

OSpettacoli

Cultura



«Freedonia» a Venezia dal 18 ottobre

Prenderà il via il 18 ottobre a Venezia e il 28 ottobre a Modena «Freedonia», la rassegna del cinema comico ebraico-americano promossa dalle amministrazioni comunali delle due città. La manifestazione propone di rileggere il cinema comico americano alla luce di una tradizione umoristica che è propria della cultura della diaspora e che trae origine dalla letteratura, dal teatro yiddish, dalle «maschere» tipiche della cultura ebraico-europea. Si tratta di un fenomeno

culturale assai composito, che riunisce varie «scuole» di comicità e diversi personaggi: da Larry Semon a Woody Allen, dai Fratelli Marx a Walter Matthau, da Danny Kaye a Mel Brooks, Gene Wilder, Marty Feldman. Nel proposito di fornire il più ampio panorama informativo e documentario possibile, la manifestazione si articolerà in cinque sezioni: una rassegna antologica, «personaggi», una mostra fotografica, una serie di incontri con studiosi ed esperti della materia; il tutto corredato da un ampio catalogo curato da Fabrizio Borin. Complessivamente verranno presentati una ottantina di film, molti dei quali nella loro versione originale apposta-

mente reperita per l'occasione. La rassegna si protrarrà a Venezia sino al 1° dicembre e a Modena sino al 15 dicembre, coinvolgendo numerose sedi: il Cinema Olimpia, il Cinema Centrale, il Cineclub TAG, il Cinema Dante, l'Aula Magna dell'Ateneo Veneto per Venezia e Mestre; la Sala della Cultura, il Cinema Cavour, la Chiesa di Santa Maria degli Angeli e la Sala Conferenze del Collegio San Carlo per Modena. Tra i numerosi titoli in programma segnaliamo: «Cohen Saves the Flag» di Mack Sennett, 1913; «Il grande dittatore» di Charles Chaplin, 1940; «Il nipote picchiellone» con Jerry Lewis, di Norman Taurog, 1955; «A qualcuno piace caldo» di Billy Wilder, 1959; «Lenny» di Bob Fosse con Dustin Hoffman, 1975.

Intervista con Etienne Balibar

Per cinque giorni a Urbino studiosi di tutto il mondo si sono dati appuntamento per discutere di Spinoza, il pensatore del Seicento in antitesi con tutti i teorici del potere. Quali sue idee sono ancora di attualità per il pensiero moderno e anche per i movimenti rivoluzionari? Paolo Cristofolini ha intervistato il filosofo francese

Spinoza come Marx?

Nel tuo intervento hai richiamato l'attenzione sul rapporto Stato-masse in Spinoza, e hai posto al centro il concetto, ambivalente, di «pausa delle masse». L'approccio spinoziano al problema contiene, secondo te, aspetti su cui può essere utile la riflessione anche dal punto di vista della realtà contemporanea?

Non ho tentato di trarre da Spinoza lezioni immediatamente trasferibili nel dibattito attuale. Penso che quando si cerca di prendere da un filosofo passato delle formule per trasferirle sull'attualità si compia un'operazione artificiale e meccanica.

Ciò che mi ha colpito in Spinoza è la sua straordinaria originalità rispetto a tutta la filosofia politica del suo tempo. Tutti i filosofi dello Stato e del potere. Tutti sono ossessionati dall'idea della «pausa delle masse», ritengono formata da gente instabile, che costituisce una minaccia per lo Stato. Tutto il XVII secolo è stato un'epoca di convulsioni rivoluzionarie, di guerre civili e di lotte sociali intrecciate con guerre religiose. Tutti i filosofi — Hobbes per esempio — ricercano i modi di rafforzare i poteri dello Stato contro i movimenti popolari.

Nel libro recente di Antonio Negri, «L'anomalia selvaggia», è sostenuta una tesi a mio avviso molto importante: Spinoza si pone in antitesi a tutti i filosofi del potere di Stato contemporaneo. Ciò permette a Negri di parlare di filosofia rivoluzionaria. Nell'essenziale ritengo che Negri abbia ragione e che dopo il suo libro non si possa più leggere Spinoza come prima. Tuttavia non gli do ragione in tutto.

