

## Marx dopo Marx: le sfide teoriche del marxismo italiano tra gli anni '70 e '80

Annaflavia Merluzzi  
Università degli studi di Roma La Sapienza, [merluzzi.1910393@studenti.uniroma1.it](mailto:merluzzi.1910393@studenti.uniroma1.it)

### Abstract

This article seeks to highlight some of the theoretical challenges that resurfaced amidst the crisis experienced in the Marxist universe during the 1970s and 1980s. In the first paragraph, the essay delves into the divisions within Marxist schools; those divisions hindered the consolidation of a unified front among Marxist intellectuals that would have allowed them to establish a coherent theoretical and political direction. This paragraph details how the political decline of the Italian Communist Party affected its primary interpretative framework, Historicism; it then retraces how Historicism ended up being isolated and unable to reach the uprising masses.

The second paragraph explores the crisis of the other most significant interpretative strand in the Italian Marxism of the times – Dellavolpism – also by retracing the intellectual trajectory of its main advocate, and, later, opponent: Lucio Colletti. I expound and critically reconstruct the theoretical and logical problems that in the mid-Seventies Colletti detected within Marx's philosophical framework, leading him to controversially denounce Marxism as untenable.

The third paragraph is devoted to the political shortcomings that were pointed out in Marxist theory during the crisis of the Seventies – most notably, the absence of a comprehensive theory of the State. This deficiency led intellectuals like Bobbio to question the function of Marxism in the contemporary era. It is underscored how these issues were bound to remain unresolved in the Marxist intellectual horizon of the Eighties; this context, eventually, led to a waning of the academic and political interest in Marx and Marxisms.

**Keywords:** Hegel, Marx, dialectical contradiction, State, crisis

### §1. Marxismo frammentato: scuole e correnti principali dal secondo dopoguerra agli anni '70

In questa situazione, che è la situazione del marxismo degli anni '60, ma anche quella del periodo in cui tuttora viviamo, penso che non si dovrebbe esitare a parlare di una crisi del marxismo. [...] la coscienza della crisi è [...] la premessa indispensabile per evitare la bancarotta, il primo passo necessario verso la salvezza<sup>1</sup>.

Così, lapidariamente, si esprime Valentino Gerratana durante il suo intervento al convegno, tenutosi presso l'Istituto Gramsci a Roma tra il 23 e il 25 ottobre 1971, intitolato «Il marxismo italiano degli anni '60 e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni». Ciò che è degno d'interesse, oltre al fatto che si tratta della prima *pubblica* dichiarazione di «crisi» del marxismo, risulta essere la nota di fiducia nell'avvenire che accompagna questa affermazione. Essa rappresenta un *unicum* rispetto all'atteggiamento che si risconterà, negli anni seguenti, negli intellettuali dell'ambiente marxista in Italia. Qui, ancora, Gerratana ritiene che sia possibile riportare il marxismo al suo apogeo, dopo l'inizio del declino cui si è assistito a seguito della crisi dello storicismo.

Tale declino trovava le sue origini in diversi eventi che nel decennio precedente avevano attraversato il panorama marxista, sia sul piano intellettuale sia su quello politico: a cominciare dalla repressione della rivolta ungherese, sulla quale l'ambigua reazione dei dirigenti del Pci destò non poche perplessità, passando per la crisi dello storicismo (fortemente legata anche ai fatti d'Ungheria). Gerratana evidenzia poi, nel suo intervento, la tendenza alla «frantumazione della ricerca teorica»<sup>2</sup> e

---

<sup>1</sup> Gerratana (1972, 228).

<sup>2</sup> Ivi (230).

la difficoltà di raccordo, tra le varie correnti del marxismo italiano, relativamente a problemi complessi quali, ad esempio, il rapporto Marx-Hegel, nonché la lontananza della ricerca teorica «dai processi reali che si sviluppano indipendentemente dal travaglio teorico da essi stimolato»<sup>3</sup>. In particolare, questa frammentazione si esplicitava nella spaccatura che l'intellettualità marxista si trovava a dover affrontare: da una parte, l'impossibilità di coordinare gli spunti teorici a cui si dedicavano le diverse correnti e scuole; dall'altra la difficoltà di incontrare, sul terreno della pianificazione fondata sulla teoria, i movimenti politici che si trovavano occupati «prevalentemente negli immediati compiti operativi»<sup>4</sup>.

Per quanto riguarda il piano più squisitamente teorico, le scuole che avevano caratterizzato il panorama marxista nei decenni precedenti erano principalmente due: storicismo e dellavolpismo. Il primo consisteva nel rifiuto categorico sia del determinismo associato al neopositivismo, sia del cosiddetto "idealismo borghese" dell'eredità crociana. Il suo obiettivo era rintracciare, partendo dal passato storico e mediante linee di continuità con il presente, segnali del progresso che avrebbe infine portato al rovesciamento del capitalismo; essendo, poi, fortemente legata alla fondazione ideologica del partito, questa corrente subiva indirettamente i contraccolpi politici del Pci. La crisi dello storicismo, dunque, è un fenomeno che non si può racchiudere nel decennio 1970-1983. Innanzitutto, a seguito della dura repressione della rivolta d'Ungheria da parte dell'Unione Sovietica, si era creata una spaccatura tra gli intellettuali italiani, dei quali alcuni criticavano la mancata condanna da parte del partito, mentre altri rimanevano fedeli alla linea di esso.

