

EL MITO DEL GRAN OLVIDO*

Habent su fata libelli

Manfred Kerkhoff



L SER Y EL TIEMPO, el libro cuya publicación hace cincuenta años celebramos hoy, ese libro que es solamente la mitad de un libro y, no obstante, le proporcionó a su autor difunto una fama mundial, comienza con la constatación de que la pregunta por el sentido del ser ha caído en el olvido. No solamente, entonces, el ser no es el punto de partida, como lo era para Hegel en la *Ciencia de la Lógica* sino que ni siquiera el acceso al ser está abierto; aquel famoso camino de la verdad de Parménides, padre de toda ontología, ya no parece transitable —habrá que buscar otra senda, con otros “signos”. ¡Qué manera de comenzar un análisis ontológico cerrando la puerta!

Esa frase inicial, ese veredicto sobre más de dos mil años de pensamiento acerca del ser no es solamente la primera palabra de Heidegger, sino también la última, con una muy fina diferencia de significado: al final el ser *ha* venido, pero en

Conferencia pública del 1.12.77, en homenaje a M. Heidegger

forma del olvido. Esa frase inicial que es también final marca el origen de un mito que, no por casualidad, es un mito del origen; nos relata la historia de un largo olvido, historia en la que no solamente se desaprende a preguntar por el ser, sino hasta se olvida el hecho haber olvidado. Si el primer poeta pensador de Occidente, Hesíodo, empezaba su *Teogonía* con una invocación a Mnemosyne, diosa del recuerdo, Heidegger, al retornar a una experiencia originaria del ser, empieza su libro con la evocación de Lesmosyne o Lethe, diosa del olvido —que—alberga. Hesíodo escribió sobre el origen de los inmortales; Heidegger escribe sobre el final de los mortales.

Esa frase, además, figura como una piedra que tapa la entrada al libro, a su contenido principal, el análisis del ser —ahí, entendido éste como ser—hacia—la muerte. La piedra, entonces, es más bien una lápida cuya inscripción preludia a un necrólogo, a un discurso que se inscribe en viejas tradiciones tanatológicas. Este Logos sobre las implicaciones funestas de la absoluta mortalidad está precedido de un prólogo que al hablar de un silencio milenario, señala, a la vez, un silenciar mortal y un enmudecer espantoso. Sobre el trasfondo de ese silencio, se pronuncia después el discurso que, en una noche cósmica que parece no querer terminar, queda oscurecido por la sombra que lanza sobre él aquel mito del gran olvido. Al revelar la desilusionada espera de la muerte como modelo de una existencia auténtica, el texto tanatológico indica también que la inscripción de aquella lápida conmemora un sepelio, y que los sepultureros, encerrados en la necrópolis, ellos, los ex—asesinos de Dios, han sepultado aquello mismo que los podría haber justificado. Pero, al olvidar lo que hicieron, celebran como vida lo que en realidad es un infinito bostezar de la nada. Y no obstante, esa nada es la máscara mortuoria del ser cuyo olvido conmemora la lápida; y sin la experiencia abismal de la nada no se experimentará la resurrección o llegada del ser. El eventual rompimiento del silencio del trasfondo, el alumbrarse de la oscuridad del recuerdo, el remover de la piedra —todo ello no se experimentará sino bajo la condición de una especie de

conversión, de “vuelta” (Kehre), de cambio de actitud que implica una inversión de la dirección de la lectura, en fin — implica un comportamiento mítico, religioso. El saber esperar que caracteriza esta actitud es la versión religiosa de la espera de muerte antes mencionada; aquí se estrella la voluntad de dominio del pensamiento sujetador de la subjetividad occidental, el Logos agresivo y destructor depone sus armas, se quita su armadura logomórfica. Esa renuncia al saber como poder ¿no se parece a aquella acción a través de la no—acción que enseña el Tao? ¿No asistimos a una re—orientación, a un retorno de Occidente al seno materno de Oriente? Ese no—moverse—del sitio que Hegel criticaba en el pensar oriental ¿no es preferible a la febril contribución y destrucción de concepciones del mundo en cuyo proceso, unilateral y artificialmente, la subjetividad pensante se erige en dominador del inocente devenir, de la naturaleza, del ser malentendido como ente? En fin, para el Occidente, la región del ocaso, del dios occiso, si despierta del largo olvido del mito, ¿no sería ésta la salvación?