La cosa più importante è questa: Spinoza non si pone il problema del potere delle masse e della contrapposizione Stato-masse; c'è in lui un tentativo unico di analizzare i comportamenti della massa e di approdare a una teoria del movimento e del potere della massa. In che senso Spinoza è rivoluzionario? Vi è un'ambivalenza: da un lato la sua teoria tende a comprendere quel che potrebbe essere una liberazione collettiva dall'alto; dall'altro, a essere coinvolta dalla paura delle masse in quanto per natura incontrollabili. Perciò Spinoza compie un tentativo di analizzare storicamente i movimenti di massa, e qui la sua teoria è molto attuale.

In che senso usi la parola «attuale»?

Ne masse né lo Stato di oggi sono quelli del XVII secolo, il problema tuttavia si pone più che mai. Basta vedere l'instabilità del problema del totalitarismo nel dibattito filosofico attuale, che altro è se non il problema della paura delle masse? Al centro c'è l'idea che ogni movimento di massa non controllabile dai meccanismi istituzionali dello Stato borghese, (cioè conduce gli uomini a identificarsi in una ideologia di trasformazione del mondo) contiene in sé il rischio dell'annullamento di ogni pensiero critico. Basta vedere gli avvenimenti storici degli ultimi 50 anni.

Il problema è reale. C'è nel concetto di totalitarismo un elemento di ricatto autoritario: per impedire alle masse di far politica, si agita in modo mistificatorio il pericolo che rappresentano. Ci sono motivi precisi che mostrano l'assurdità di questa tesi. Le masse sono una realtà storica fondamentale, intrinsecamente contraddittoria, entro la quale occorre trovare il modo di fare politica.

Si è parlato anche del rapporto Spinoza-Marx. Quali so-



no secondo te i tratti peculiari dello spinozismo, che Marx ha ripreso e fatto propri?

In questo congresso Maximilien Rubel, che ha fatto un enorme lavoro di edizione e traduzione di Marx in francese, dedica una relazione a questo problema. Si sa da qualche anno che Marx ha molto studiato Spinoza da giovane, come d'altronde tutti i rappresentanti dell'ala democratica, radicale e laica della sinistra tedesca degli anni 1830-40. Dunque Spinoza ha contato nella prima formazione di Marx, così come ha contato Rousseau. Il pensiero di Marx poi si è molto evoluto perciò non è il caso di parlare di influenza.

È curioso però che in tutte le storie del marxismo ci sono stati periodicamente tentativi di trovare risonanze profonde tra Marx e lo spinozismo. Per vedere l'ambivalenza dell'accostamento, basta notare che il rapporto tra il materialismo di Marx e quello di Spinoza ha fatto da supporto a interpretazioni hegelianeggianti, ma al tempo stesso è servito ad alcuni marxisti per distaccare al massimo Marx da Hegel e per trovare al pensiero di Marx basi più lontane possibili da Hegel. Nella cultura sovietica dagli anni '20 in poi, con la costituzione del DIAMA (materialismo dialettico inaugurato sotto

l'influsso diretto di Stalin), si è posto fine bruscamente a queste ricerche.

Nel dibattito attuale si ripropone il paradosso che dicevo prima fra tutti i marxisti, compresi Althusser e Negri. Quello che è interessante, è il senso di questa storia. Il marxismo è sempre stato alla ricerca di una base filosofica per il suo materialismo, e non l'ha mai fabbricata da sé. Quella che viene chiamata filosofia marxista è sempre stata costruita, sin dall'inizio con lo stesso Marx, su premesse filosofiche che vengono dall'esterno e dal passato. Non c'è mai stata una filosofia marxista nel senso forte, anche se la maggior parte dei marxisti hanno sempre creduto il contrario. O hanno cercato argomenti filosofici nel passato, senza saperlo, e in generale il risultato è stato assai mediocre; o hanno cercato consapevolmente in Hegel o in Spinoza la via per dare al marxismo una forza filosofica: questo può essere aberrante, ma è interessante, assai più di una ortodossia marxista volgare (meccanicista o storicista che sia).

Quale è il grande problema alla base di questo? È il problema del materialismo. L'analisi marxista della società e della politica impone in filosofia un punto di vista materialista; paradossalmente richiede cioè che

Marx non è mai stato capace di definire, in tema di materialismo. Qui Spinoza ci rende dei buoni servizi, a condizione di spostare completamente il problema. Ciò che è interessante non è quello che Marx può avere derivato da Spinoza, né la possibilità di tradurre il marxismo in linguaggio spinozista, o lo spinozismo in linguaggio marxista; ma il fatto che tutto in Spinoza contribuisce a una definizione del materialismo che non si può assolutamente trovare in Marx. Non parlo solo di ciò che non c'è in Marx, ma anche di quello che può contraddire Marx. Il solo modo intelligente e utile di essere oggi marxisti, consiste nel contraddire Marx in alcuni punti determinanti, in cui il suo materialismo è debole.