Nell'universo di problemi politici che il partito si trovava a dover gestire, e che influirono sulla crisi dello storicismo, vanno però ricordate anche le profonde trasformazioni socio-economiche cui si assisteva nell'Italia di quegli anni: il passaggio a un modello sociale «industriale-agricolo» vide la proletarianizzazione di un'ampia parte del ceto contadino. Le conseguenze di ciò si riversarono soprattutto sul piano strategico-politico, sollevando parecchie perplessità intorno alla strategia togliattiana, basata su una politica rivolta all'interesse delle classi sociali e fondata su un'alleanza trasversale tra ceti operai, contadini e classe media; essa perse il consenso di coloro che, a quel punto, la consideravano «legata a una situazione di stasi sociale e di equilibrio interclassista, ormai superata da un'iniziativa capitalistica di rivoluzione dall'alto e dall'emergere di nuove figure proletarie e di problemi di riorganizzazione [...] della produzione»<sup>5</sup>.

L'analisi teorica fino ad allora preponderante, soprattutto incentrata sugli studi storici e umanistici, si rivelava insufficiente ad affrontare e analizzare i cambiamenti socio-economici che il neocapitalismo comportava. Questa fu l'occasione che permise di rimettere in discussione l'apparato storicista – già oggetto di alcune polemiche da parte delle altre *scuole* – e con esso la fino ad allora quasi intoccabile figura di Gramsci. Lo storicismo, con la sua concezione del soggetto come popolo, risalente al gramsciano concetto di nazionale-popolare, si stava rivelando insufficiente a tracciare i contorni della esplosiva lotta operaia che avanzava sulla scena politica degli anni '60.

Parallelamente alla crisi dello storicismo, interna all'intellettualità del Pci, si sviluppava quindi un marxismo non storicista fuori dalle fila del partito. Ci riferiamo a quegli approcci teorici che andavano dall'importazione della teoria critica in Italia (da parte di intellettuali come Renato Solmi o Furio Cerutti) fino al marxismo di Sebastiano Timpanaro, definito "leopardiano" da Cristina Corradi e molti altri storici per la sua particolarità; senza tuttavia dimenticare alcune figure di alto spessore filosofico come i critici letterari Franco Fortini e Cesare Cases.

Di notevole importanza è poi il filone operaista che, soprattutto a partire dagli anni Settanta, si distaccò completamente dal partito, operando in una direzione teorica di rottura con la tradizione marxista precedente: dalla rilettura e reinterpretazione dei *Grundrisse* e della teoria del valore-lavoro, fino all'originalità di tesi come quella dell'"operaio sociale" di Antonio Negri. Ciò che Mario Tronti, e con lui la crescente corrente operaista, tentavano di fare tra le pagine della rivista «Classe operaia»

---

<sup>3</sup> *Ibidem.*

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> Dettori (2021, 74).

(fondata nel 1964 da una scissione dalla rivista «Quaderni rossi»), era riorganizzare il movimento operaio – proprio attraverso il suo carattere antagonista – istituendo al contempo, e precisamente al fine di tale riorganizzazione, una “scienza operaia”, che si rifacesse anche ai contributi della sociologia e della scuola dellavolpiana (in particolare riferendosi al concetto di *astrazione determinata*). Abbandonando dunque il soggetto tradizionale dello storicismo, ormai desueto, l’operaismo si avvicinava alla metodologia dellavolpiana e alle opere marxiane di critica dell’economia politica, che fornivano una teoria del sistema capitalistico adeguata alla lotta di classe operaista. È nel biennio 1968-69 che lo storicismo venne definitivamente relegato a corrente di partito, non riuscendo più a far breccia al di fuori di quest’ultimo. Esso lascerà il posto, nel panorama marxista più generalmente inteso, alle «filosofie antistoricistiche»<sup>6</sup> formatesi nel dibattito esterno al Pci.

## §2. L’alternativa dellavolpiana e il distacco di Colletti

A presentarsi come contraltare dello storicismo, con una proposta e un’interpretazione radicalmente alternative, era il dellavolpismo. La lettura dellavolpiana di Marx come *scienziato*, che lo avvicinava alla teoria della conoscenza kantiana e fissava nelle opere della sua prima produzione la rottura con Hegel, aveva anche il fine di distanziare radicalmente il Moro di Treviri dall’idealismo hegeliano, contrapponendosi a quel «*marxismo storicistico*» che costituiva la «cultura strutturale e dominante nel movimento comunista italiano» e che «vedeva come luogo di genesi per eccellenza del marxismo, per quanto contrastato, l’orizzonte hegeliano»<sup>7</sup>.