Dejemos ya estas preguntas mito—maniáticas. Tratemos de ver si no es al revés: si el olvido del ser —tanto nuestro olvidar, como nuestro ser olvidados por el ser —no es un mero mito, pura ideología, constatación infundada, *wishful thinking*, mentira. Ya es bastante sospechoso un autor que presenta tal constatación, no al final de investigaciones imparciales, sino al principio, precisamente como principio prejuzgado, criterio para seudoinvestigaciones, para expropiaciones de autores muertos. Lo que indigna a muchos es que lo que bien puede haber sido una experiencia personal de un espíritu religiosamente insatisfecho es generalizado en forma inaudita, llevando a la construcción de una supuesta “historia” del pensamiento que nunca ha ocurrido así, una ficción mistificadora, leyenda metahistórica de inexplicables “ocultaciones” y “desocultaciones” dramáticas. ¿Por qué hacer, del mero hecho del ser de todo, un evento, un misterioso acontecerse? ¿Por qué convertir el hecho de nuestro existir en un “haber—sido—lanzado”, una “caída” sin

fin? ¿No es lógico que una interpretación tan melodramática lleve después a la aparición de una especie de sujeto del lanzamiento, por anónimo que sea, es decir a la concepción de un “darse” que equivale a “donación”? ¿No cayó Heidegger en una trampa del habla análoga a la que obligó a Aristóteles, debido a su construcción tecnomórfica del universo, a postular el famoso motor inmóvil? A Aristóteles, Heidegger le reprocha el no haber concebido el ser (on, ousía, physis) como verdad en sentido de desocultación (a-letheia), es decir como proceso del mostrarse (phaínesthai) pero ¿por qué los griegos tendrían que haber sido fenomenólogos? En fin, ¿por qué, otra vez, una cripto-teología como trasfondo de unos análisis cuya profundidad nadie negaría si carecieran del pathos anamnético, del estilo de un pensar —en—caída que, en falsa solemnidad jugando con el habla arcaizante, pretende recuperar un comienzo sagrado perdido? ¿No tenemos aquí, después de los desenmascaramientos de Nietzsche, una mitología neognóstica, la ideología sacerdotal del recuerdo de un ser originario perdido? Si de hecho se trata de una regresión lamentable al espíritu de resentimiento y venganza, a la lamentación luterana sobre la desolación de las criaturas, esa regresión a las religiones del regreso, a la ideología reaccionaria, quedaría comprobada por la increíble mutilación del habla que Heidegger se permite en el nombre de una nueva escritura y lectura ventrílocua del ser. Este ambiente de artificial religiosidad, el olor a misterios, iniciaciones, cultos, estos gestos teatrales, tanta maquinaria solamente para celebrar la enorme importancia de una única letra, a saber la *alfa* que separa *lethe* (olvido) de *aletheia* (verdad). Ante la sospecha de que el único evento cuyo donarse espera Heidegger sea tal vez él mismo, ante la sospecha de que la famosa “superación de la metafísica” no es sino su secreta conservación (en el vestido de una suprafísica presocratizada), ante el tipo de veneración endiosante que le rinden sus discípulos, en fin: ante tantos órdenes que nos dan desde la Selva Negra en el nombre de algo que está presente por ausencia, hay que lanzar una mirada crítica sobre la

justificación de esa conducta demasiado conocida que, como tantas veces antes se basa en la convicción de que estamos —naturalmente— en crisis, que vivimos en una época de enajenación, abandonados por el ser; y que nos promete —¿qué otra cosa se iba esperar?— que se acerca un momento de vuelta, de decisión, en el que se juega todo; así que hay que estar preparados para la esperada parusía, epifanía, apocalipsis del ser. Si preguntamos, para empezar, qué es, en el fondo, este misterioso ser que se hace recordar en forma de olvido, tal pregunta, desde luego, no se nos contesta en seguida, ni siquiera se permite, sino que se nos pide primero situarnos en la mentalidad para la cual este SER es un asunto tan importante: hay que haber sufrido la lejanía, la ausencia dolorosa del SER para poder acercarse al recinto donde la pregunta, reformulada en tono no tan profano, resultará ya superflua. Si accedemos al pedido de “crítica desde dentro”, nuestro caso ya está perdido, ya estaríamos comprometidos con esa escatología apoteósica, ya hablaríamos en el estilo de los adeptos necrológicos del maestro. ¿No sería mejor, antes de que sea tarde, olvidarnos de Heidegger, en vez de oír lo que dice sobre aquel olvido? Lo malo es que, hablando aquí en un homenaje a Heidegger, ya nos hemos comprometido.