E quello di Spinoza è un materialismo «forte»?

Frendiamo ad esempio i due problemi più importanti, il problema dell'ideologia (Spinoza parla di immaginazione), e il problema della «fine della storia». Spinoza è il più grande dei filosofi che puntano a vedere una prospettiva rivoluzionaria sbarazzata dall'idea metafisica, e in ultima analisi religiosa, della «fine della storia». Purtroppo l'immensa maggioranza dei marxisti continua a rappresentare il comunismo secondo questa immagine. Spinoza, che non era comunista, è qui più materialista e a conti fatti più rivoluzionario della maggioranza dei marxisti, Marx compreso.

Tu stesso hai fatto parte di un gruppo di filosofi marxisti francesi, guidato da Althusser, per il quale si è parlato di «spinozismo». Come vedi questo accostamento?

Non ci sono mai state scuole filosofiche «althusseriane». C'è stato un influsso del pensiero e dell'insegnamento di Althusser che è stato più o meno profano e che è stato più intellettuale e militante in Francia, non soltanto marxisti. Dopo essere stato molto «à moda», in un'epoca in cui il marxismo stesso era apparentemente in buona salute, il pensiero di Althusser è caduto molto in discredito in un periodo come questo, nel quale la crisi del marxismo è diventata evidente, ma in cui c'è chi cerca di sfruttarla, per arrivare a forme di filosofia conservatrice. Penso che Althusser si sia sbagliato su molte cose, ma è uno dei rarissimi marxisti che ha anticipato in un certo modo questa crisi del marxismo, e che di conseguenza ci può dare degli elementi per il superamento, a livello filosofico, di questa crisi.

Naturalmente non si tratta di ripetere formule althusseriane ma di tentare di comprendere quali sono i problemi che egli ha anticipato. Il principale, è il problema di una teoria marxista dell'ideologia. Se si vuole enunciare, in modo «lucidato», la teoria dell'ideologia è quella di Althusser sull'ideologia, si può dire che la sola teoria veramente marxista dell'ideologia è una teoria che prende di contropiede ciò che Marx pensava dell'ideologia, per diventare coerente con quello che Marx pensava dei rapporti sociali e della pratica politica. Althusser, quando era suo studente, utilizzava spesso una formula un po' enigmatica, secondo cui la prima teoria marxista dell'ideologia è quella che ha tentato di elaborare Spinoza. Althusser stesso non ha spiegato completamente questa sua idea. Io tento per parte mia di vedere se sia fondata; di sicuro è politicamente molto illuminante per il motivo che abbiamo detto prima: il problema dell'ideologia fa tutt'uno col problema delle masse.

1 La vicenda del siero Bonifacio inizia la notte fra il 1° ed il 2 di ottobre del 1950. Il dottor Bonifacio, veterinario di Agropoli, non dorme, tormentato da un pensiero che stenta a prendere forma. Le capre, continua a ripetere Bonifacio, non si ammaliano di cancro: può darsi, egli arriva ora improvvisamente a chiedersi, che ciò sia dovuto alla presenza, in quegli organismi, di sostanze che determinano una sorta di immunità? Può darsi che queste sostanze siano utilizzabili per prevenire e curare il cancro in altre specie animali ed, eventualmente, nell'uomo?

2 Il modo in cui il veterinario di Agropoli tenta di rispondere a questi quesiti (riassunto ora in un libro edito da Savelli: «La mia cura contro il cancro») è insieme affascinante e disarmante. Semplicemente testardo e lavoratore infaticabile, Bonifacio si muove con lo spirito di un ricercatore sopravvissuto a cento anni di sviluppo e di spersonalizzazione del metodo scientifico. Verifica empiricamente la effettiva resistenza delle capre al tumore tentando tutti i mezzi alla sua portata, efficaci con altri animali, per provarlo. Tenta l'isolamento dei principi attivi filtrando su filtri sterilizzanti una miscela di feci e di urina e inietta lo strano «siero» così ottenuto su animali diversi per valutare la tossicità e la capacità terapeutica. Si lascia convincere, infine, ad una esperienza diretta con una malata «incurabile» che, imprevedibilmente migliora, sia pure per breve tempo.