Secondo la ricostruzione di Cristina Corradi, l’alternativa, fino ad allora quasi obbligata, tra dellavolpismo e storicismo, cessò di operare nel periodo che va dal 1968 – anno d’inizio e d’apice delle lotte operaie – fino al 1973 – fase discendente delle lotte e proposizione da parte di Berlinguer, allora segretario del Pci, della strategia del compromesso storico. Entrambe le correnti si rivelarono, infatti, inadeguate a render conto del rapporto tra intellettuali e società, che – almeno secondo le opinioni allora diffuse – erano concepiti sia dallo storicismo che dal dellavolpismo come reciprocamente separati. Questa separazione si verificava, nello specifico, in una considerazione scollegata di movimenti reali e forme di coscienza; il dellavolpismo, ad esempio, identificava la sfera della coscienza come luogo di formazione e operatività della contraddizione, che escludeva dai movimenti storici reali; lo storicismo, invece, rivendicava un «primato del politico sull’economico», smarrendo il «nesso tra teoria e prassi, tra scienza e storia», approdando a una «concezione della contraddizione sconnessa dai rapporti sociali» e alla teorizzazione «del socialismo quale realizzazione dell’eticità dello Stato»<sup>8</sup>.

La concezione cardine su cui si sviluppava lo scientismo dellavolpiano era quella della contraddizione, intesa come scaturente dal processo unificante della ragione e, quindi, rigorosamente assente dal concreto materiale oggetto d’analisi; con la crisi, tanto dello storicismo quanto del dellavolpismo, torneranno a essere aperte questioni fondamentali nell’opera di Marx, come per l’appunto quella della contraddizione. È proprio da questo fermento revisionista che nacque il fenomeno alternativo dell’*école barisienne*<sup>9</sup>, corrente formata da un gruppo di intellettuali del Pci che – con attitudine critica – partivano dalle posizioni di Colletti e dalla rilettura di *Americanismo e fordismo* di Gramsci, con l’intenzione di dialogare con le tematiche operaiste e post operaiste, incentrate soprattutto sulla questione della forza-lavoro intellettuale e del rapporto tra lo Stato e il processo riproduttivo. La scuola di Bari riconsiderò la questione della contraddizione, criticando la lettura dellavolpiana come relegante l’«ambito di operatività» della contraddizione stessa nella sola

---

<sup>6</sup> Azzolini (2021, 92).

<sup>7</sup> Finelli (2018, 221).

<sup>8</sup> Corradi (2015, 149-152).

<sup>9</sup> Per una ricostruzione introduttiva di tale corrente si veda Romano (2015, 445-461).

«sfera della coscienza»<sup>10</sup>. Il progetto dell'*école barisienne*, volto a ripensare il marxismo in una cornice che eludesse le interpretazioni storicistiche e dellavolpiane, portava con sé la necessità di ripensare e reinterpretare l'opera di Gramsci, «quale scienziato della politica e teorico della transizione al comunismo in Occidente»<sup>11</sup>; si assisteva, quindi, a una feconda riapertura degli studi gramsciani, che Guido Liguori identifica come «l'età d'oro»<sup>12</sup> e che culminò con l'edizione critica dei *Quaderni del carcere* a cura di Valentino Gerratana, pubblicata presso Einaudi nel 1975. Questa rinascita vedrà però il suo declino alla fine del decennio, in concomitanza con la crisi definitiva e generale del marxismo.

Entriamo dunque, da un punto di vista teorico, dentro la crisi che investì il dellavolpismo: lo scacco definitivo, a seguito di questa graduale perdita di consenso, arriverà proprio dal suo *enfant prodige* Lucio Colletti, il quale si distanzierà da Della Volpe anzitutto sul piano politico, giungendo a proporre una nuova interpretazione della teoria del valore-lavoro<sup>13</sup>. Dalla ricerca di Colletti scaturisce, «esplicitamente, un drastico ridimensionamento della prospettiva metodologica e, implicitamente, una nuova lettura del rapporto tra Hegel e Marx, che è inconciliabile con la rivendicazione di un ingenuo materialismo gnoseologico e con le ricerche di stampo positivista rivolte al marxismo occidentale»<sup>14</sup>.

Questa svolta teorica, appena accennata nella *Introduzione* al saggio di Bernstein, troverà il suo compimento – almeno per quanto riguarda il problema del rapporto tra Hegel e Marx – nel testo che uscirà per Laterza l'anno appena successivo: *Il marxismo ed Hegel*. Un primo esplicito distacco da Della Volpe arriva proprio a conclusione di quest'opera, quando Colletti lapidariamente scrive che «la metodologia è la scienza dei nullatenenti»<sup>15</sup>; ma l'abbandono e la rinuncia definitivi a ogni pretesa di compatibilità tra scienza e marxismo avverrà nel 1974 con l'*Intervista politico-filosofica*, e la sua pubblicazione per Laterza – con un saggio su marxismo e dialettica – nel 1975.