De todos modos, la pregunta por el SER cuyo olvido nos reprocha Heidegger, no la puede replantear cualquiera; hay que ser un elegido, un “pensador” —no un filósofo— que vive en el momento justo y a quien el ser mismo manda el permiso de preguntar o, más bien, hace que “corresponda” a su inexorable desocultarse. Heidegger sabe de lo precario de una espera por tal llamada, pues una vez, por momentos, ya le había parecido oírlo; le había parecido que había llegado el gran momento del pueblo alemán para encargarse de lo destinado por el ser. Entonces lo que más tarde se reveló como un destino bastante “vulgar”, parecía una imprevista selección realizada por el ser mismo, que además de su extraña predilección por este planeta y, en él, por lo occidental, parecía concentrarse en un solo pueblo, más aún: en un solo hombre. Heidegger creía entonces tener que estar

en el lado de la acción histórica por excelencia, y esto nos recuerda el otro ejemplo de un misionero del ser o, en este caso, del espíritu universal: fue Hegel quien, igualmente arrogante en su modestia ante el poder, vio el destino del mundo, de la época concentrado en un solo hombre, Napoleón. Heidegger, después de darse cuenta de su interpretación prematura, ha sabido justificar su falta de recta apreciación de los acontecimientos mandados por el ser, con el argumento de que tal decisión errada en favor de un evento supuestamente crucial era inevitable, ya que al ser mismo “le gusta esconderse”, ocultar su verdadera “intención”: la historia es de por sí, según Heidegger, el “lugar” del error; ahí, más que en otra realidad, el ser tiene esta mala costumbre de manifestarse a los entes en forma de seudomanifestaciones que confunden (Beirrung); se acerca pero a la vez retrocede, dejando a los entes la impresión de una irrevocable llegada de acontecimientos decisivos que después caen en la ridiculez. En fin, el nazismo tanto como el comunismo son fenómenos cuyo acontecerse corresponde a un dictado o mandato del ser, y lo que el ser manda, sea positivo o negativo, real grandeza o apariencia de ella, hay que acatarlo. Los campos de concentración son, como cualquier otro síntoma de degeneración, regresión, catástrofe, consecuencia necesaria del olvido del ser (del ser nosotros abandonados por él); y nos abandona con seguridad cada vez que lo convertimos en lo que no es: en un ente, aunque sea el supremo. El olvido del ser es el olvido de la “diferencia (ontológica)” entre el ser y los entes; la tentación de no respetar esa diferencia es tan grande porque el ser lo es siempre *de* los entes, se manifiesta sólo como el ser de ellos, en y con ellos, pero no *es* ellos. El olvido inevitable de la diferencia ontológica, a su vez, difiere, es decir: pospone a un futuro irrecognoscible la llegada del ser (en una forma que no sea la de la auto-ocultación). La paradoja de las paradojas es precisamente que el olvido es la única forma en la que, dada nuestra forma de pensarlo, el ser se acontece hacia nosotros. Pues no olvidarlo sería pensarlo, y pensarlo sería convertirlo inevitablemente en un ente pensado;

mientras que el ser probablemente no figura sino como la condición tanto del existir como del pensar. Es como el caso de lo "abarcador", concepto igualmente místico de K. Jaspers: no hay manera de captarlo, porque siempre ha sobrepasado ya nuestro intento de abarcarlo, así que solamente en el fracaso de pensarlo lo experimentamos como aquello que rehusa ser pensado, este X anterior a toda tesis o antítesis, anterior a la constelación sujeto—objeto a la que tanto se circunscribieron los idealistas alemanes. Así, la mejor forma de no olvidar el ser o de no ser olvidado por él, es no pensarlo, pero sí pensar en él, "recordarlo" devotamente como lo que nunca debe ser objeto nuestro, sino que más bien nos tiene a nosotros como objetos. Hay que dejarlo ser lo que es: evento del evento, llegada del llegar, y sobre todo, hay que esperar pacientemente hasta que se le ocurra al ser ocurrir.