3 Osservato dal punto di vista della ricerca moderna, l'insieme di queste procedure appare di una incredibile ingenuità. Basti per tutte l'idea di un anticorpo (Bonifacio a ciò inizialmente pensava) rintracciabile, in quanto tale, nelle urine e nei feci invece che nel siero. Resta il fatto, però, che il siero, sembra avere degli effetti positivi sulla gran parte dei pazienti cui viene iniettato con il consenso e sotto il controllo dei medici curanti e che esso determina, in alcuni, delle guarigioni ben documentate sul piano clinico e radiologico.

C'è poco da stupirsi, di fronte a fatti di questo genere, che Bonifacio cominci a chiedersi se stia accadendo anche a lui qualcosa di simile a ciò che accade a Fleming quando scopre la penicillina e gli antibiotici per caso, mentre si occupava d'altro, senza un lavoro precedente che lo portasse in quella direzione. La storia si ripete? Il caso si è servito stavolta dell'intuito e della preparazione imperfetta di Bonifacio invece che della capacità di osservazione e della mossa sbagliata di Fleming per additare alla medicina una via potenzialmente fertile di studio e di ricerca?

4 Il problema vero, a distanza di trent'anni dalla loro formulazione, sta oggi proprio nel fatto che i quesiti proposti con grande lucidità ed onestà da Bonifacio a proposito del siero attendono ancora una risposta. Osservato da questo punto di vista, il racconto di Bonifacio offre una testimonianza interessante dei livelli reali di funzionamento del sistema amministrativo e del mondo accademico italiano accumulando argomenti, dati di fatto, prove documentali contro le iniziative, le omissioni, le disonestà del sistema, la sordità e l'inefficienza complessiva delle strutture. Un ministero della Sanità che mette in opera una falsa sperimentazione, durata soltanto 16 giorni, vol-

ta solo a definire con un comunicato ufficiale la inutilità del siero Bonifacio può chiamarsi ancora ministero della Sanità se poi autorizza a distanza di anni e senza ulteriore sperimentazione, l'uso del siero nelle strutture pubbliche?

Un autorevole rappresentante dell'Istituto Nazionale di Sanità può mantenere il suo posto se viene documentato il modo in cui egli ha inviato a distanza di pochi giorni due pareri completamente diversi sulla tossicità dello stesso preparato?

Un direttore di clinica universitaria può essere lasciato libero di decidere da solo, nel più completo arbitrio, se un altro istituto deve o non occuparsi di un certo problema di ricerca, pubblicare i dati eventualmente in essa ottenuti, consentirne la divulgazione?

Il veterinario di Agropoli ha tratto da tutto ciò l'ipotesi di una resistenza complessiva del mondo medico e dell'industria farmaceutica di fronte ad una proposta terapeutica che rende inutili o meno apprezzabili forme di intervento attualmente assai diffuse, costose e fonte di guadagni enormi per un numero molto ristretto di persone. E un'impressione la sua che molti hanno tratto (e che io personalmente condivido) dal contatto con questa orrenda, diffusa e tristissima industria dei tumori: interventi demolitori attuati in malati senza speranza, giro di farmaci costosi, tossici spesso male impiegati, utilizzazione impropria della radiologia medica e la povertà dei risultati, la mancanza di contrattualità da parte dell'utente e dei suoi famigliari.

Difficile dire se una organizzazione criminosa di questo genere ha avuto effettivamente paura di una novità come quella proposta da Bonifacio: certo è però che le autorità sanitarie italiane in genere, il Ministero della Sanità in particolare, brillano abitualmente in questo campo per la loro totale assenza. Certo è che la vicenda Bonifacio, così raccontata, solleva ancora una volta impressioni e pensieri inquietanti sul modo in cui un istituto di ricerca, di istruzione economica e professionale influisce, in modo impersonale e non necessariamente consapevole, sulle scelte dell'amministrazione centrale.

5 Le cose da fare a questo punto mi sembrano molto semplici. La credibilità dell'amministrazione può essere tutelata innanzitutto con il recupero delle decisioni prese nel 1970: sperimentando dunque il siero Bonifacio, con le necessarie garanzie per i malati e per il suo scopritore, «prima» di autorizzare l'uso nelle strutture pubbliche o private. La sperimentazione deve essere ufficiale, con riscontro ampio e sicuro di osservatori, deve consentire il confronto con quelle fatte con altri preparati, deve avvenire con il consenso degli utenti. Vanno recuperate all'interno di questa strategia di ricerca, le somministrazioni in corso, attraverso l'ASIBO, in una assurda situazione di clandestinità. Vanno forniti dati certi, infine, a proposito delle 1500 cartelle che sono state sequestrate all'ASIBO: i dati in esse contenuti sono utili? Possono integrare quelli offerti da una nuova ricerca controllata?