Nel suo capitolo su *Marx e Hegel*, il filosofo romano comincia da un punto che considera fondamentale per qualsiasi approccio efficace alla filosofia di Marx: «in che rapporto stanno la *Logica* hegeliana e, più precisamente, i suoi processi viziosi e mistificatori, con la realtà?»<sup>16</sup>. Questa domanda, apparentemente indifferente nei confronti di Marx, è in realtà il nodo grazie al quale Colletti sferra una critica strutturale ai presupposti da cui prende le mosse la sua filosofia, nonché la sua intera critica al capitalismo. Il *leitmotiv* della critica collettiana, che si sviluppa a partire dalla lettura di alcuni passi del *Capitale* e della *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, è lo strettissimo legame che unisce l'opera di Hegel a quella di Marx: il pensatore di Treviri avrebbe rimandato la “filosofia hegeliana”, che identificava come “a testa in giù”, a una realtà altrettanto capovolta. Con ciò s'intende che, nella lettura che Colletti restituisce dell'opera di Marx, quest'ultimo avrebbe delineato il pensiero di Hegel come una traduzione sul piano della filosofia di una condizione riscontrabile nella realtà stessa: «quando apro il *Capitale* [...] trovo che non si dice più solo della *filosofia* ma direttamente della *realtà*, delle cose, che sono “sensibilmente sovrasensibili”, cioè mistiche, ossia testa all'ingiù»<sup>17</sup>.

Pur avendo impresso una torsione materialistica alla filosofia di Hegel (per cui l'idealismo – e il pensiero in generale – sarebbe un prodotto sociale, cioè dell'essere), Marx cade secondo Colletti nell'errore di considerare possibile una realtà effettivamente capovolta. Questa fallacia, che nell'opera giovanile assume ancora un carattere generale, si compie per il filosofo romano in quella che quest'ultimo identificherà come un'effettiva teoria della contraddizione dialettica, rinvenibile nelle opere del Marx della maturità (a cominciare dal *Capitale*).

---

<sup>10</sup> Corradi (2015, 152).

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Per una ricostruzione della vicenda si veda Liguori (1996, 153-180).

<sup>13</sup> Formulata in Colletti (1968, VII-LXXXII).

<sup>14</sup> Corradi (2015, 175).

<sup>15</sup> Colletti (1969, 434).

<sup>16</sup> Ivi, 112.

<sup>17</sup> Ivi, 113.

L'orizzonte qui delineato implica che la critica che Marx rivolge ad Hegel è una critica mossa a un «oggetto determinato, un istituto storico concreto». Qui stanno la grandezza e l'innovatività del pensiero di Marx: la sua filosofia «è sempre relazione del pensiero con la realtà; il discorso sul discorso di Hegel è anch'esso discorso su un oggetto specifico o determinato». La «*metodologia della scienza*» non è metascienza, metafisica, ma può essere conoscenza della conoscenza proprio in quanto è *scienza* essa stessa, «cioè risposta a problemi storicamente determinati quali sono i problemi stessi della teoria del conoscere». La conseguenza più importante, secondo Lucio Colletti, è che ciò significa che, mentre Marx critica la logica di Hegel, sta già facendo *sociologia*, sta cioè investendo criticamente «una manifestazione della società borghese»<sup>18</sup>.

Nel saggio pubblicato in aggiunta all'*Intervista politico-filosofica*, intitolato *Marxismo e dialettica*, l'autore si cimenta nell'analisi della differenza tra «opposizione reale» – che identifica con la *Realopposition/Realrepugnanz* di Kant – e «contraddizione dialettica». Il primo tipo di opposizione, che all'altezza delle divisioni aristoteliche rientra nella “contrarietà”, «non viola il principio di identità e di (non-)contraddizione ed è quindi compatibile con la logica formale. Il secondo tipo di opposizione, invece, è “per contraddizione” e dà luogo a un'opposizione *dialettica*»<sup>19</sup>. Quest'ultima, espressa per antonomasia nella formula “A non-A”, è quell'opposizione-relazione che vede l'un termine come *soltanto* la negazione dell'altro: presi di per sé i due non hanno significato, infatti per «dare un significato a non-A, è necessario sapere al tempo stesso che cosa è A, cioè l'opposto che esso nega»<sup>20</sup>. Tuttavia, anche il primo termine (A), che a un primo sguardo sembrava essere un positivo, è solo in quanto negazione dell'altro (non non-A), e deve quindi essere parimenti riferito al suo opposto per acquistare un significato. Il quadro che si delinea in questa situazione è dunque quello dell'unità degli opposti. Ciò che è importante fissare, a questo livello del discorso, è la caratterizzazione della contraddizione logica come unità degli opposti fondata su una struttura di opposizione-relazione, in cui l'accesso alla sfera della significanza è possibile solo in un orizzonte che comprenda tanto un polo (A) quanto il suo opposto (non-A), poiché è solo in questa unità che acquistano determinazione. Il filosofo romano afferma che, rileggendo il *Capitale*, avrebbe trovato anche in quest'opera un'adesione all'hegeliana contraddizione dialettica, a scapito della kantiana opposizione reale, tale per cui Marx stesso avrebbe presentato la realtà (seppur *una* realtà, quella capitalistica) come in sé stessa contraddittoria, e avrebbe violato il principio aristotelico.