Se lamentará que el tono en el que hablamos aquí no es el requerido por la lejana cercanía de lo sagrado que anuncia a su vez la presencia siempre posible del ser. Pero ¿cuál sería la alternativa frente a la convicción que comprende y comparte el mito y el distanciamiento que necesariamente malentiende y desacierta, por más serio que sea el intento de comprensión? Tenemos, por un lado, el reproche de Heidegger de que toda la tradición desde Platón hasta Nietzsche no ha logrado ni siquiera preguntar en la forma debida por el ser, lejos de haber recibido respuestas. Tenemos, por el otro lado, la comprobación, mediante una minuciosa reinterpretación de los textos de los autores culpados por Heidegger, de que éste violenta los textos, omite lo que no cabe dentro de su esquema, saca citas fuera de su contexto, atribuye a los autores lo que jamás pueden haber querido decir. En contra de tal crítica formulada, no por los adversarios fanáticos (por razones políticas), sino por representantes sobrios de la filosofía académica, Heidegger suele contestar —si es que se humilla tanto— que él no busca lo que en un texto se dice, sino lo que no está dicho en él, aquello que hizo al autor respectivo decir lo que dijo, lo que

no ha podido decir, dentro de la constelación de destino en la que el ser se abstuvo de su desocultación; toda interpretación, continúa Heidegger, es necesariamente circular, es decir que uno no puede acercarse a un texto dado sin introducir en él un pre-juicio, un preconcepto del horizonte dentro del cual se realizará la lectura. Ante tal excusa que legitima la famosa “destrucción” de la tradición ontológica de Occidente ¿qué remedio queda sino la capitulación o el rechazo? Diga lo que diga la crítica contra Heidegger, este siempre se escapará con la queja de que nadie toma en serio lo que él, año tras año, sigue indicando oracularmente, a saber: que el ser no es un ente, sino el abrirse del espacio para el ser de los entes, el iluminarse la región en la que cielo, tierra y mundo amorosamente se contradicen. Este alumbrarse no es nada de lo existente, se nos repite, más bien es la nada de la que se viste el ser en su ocultación, su estar presente por ausencia. El olvido del ser equivale al olvido de la nada; entonces, concluyen sarcásticamente los críticos, lo que hemos olvidado es, después de todo —nada.

Si esto es así, si, tomando en serio a Heidegger, lo que olvidamos o lo que nos olvida es el hecho del existir expuesto a la posibilidad del no—existir, entonces resultaría que el preguntar por el ser es un don increíble. En otras palabras: si preguntar equivale, como Sartre, siguiendo en este aspecto a Heidegger, ha explicado, a colocar lo preguntado en la posibilidad de una respuesta negativa, en la negación o negatividad, entonces la pregunta por el ser de todo equivale a exponerlo todo a la posibilidad del no—ser (del no haber sido). Tal perspectiva seduce fácilmente a imaginarnos un algo que continuamente saca todo lo que es del peligro de caer en la nada, conservándolo frente a tal posibilidad abismal.

Si fuera así ya no se tomaría el hecho de que somos (y con nosotros, el mundo) por algo que se sobreentiende, sino se preguntaría como es posible que todo sea en vez de no ser, cuál es la razón de su simple existir que parece tan natural. A partir de ahí no está tan lejana la suposición de que el existir como tal es, de hecho, una especie de regalo siempre

renovado, y que de ninguna manera se sobreentiende que todo sea. Ahora bien, el tardío Heidegger parece indicar que la razón del existir de todo falta, que todo es, simplemente porque es, sin razón, sin fundamento justificador —así él escapa del teísmo—; pero entonces todo preguntar (por una razón) pierde sentido, debería estar vedado. Si todo es, sin razón ¿por qué socavar este ser con preguntas que lo exponen a la posibilidad de no ser?

