romper con la opresión histórica y el gobierno autoritario. Puede proporcionar asimismo una base para un liderazgo ético, primordial para la integridad y la sostenibilidad de los gobiernos poscoloniales. Anima a los dirigentes a reflexionar sobre sus responsabilidades en la promoción de la transparencia como pilar fundacional de la gobernanza. La lucha por reconstruir los sistemas de gobierno africanos bajo la guía de la creatividad filosófica puede permitir a África redefinir sus sistemas de gobierno a partir de sus propios modelos.

Referencias bibliográficas

Abel, K. (2000). Philosophie et politique en Afrique. *Revue Politique africaine*, (77).

Diop, C. A. (1998). *Precolonial Black Africa* (H. Salemson, Trans.). Lawrence Hill.

Dodoo, V. (2012). Kwame Nkrumah's mission and vision for Africa and the world. *The Journal of Pan-African Studies*, 4(10), 78-92.

Fanon, F. (1952). *Black skin, white masks*. Grove Press.

Fanon, F. (1963). *The wretched of the earth*. Grove Press.

Fonlon, B. N. (1978). *Genuine intellectuals*. Buma Kor Publishing House.

Grilli, M. (2015). *African liberation and unity in Nkrumah's Ghana: A study of the role of Pan-African institutions in the making of Ghana foreign policy, 1957–1966*.

Hord, F. L., & Lee, J. S. (2016). *I am because we are: Readings in Africana philosophy*. University of Massachusetts Press.

Kah, H. (2016, October). Kwame Nkrumah and the Pan-African vision: Between acceptance and rebuttal. *Austral Brazilian Journal of Strategy and International Relations, 5*(9), 141–164.

Kanu Ikechuku, E. J. (2021). *African philosophy: Contemporary issues and perspective*. Maryland Press.

Kumah-Abiwu, F. (2013). Rethinking the ideas of Pan-Africanism and African unity: A theoretical perspective of Kwame Nkrumah's leadership and decision making. *The Journal of Pan African Studies*, 122–142.

Lamont, C. (1997). *The philosophy of humanism* (8th Ed.). Humanist Press.

Marx, K. (1845). *Theses on Feuerbach*. Progress Publishers.

Masolo, D. A. (1994). *African philosophy in search of identity*. Indiana University Press.

Mbembe, A. (2015). Decolonizing knowledge and the question of the archive. *Forum Transregionale Studien.*

Nkrumah, K. (1965). *Neo-colonialism: The last stage of imperialism*. Thomas Nelson & Sons.

Nkrumah, K. (1968). *Africa must unite*. Cornell University Press.

Nkrumah, K. (1970). Consciencism. Monthly Review Press.

Nkrumah, K. (1973). *Revolutionary path.* International Publishers.

Rodney, W. (1972). *How Europe underdeveloped Africa*. Ikenga Publishers.

Tarabrin, E. A. (1975). *Neocolonialism and Africa in the 1970s*. Progress Publishers.

Tutu, D., & Tutu, M. (2014). *The book of forgiving: The fourfold path for healing ourselves and our world* (D. C. Abrams, Ed.). HarperCollins Publishers.

Vansina, J. (2005). *Kingdoms of the savanna*. Wisconsin Press.

Whitehead, A. N. (1929). *Process and reality*. The Free Press.

Woodson, C. (1990). *The mis-education of the Negro*. Africa World Press.

Yongho, N. N. (2012). *African philosophy*. Graphics Printers.

Gideon Jumbam
Universidad de Bamenda
Camerún
gideonjumbam629@gmail.com