Prima di arrivare al principale attacco sferrato da Colletti nei confronti di Marx, è utile soffermarsi sul primo tipo di opposizione, la kantiana “opposizione reale”: «la formula che l'esprime è “A e B”. Entrambi gli opposti sono reali, positivi. Ciascuno sussiste per sé. E, poiché per essere sé, non ha bisogno di riferirsi all'altro, qui abbiamo una reciproca repulsione alla relazione»<sup>21</sup>. La caratteristica essenziale di questo genere di opposizione sta nell'assenza di mediazione tra i due opposti, i quali si respingono ed escludono reciprocamente.

Per concludere Colletti asserisce un principio, desunto dalla teoria dell'opposizione reale, di natura ontologica:

non esistono cose le quali siano *negative* di per sé, cioè negazioni in genere e, quindi, *non-essere*, per quanto riguarda la loro stessa intrinseca costituzione. Ciò che nega o annulla le conseguenze di qualcosa, è esso stesso una “causa positiva”. Le quantità cosiddette negative non sono negazione di quantità, cioè *non-quantità* e, quindi, *non-essere* o il nulla assoluto. Le cose, gli oggetti, i dati di fatto sono sempre *positivi*, cioè esistenti e reali. [...] Conflitti di forze in natura e nella realtà [...] non solo non minano ma addirittura confermano il principio di (non-)contraddizione. Si tratta infatti di opposizioni che, proprio perché *reali*, sono “senza contraddizione” e nelle quali, quindi, la *contraddizione dialettica* non ha nulla da fare<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Ivi, 125.

<sup>19</sup> Colletti (1975, 65).

<sup>20</sup> Ivi, 66.

<sup>21</sup> Ivi, 70.

<sup>22</sup> Ivi, 75.

Arriviamo dunque a Marx. Come presupposto della sua trattazione Lucio Colletti sottolinea che gli innumerevoli riferimenti ad Aristotele e Kant sono funzionali a toccare un tasto preciso: «il rapporto del marxismo con la scienza. Il ristabilimento del principio di non-contraddizione» è in questo senso «il passaggio obbligato»<sup>23</sup>. Tornando a leggere le prime sezioni del *Capitale*, quindi, il filosofo romano giunge alla conclusione che per Marx «la teoria del valore era tutt'uno con la teoria dell'alienazione e del feticismo. Il “lavoro astratto”, o creatore di “valore”, era il lavoro alienato stesso»<sup>24</sup>. Il problema di fondo starebbe, secondo Colletti, nel fatto che si danno due Marx distinti a seconda del lato che si considera della sua produzione: da una parte c'è «il Marx delle *Prefazioni* al *Capitale* che si presenta come il continuatore e il coronatore dell'economia politica come *scienza*»; dall'altra, però, «c'è il Marx *critico della economia politica*» – non solo di quella borghese ma dell'economia politica in generale – «che intreccia (e rovescia) il discorso di Smith e Ricardo con una teoria dell'alienazione»<sup>25</sup>. Il risultato, secondo Colletti, è che nel primo caso la trattazione economico-scientifica si riferisce a una realtà attraverso la metodologia propria di ogni scienza; nel secondo caso, invece, «la realtà di cui si discorre è sottosopra [...] non è la realtà *sic et simpliciter*, bensì è la realizzazione dell'alienazione. Non è una realtà positiva ma da rovesciare e da negare»<sup>26</sup>. E ancora, poco oltre, conclude che da una parte si ha «l'economia politica» che, «in quanto *scienza*, indaga e rileva leggi economiche e oggettive», e tuttavia «dall'altra parte, quelle leggi, apparentemente materiali o oggettive» sono propriamente «l'*oggettivazione feticistica* dei rapporti sociali umani sfuggiti al controllo degli uomini stessi. Non sono oggettività naturale ma alienazione»<sup>27</sup>.