Habría, sin embargo, una razón, una eventualidad que explicaría por qué preguntamos lo que preguntamos, a saber, la sospecha de que aquel hecho —todo simplemente es, y punto— es solamente un autoengaño. ¿Qué pasaría si solamente se nos ocurre así el que ocurramos, y con nosotros el mundo? ¿Y si no fuera como nos parece? Esa sospecha es la sombra que el asombro filosófico ha lanzado desde sus comienzos sobre el hecho tan natural del existir de todo; este “tal vez” (la posibilidad de que no sea como es) ha dado lugar a las famosas dudas inextinguibles que ciertos seres, “tal vez” enfermizos, han expresado respecto a lo que, para el resto de nosotros, se sobreentiende. Y todavía más grande sería el asombro, si resultara que de hecho no hay ninguna razón (causa, motor) que explicase el hecho del ser. Lo asombroso es entonces, por un lado, que tales dudas o sospechas hayan podido surgir, sacándonos fatalmente, en algún momento dado de la evolución, del inocente existir sin preguntas ni dudas; y segundo, que el hecho sin razón del ser de todo adquiere el aspecto de un acontecimiento inaudito. ¿No será que, de hecho, tanto esa eventualidad como la otra— de que en algún momento de un impacto cósmico, surge un ser que puede preguntar por su ser, cuestionarlo, pensar la posibilidad de que lo mismo que ahora todo es, también podría no ser? ¿no será que este evento, este descubrimiento debajo o detrás del puro existir, la eventualidad de lo contrario, nos ha sido sugerido originariamente por la experiencia extraña de poder anticipar, en vida, la muerte, ver la vida como terminada antes de que de hecho termine; este existir acompañado de la conciencia del no—existir no es realmente una extraña fatalidad?

Volver a la inconsciencia del puro estar, al olvido que caracteriza el niño ¿no era esta la aspiración imposible de Nietzsche—Zaratustra? En fin, ¿no tendrá Heidegger, después de todo, razón? Si la representación de la posible nada del existir es nuestra condición de ser, la nuestra solamente, en todo el universo, ello constituiría una casualidad que da miedo, un evento que sólo nos ha sucedido a nosotros; el mero pensar en tal eventualidad increíble —el que podamos darnos cuenta de nuestro especial modo de ser, además de vivirlo— nos debería hacer preguntarse cómo es posible que sepamos en general existir, y SER Y TIEMPO examina las condiciones de este extraño saber existir que incluye un tener que interpretarlo, localizarlo en el existir general que no es el nuestro. La filosofía figura, en tal caso, como la reinterpretación de aquel interpretar proyectivo que somos, y al hacer explícito lo que está implicado en tal forma de ser, da cuentas también del cambio que esa forma más explícita del existir (el filosofar, la autenticidad) ha causado y causará en el rumbo, ritmo y fin de los sucesos históricos.

Estando así cerca de una reivindicación del esfuerzo heideggeriano por vencer el olvido de lo asombroso en el hecho del ser, nos extraña, sin embargo, todavía, esa perspectiva especial según la cual el ser, además de darse como evento, parece estar jugando con nosotros, especialmente cuando el pensar trata de jugar con él; ¿cuál experiencia está a la raíz de tal encaramiento lúdico, soteriológico, escatológico, nostálgico? Preguntamos ahora por una especie de disposición personal de Heidegger que no necesariamente compartimos.

En el 1920, el joven Heidegger dictó un curso sobre la “Fenomenología de la religión”, en el cual, según el testimonio de sus estudiantes, intentó ilustrar la conducta religiosa con el ejemplo de la experiencia vital de los primeros cristianos. Interpretando la cuarta y quinta cartas de San Pablo a los tesalónicos —en ellas se habla de la futura venida de Cristo— Heidegger enfatizó especialmente que la conducta requerida frente a lo incierto del día y de la hora de la llegada

(parusía) de Cristo debería haber sido caracterizada por una tensión entre la espera de la aparición cercana y la desesperación sobre su eventual no—ocurrir (Parusieverzögerung, Naherwartung); fácilmente esa tensión podía estallar en una prematura fijación de la fecha de la epifanía esperada, lo que el apóstol, según Heidegger, descartó como una reacción apocalíptica que no dejaba a Dios la determinación del dónde y cuándo. En vez del cálculo que se anticipa a la repentinidad del imprevisible evento, se exigía del cristiano un tipo de espera que se caracteriza por el estar listo, dispuesto en cada momento, si fuera necesario, sin dejar, sin embargo, de vivir aprovechando lo oportuno del diario existir (como lo rechazaron quienes, para prepararse, emigraron hacia el desierto). Se trataba de estar resuelto, dejando lo incalculable en la dimensión de pura eventualidad, es decir: preservándole al “kairós” su carácter absoluto, independiente de toda espera demasiado forzada.