6 Può darsi, naturalmente, che l'illusione aperta da Bonifacio esca sconfitta da una ricerca sistematica e corretta. Il cammino di sofferenza dei malati ancora incurabili è così pieno di illusioni e di smentite da richiedere il massimo della prudenza. Anche se ciò dovesse accadere, tuttavia, si sarà lavorato utilmente soltanto se si sarà riusciti a fare la necessaria chiarezza.

La distribuzione del siero avviene attualmente, dopo che le autorità l'hanno impedita a Roma, nelle sacrestie dei parrochiani, negli scantinati, sul sagrato di San Pietro. Pensate cosa deve sentire e pensare dello Stato e della autorità sanitaria il familiare di un malato grave che ha visto migliorare e che ha attribuito questo miglioramento al siero nel momento in cui deve andarsene a nascondere sotto l'ombrello della extraterritorialità o nell'ombra di uno scantinato per trovare le dosi successive. Strappate alla possibilità di affrontare serenamente anche il loro dolore, persone come queste chiedono soprattutto chiarezza: viviamo in un paese democratico e siamo alle soglie del duemila anche se i nostri ministri della Sanità fanno di tutto, agendo spesso in prima persona, per farcelo dimenticare.

Luigi Cancrini

Non avete da perdere che la tristezza

Publichiamo un intervento di Paolo Cristofolini sul tema della relazione che ha tenuto al convegno di Urbino: Spinoza e la gioia.

«La gioia è il passaggio dell'uomo da una minor a una maggior perfezione», ha scritto Spinoza. E in un altro luogo: «Per reale e perfezione, intendo la stessa cosa», dunque la gioia è «a rigore», un momento di realtà, mentre la tristezza è una diminuzione.

Potremo allora dire con Spinoza che un uomo che aumenta il proprio sapere è affetto da gioia. Ma al di là dell'uso corrente della parola, questa condizione in realtà è indipendente dal suo stato emozionale. Si può chiamare ad esempi in termini spinoziani, tristezza l'affetto degli ebrei di cui parla il «Trattato teologico-politico», quando a causa dello stato di cattività in Egitto, divennero rozzi e incapaci di autogoverno; e gioia invece il successivo passaggio a un grado di razionalità diffusa superiore.

Nell'«Etica», la coppia gioia-tristezza riproduce in termini identici la stessa coppia presente nel trattato cartesiane «Le passioni dell'anima». Ma il rapporto Cartesio — Spinoza è, su questo tema, anche carico di lenzione. Cartesio si era posto il problema di superare l'antitesi virtù — piacere della filosofia classica, e aveva trovato secondo il suo costume, un esempio eloquente a caratterizzare l'eteronomia di quella morale: chi gioca al tiro a segno, mira al bersaglio pensando al premio. Il bersaglio non ha in sé nulla di appetibile, il premio sì, ma è al bersaglio che occorre guardare se si vuole il premio. Allora Cartesio, che vuole superare la scissione tra virtù come «fine» e piacere come «mezzo» (o incentivo), di fatto la sostituisce con un'altra: la virtù o saggezza vien posta da lui tra le passioni considerate come meccanismi controllabili. La nuova «opposizione» sarà così tra un momento attivo (il governo delle passioni) e un passivo (le passioni).

Spinoza riprende l'opposizione attivo-passivo proprio all'inizio della trattazione degli affetti, e ne fa la chiave cono-

scienza della dinamica degli affetti stessi; Questi, per lui, non sono unicamente passioni (ossia passività) ma possono convertirsi in attività. È possibile il passaggio, tutto umano, dall'affetto passivo (dominio delle passioni) all'affetto attivo (governo delle passioni).