Fin qui, tuttavia, a nostro avviso non si vede come mai la teorizzazione dell'alienazione della forza-lavoro da parte del lavoratore, cioè la sua vendita come lavoro in potenza indifferentemente dalla sua applicazione, contrapposta al suo utilizzo concreto da parte del capitalista, dovrebbe risultare antiscientifica. Si tratta semplicemente della scomposizione del lavoro entro le sue distinte parti: da un lato come capacità, dall'altro come oggettivazione in un prodotto. Volendo andare ancora oltre, questa formulazione è anzi vicinissima alla distinzione aristotelica tra potenza e atto. Questa “realizzazione dell'alienazione” altro non è che la presentazione del modo di produzione capitalistico come terreno per eccellenza in cui i due aspetti del lavoro, lavoro in potenza e lavoro in atto, sono presi come due momenti separati entro il processo di scambio. La necessità di superamento non sta tanto nell'impossibilità, da un punto di vista hegeliano, di *separare l'inseparabile*, quanto piuttosto nella necessità di ricomposizione dei due aspetti del lavoro – che in ogni caso si presentano su due piani diversi – poiché la loro separazione comporta la separazione dei mezzi di produzione dalle forze produttive, e dunque genera miseria contrapposta a immane ricchezza. Questa necessità, lungi dall'esser una necessità logica deterministica (come quella hegeliana), è una necessità sociale e politica: logica storica anziché logica naturale.

Per quanto riguarda il *feticismo*, che Lucio Colletti associa a una considerazione antiscientifica della realtà, questo è ricondotto dallo stesso Marx a un approccio metafisico e fuorviante: risulterebbe infatti da una mancata comprensione dei due differenti aspetti del lavoro, per cui i possessori di merci identificherebbero il valore di queste con il loro valore d'uso, come se avessero valore di per sé e questo non fosse invece frutto di lavoro umano; come se *in virtù* (anziché *a discapito*) delle loro particolari caratteristiche fossero equiparabili ad altre con particolari e differenti caratteristiche. Laddove, al contrario, la loro equivalenza risiede precisamente nel loro essere frutto di lavoro umano astrattamente dalla sua particolare e concreta applicazione. Il *feticismo* presentato da Marx, in ultima istanza, consiste proprio nella mancata distinzione, da parte degli agenti della produzione capitalistica (che siano venditori o compratori), tra il lato quantitativo del lavoro che costituisce il valore e il lato

---

<sup>23</sup> Ivi, 93.

<sup>24</sup> Ivi, 97.

<sup>25</sup> Ivi, 99-100.

<sup>26</sup> Ivi, 100.

<sup>27</sup> Ivi, 100-101.

qualitativo del lavoro che costituisce il valore d'uso<sup>28</sup>. Che la teoria dell'alienazione di Marx sia una questione complessa e ancora oggi irrisolta è fuor di dubbio, tuttavia parrebbe reggere ancora bene almeno rispetto a questo genere di accuse; il punto su cui si è infatti più largamente insistito, nella storia delle interpretazioni, è precisamente la critica della teoria del valore dal punto di vista strettamente economico più che filosofico-sociologico, come ad esempio il problema della trasformazione dei valori in prezzi rilevato da Sraffa, o della genesi del valore in sé come frutto del lavoro umano. Di questi problemi non si può tuttavia trattare in questa sede.

Tornando a Lucio Colletti, la sua conclusione rispetto ai temi di cui sopra è la seguente: «quando il marxismo è una teoria *scientifica* del divenire sociale, è tutt'al più una “teoria del crollo”, ma non una teoria della rivoluzione; quando, viceversa, è una teoria della rivoluzione, essendo *solo* una “critica dell'economia politica”, rischia di risultare il progetto di una soggettività utopica»<sup>29</sup>. Andando oltre, il punto realmente problematico dell'opera di Marx, che porta Lucio Colletti ad abbandonare definitivamente un approccio marxista<sup>30</sup>, è proprio il problema della contraddizione e della sua differenza dall'opposizione reale. Secondo il filosofo romano, infatti, «le contraddizioni del capitalismo – dalla contraddizione tra capitale e lavoro salariato a tutte le altre – non sono, per Marx, “opposizioni reali” [...] bensì sono *contraddizioni dialettiche* nel senso pieno della parola»<sup>31</sup>. Nello specifico, «tutte le contraddizioni capitalistiche» si svilupperebbero dalla «contraddizione interna alla merce tra valore d'uso e valore, tra lavoro utile o individuale e lavoro sociale astratto»<sup>32</sup>. Fin qui, nuovamente, le parole del filosofo romano non suscitano obiezioni, a patto che si segua alla lettera il ragionamento di Marx, intendendo precisamente cosa egli voglia dire con il termine “contraddizione”: quella tra valore d'uso e valore, infatti, non è una contraddizione nel senso proprio del termine. Tanto il valore d'uso quanto il valore sono due positivi, sussistono di per sé e hanno significato senza aver bisogno di riferirsi all'altro termine. In breve: non sono affatto lo stesso che A e non-A. Il valore, infatti, è l'espressione economica del *tempo di lavoro* umano in generale (cioè in quanto tale, indifferentemente dalle sue specificazioni) coagulato entro il prodotto. Il valore d'uso, d'altro canto, è l'espressione dell'utilità di tale prodotto, della sua capacità di soddisfare un bisogno umano. Non si tratta di un'opposizione tra una quantità e una non-quantità, ma piuttosto di un'opposizione tra il lato quantitativo di un oggetto e il suo lato qualitativo.