Para Heidegger, quien ya estaba trabajando en SER Y TIEMPO, tal exigencia, transportada a nuestra época, equivalía a la tarea de examinar cuáles condiciones en el Hombre (ser ahí) podían permitir tal tipo de comportamiento ante la continua amenaza de algo por venir; había que elucidar las estructuras de la actitud auténticamente resuelta sin poder determinar el contenido concreto de la resolución. Se necesitaba una elaboración puramente formal de una actitud de autoproyección (hacia un futuro expresamente indeterminado) que expondría el existir a la continua posibilidad del ya-no-existir. En SER Y TIEMPO, desde luego, la función que tuvo para el cristiano la inminente llegada del Señor, es ejercida por la muerte, lo que trae la decisiva diferencia de que, mientras que el hecho del morir es seguro, aquella venida no lo era de ningún modo (o lo era solamente para una fe casi ciega). Queda en pie, sin embargo, que la postura auténtica ante la muerte es la de no realizarla prematuramente, la de dejar lo posible en la dimensión de posible, sin, por el otro lado, olvidarse de esa posibilidad necesaria, como si la muerte no viniera nunca. El tardío

Heidegger, dirigiendo su atención al evento del darse imprevisible del ser, ha vuelto a la interpretación de la kairosología proteocristiana. La instantaneidad (Augenblicklichkeit) requerida ahora del hombre que espera lo infechable es, en todo caso y a pesar de la envoltura pagana, presocrática, demasiado parecida a la explicitada por el Heidegger antes de SER Y TIEMPO para no ser referida a ella. Es precisamente a partir de esa conducta supuestamente cristiana que Heidegger pudo atreverse a criticar las concepciones griegas del ser y del tiempo, reprochándoles el olvido del ser (entendido como evento); como también, al revés, los cursos que Heidegger dio simultáneamente sobre Aristóteles, le permitieron ver lo nuevo frente a la inesencialidad de un tiempo puramente cósmico, "recipiente" del existir sin consecuencia para éste. De ahí también la crítica al concepto husserliano de protención: el futuro no se puede "tener", ni tampoco acertar a partir de tendencias en el presente, y esto a pesar de la necesidad de hacer proyectos; no se le debe quitar al ser por venir su carácter de absoluta indisponibilidad (Unverfügbarkeit) por parte del hombre. Heidegger debe haber creído, con Harnack, que el cristianismo originario, la kairosología auténtica, lamentablemente ha sido helenizada por los mismos pensadores cristianos que, debido a la supuesta ingenuidad del mensaje cristiano, se vieron obligados a convertirlo en objeto de conocimiento (gnosis); es natural, entonces, que dentro de tal perspectiva, el concebido, mejor dicho, creído como algo por venir, fuese olvidado (transformado en puro hecho). A este ser olvidado Heidegger quiere prepararle, de nuevo, un lugar (a saber: nuestro propio ahí) en el cual pueda acontecerse a *su* manera. Ese lugar-ocasión reconoce el tardío Heidegger, no fue dejado libre, como debería ser, en SER Y TIEMPO, y por eso en este libro, el ser ha quedado tan olvidado como en toda la tradición anterior; el libro habla el lenguaje olvidadizo (metafísico) que después fue superado por Heidegger en la famosa "vuelta". En el necrólogo que es este texto muere un pensar que se había cerrado a sí mismo la entrada, no a algo

sino *de* algo (en nosotros). La piedra-lápida que parecía bloquear la entrada al libro conmemora un olvido que será él mismo olvidado: El mito del olvido promete cancelar el olvido del mito.

LOS CLUBES DE SERVICIOS Y LA CONSERVACION DE LOS RECURSOS NATURALES

Maria Pita Lopez



Los últimos años, en muchos de nuestros
establecimientos conscientes de la importancia de los
Recursos Naturales de los países americanos y
de múltiples aplicaciones. Hoy más que nunca nos
enfocamos por muy buenas razones. El delirio de
poder que se extendió durante un tiempo a través de
muchos de los sistemas ecológicos de la tierra,
destruyendo los Recursos Naturales y el equilibrio del planeta,
impugnando muchos de los valores y pertenencias en el
tercer mundo para mejorar la calidad de vida de los demócratas.

Las preocupaciones por la preservación y la conservación
de los Recursos Naturales esenciales a del ambiente de los
países de la República Dominicana. Su historia se
remonta a los días pasados cuando la administración gubernamental
de Don Francisco Gregorio Molina, cuando se promulgó el
Decreto en 1884 la primera Ley Forestal de la República
Dominicana, la legislación promulgada por los importantes
valores de la conservación de los Recursos Naturales. De just
...