Il passaggio si giustifica con il fatto che nella concezione dell'uomo propria di Spinoza, vi è un rigoroso parallelismo tra le affezioni del corpo e le immagini delle cose: è l'immaginazione, pur essendo soltanto il primo genere di conoscenza, ci differenzia dal puro e semplice sentire, in quanto consta di processi discorsivi, guidati da una forma di attività umana. Spinoza si distacca così da Cartesio non solo perché considera un lato attivo degli affetti, ma perché riconosce questo ruolo attivo anche all'immaginazione. Così, per quanto riguarda la sofferenza umana questa trova il primo incentivo all'immaginazione legata alla gioia: il fatto di poter immaginare altri esseri come «nostri simili» fa sì che noi ci sforziamo, secondo Spinoza, di fare tutto ciò che immaginiamo possa essere da loro accolto con gioia. Spinoza rifiuta del tutto l'ideale stoico del saggio isolato: anche nell'ultima parte dell'«Etica» l'immaginazione interviene come momento di arricchimento dell'animo: grazie al richiamo della socialità: «l'amore intellettuale di Dio aumenta tanto più quanto più sono gli uomini che immaginiamo esserne partecipi».

Questo è quanto si manifesta sul versante etico-sociale. Ma c'è di più che sembra che il tema della gioia legghi il Filosofo tra le affezioni del corpo e le immagini delle cose: è l'immaginazione scientifica dell'Europa del XVII secolo. Infatti la scienza intuitiva, che si delinea in Spinoza al confine tra l'elemento della «particolarità» e quello dell'«universalità» riproduce il moderno schema galileiano delle «sensate esperienze» e delle «certe dimostrazioni».

In Galileo questi aspetti metodologici si ricollegano alla consapevolezza di un arricchimento in assoluto, che questa scienza dava all'uomo. Ora la teoria della gioia come incremento della realtà dell'uomo, acquisita per noi la sua luce più vera se considerata come la grande meditazione galileiana di Spinoza, l'uomo del XVII secolo sa, dopo il «Stereus numericus», che la sua conoscenza ormai si estende a cose mai viste prima, e vede aperta la via per proseguire in questo aumento di perfezione, dunque di realtà: la via si svolge nella durata storica del mondo, sotto la pressione delle cause esterne. Ma l'esperienza storica mostra anche al XVII secolo che esistono momenti in cui l'uomo può dirsi causa, artefice del proprio destino, e nel senso in cui lo intendeva Galileo, capace di padroneggiare l'infinito.

Ecco quanto vitalità è contenuta, pur nella selva di proposizioni e dimostrazioni, (quella selva che Labriola chiamava «la forma barocca») in questo sflogorante inno alla gioia che è l'«Etica» di Spinoza.

Paolo Cristofolini

CITTA' DI COLLEGGNO
ITALIA
AVVISO DI LICITAZIONE PRIVATA
in forza della Legge 30 marzo 1981, n. 113
FORNITURA GASOLIO
PER RISCALDAMENTO FABBRICATI COMUNALI
IMPORTO PRESUNTO: L. 651.000.000 oltre I.V.A.
Il combustibile dovrà essere consegnato accuratamente nelle cisterne degli edifici indicati nel capitolato e con le modalità ad esso relativi.
Informazioni su deliberazione, capitolato, documenti complementari presso la Segreteria Generale — Ufficio Contratti, piazza della Repubblica, ColleGGno — Tel. 011-786363.
La domanda di partecipazione, in lingua italiana, su carta bollata, dovranno pervenire alla Segreteria Generale della Città di ColleGGno - Segreteria Generale - Piazza della Repubblica - 10093 COLLEGGNO, ITALIA, a mezzo posta ordinata con data del presente bando.
Il possesso del denaro di cui all'art. 5 del Capitolato ed in particolare:
a) di avere adeguata organizzazione di distribuzione e di essere in grado di allegare all'offerta un impegno di fornitura del combustibile richiesto da una società petrolifera.
b) di tenere a disposizione del Comune almeno 1.800 mc. di gasolio in stoccaggio nelle immediate vicinanze dell'area metropolitana torinese.
c) di avere la disponibilità dell'attrezzatura e dell'organico di cui la ditta dispone ovvero la propria organizzazione commerciale.
d) che i concorrenti non si trovino in alcuna delle condizioni di esclusione elencate nell'art. 10 della Legge 113/81.
L'aggiudicazione avverrà in base all'offerta di cui all'art. 16 lettera a) della Legge 30 marzo 1981, n. 113.
La richiesta di invito non sono vincolanti per l'Amministrazione.
Il presente avviso è stato depositato all'Ufficio Pubblicazioni della Comunità Europea in data odierna.
ColleGGno, il 28 settembre 1982
L. SIVOCIO
Segretario Generale
(Cancrini, prof. D. De Perini)