Sul fatto che manchi in Marx una vera e propria teoria della contraddizione, in cui si esponga da un punto di vista logico cosa intende con questo termine, è evidente e crea non pochi problemi; tuttavia, accostando le contraddizioni presentate da Marx a quelle identificate come tali da Aristotele – e riconosciute ancora oggi come eclissi di ogni discorso scientifico – è altrettanto evidente la differenza che presentano le due formulazioni. Andando ancora oltre, il filosofo romano presenta la teoria marxiana della contraddizione in una prospettiva volta a delineare «il corso storico come un processo finalistico»<sup>33</sup>, tale per cui «la “contraddizione” ha la sua soluzione o unità precostituita; l'“alienazione” ha il suo inevitabile riscatto; e la meta o punto d'approdo è già posto in anticipo»<sup>34</sup>. L'intenzione di Marx, secondo la lettura di Colletti, sarebbe rappresentare il comunismo come lo sviluppo necessario e conseguente al modo di produzione capitalistico, utilizzando a questo fine la contraddizione come problema da superare che ha già in sé la sua soluzione.

La conclusione di Lucio Colletti, il quale abbraccia una visione di Marx che vede il Moro di Treviri scadere nella violazione del principio aristotelico, è che – stando così le cose – non resta altro da fare che abbandonare Marx e il marxismo. La radicalità della posizione di Colletti, volta a screditare qualsiasi pretesa di scientificità associata all'opera di Marx, tanto sul piano logico quanto sul

---

<sup>28</sup> Cfr. Marx (1977, 105-106).

<sup>29</sup> Colletti (1975, 102).

<sup>30</sup> È utile ricordare, a questo proposito, che già nel 1964 aveva lasciato il Pci, sebbene per motivi più storico-politici che teorici, come ricordato da Colletti stesso in *ivi*, 10.

<sup>31</sup> *Ivi*, 103.

<sup>32</sup> *Ivi*, 105.

<sup>33</sup> Petrucciani (2022, 117).

<sup>34</sup> Colletti (1980, 129).

conseguente piano sociale e politico, segna la definitiva crisi del dellavolpismo; questo, infatti, concentrava la sua interpretazione di Marx sulla lettura del marxismo come scienza, innanzitutto come scienza sociale.

### §3. 1975-1983: un bilancio della crisi

Già nel 1971 Gerratana, come visto *supra*, si era espresso intorno al problema della frammentazione del panorama teorico marxista. Nel 1975 è Norberto Bobbio a riallacciarsi a questo tema, in una serie di saggi pubblicati nei numeri 8-9 e 10 di «Mondoperaio». Bobbio sottolinea di non essere l'unico a considerare problematica questa frammentarietà teorica all'interno dell'orizzonte marxista italiano, rimandando alla ormai celebre *Intervista politico-filosofica* di Lucio Colletti, dove questi lamentava «la debolezza e lo sviluppo frammentario della teoria politica all'interno del marxismo», concludendo che «al marxismo manca una vera e propria teoria politica»<sup>35</sup>. Secondo Bobbio, dunque, parte della difficoltà del marxismo italiano a confrontarsi con i temi caldi della politica contemporanea sta proprio nella tendenza a scontrarsi in dispute fra scuole, perdendo di vista i problemi centrali dell'Italia del dopoguerra.

Il primo e più importante problema su cui Bobbio invita a riflettere è quello dello Stato, e con esso della democrazia. Gran parte degli intellettuali marxisti riconduceva in maniera diretta e irreversibile la democrazia al capitalismo, rifacendosi ad alcune tesi di Lenin che sembravano andare in quella direzione; su questi presupposti, nota Bobbio, «molti continuano a ritenersi in obbligo di sostenere che la repubblica democratica non può essere l'involucro di uno stato socialista», ma così facendo «finiscono per fare un ottimo servizio al capitalismo» e «uno pessimo al socialismo»<sup>36</sup>. Il filosofo torinese invita quindi a fare attenzione nel muovere critiche distruttive al sistema democratico, senza che queste siano accompagnate da una riflessione costruttiva su quale sia effettivamente la forma di governo adatta a un sistema economico socialista; soprattutto dal momento che la dittatura va, a suo parere, esclusa radicalmente dalle possibilità, anche sulla scorta degli insegnamenti della storia recente. Per suffragare questa tesi rimanda poi a tutte le conquiste, in materia di diritti civili e sociali, che sono state acquisite dal movimento operaio italiano, che rimangono saldamente impresse nella Costituzione. Proseguendo nella sua argomentazione Bobbio presenta le problematicità legate allo Stato moderno, prima fra tutte quella del suo essere «sempre più mastodontico»<sup>37</sup>, il che rende utopistica qualsiasi teoria che voglia sostenere l'attualizzabilità di organizzazioni sociali quali le comuni o le società arcaiche. Da questo problema nasce poi l'universo di difficoltà legate alla gestione della burocrazia – che Bobbio riconduce proprio alla crescita e complicazione delle funzioni necessarie che lo Stato è chiamato a garantire ai cittadini – e alla sua conciliazione con la democrazia, dal momento che la democrazia si fonda su un potere orizzontale, mentre la burocrazia su un potere gerarchico e discendente dall'alto. L'insufficienza nelle teorie di Marx ed Engels è individuata da Bobbio nel fatto che questi, «convinti», e con ragione, «che la sfera della politica fosse la sfera della forza», «si sono sempre posti il problema del soggetto storico di questa forza, individuato nella classe di volta in volta dominante, piuttosto che non quello dei diversi modi con cui questa forza possa essere esercitata (che è il problema delle istituzioni)»<sup>38</sup>. Problema, questo delle istituzioni, che non può essere ignorato da una classe politica, di stampo marxista, che voglia confrontarsi con la realtà della democrazia parlamentare contemporanea, e della macchina burocratica a essa associata. È per questi motivi, e in forza della convinzione che la soluzione del problema governativo fosse l'eliminazione di ogni forma di governo politico e dunque l'estinzione dello Stato, che Marx ed

---

<sup>35</sup> Colletti (1975, 30).

<sup>36</sup> Bobbio (1976a, 10).

<sup>37</sup> Ivi, 12.

<sup>38</sup> Ivi, 14.

Engels lasciavano una teoria dello Stato «incompleta». Su queste basi Bobbio può dunque concludere che «una vera e propria teoria socialista dello Stato non esiste»<sup>39</sup>.

In un altro articolo, intitolato *Quali alternative alla democrazia rappresentativa?*, pubblicato sempre su «Mondoperaio», Bobbio invita a riflettere su altri problemi fondamentali che ritiene fossero stati esclusi, fino ad allora, dal dibattito marxista. Tra le varie questioni, rileva quella del contrasto fra democrazia e società di massa. Richiama, inoltre, al fatto che il rapporto tra democrazia e socialismo è tutt'altro che pacifico: infatti, mentre la democrazia è «sovversiva», in quanto sovverte la tradizionale concezione del potere che lo vede scendere dall'alto verso il basso, il socialismo – se inteso come statalizzazione dei mezzi di produzione – rimanda ancora una volta a una struttura di potere verticale. Questo problema non è, per Bobbio, risolvibile con l'assunto secondo cui la forma di governo adatta al socialismo sarebbe la dittatura, poiché «una dittatura, anche se socialisteggiante, si risolve sempre, nei riguardi della massa che la subisce, in null'altro che in un cambiar di padrone»<sup>40</sup>.

Nel complesso, si può affermare che la mancanza di una vera e propria teoria dello Stato (e con essa di una concettualizzazione del rapporto tra socialismo e democrazia), tanto nel marxismo tradizionale quanto nel dibattito marxista dal dopoguerra alla fine degli anni Settanta, creava non pochi problemi; ciò è ancor di più interessante considerando che il 1976 fu l'anno in cui il Pci raggiunse l'apice del suo consenso elettorale, e che questo avvenne proprio in una repubblica democratica parlamentare, rispetto alla cui conformazione i grandi intellettuali di riferimento del partito lasciavano un non indifferente deficit teorico. Nei fatti, si può dire che questo insieme di mancanze sul terreno filosofico-politico fosse parte attiva delle difficoltà che gli esponenti del Pci avevano nel confrontarsi con i problemi dell'oggi, e nel dialogare con le masse che di questi problemi soffrivano in prima persona.

Gli anni che precedettero il 1983 sono dunque intrisi di amara consapevolezza autocritica da parte dei marxisti italiani e non solo (basti ricordare l'intervento di Louis Althusser al convegno del «Manifesto», tenuto a Venezia, su *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie*<sup>41</sup>, dove il filosofo ammetteva senza reticenze una crisi manifesta del marxismo). Oltre alla delucidazione di Bobbio, è interessante ricordare le motivazioni che Lucio Colletti forniva per illuminare tale situazione. Il filosofo romano, già nell'*Intervista politico-filosofica* rilasciata nel 1974, individuava una ormai consumata rottura tra il piano della teoria e quello della prassi, sostenendo che «il fatto davvero fondamentale» della crisi fosse stato «la separazione tra il marxismo teorico e la pratica del movimento operaio»<sup>42</sup>. Di fronte a questa frattura, dunque, una crisi endemica del marxismo era diventata innegabile, anche per i più reticenti a esprimersi in questa direzione. Arrivando dunque al dirompente 1983, centenario della morte di Marx, è da rilevare innanzitutto il fermento editoriale che si alza intorno ai temi classici del marxismo e alla crisi in atto: «Sulla stampa quotidiana, il tema non rimbalza solo sull'«Unità», ma anche (per limitarci ai grandi giornali) sul «Corriere della Sera», «la Repubblica» e «La Stampa»»<sup>43</sup>. Da ricordare è poi la vicenda che interessa le case editrici – come Editori Riuniti e Laterza – che da decenni pubblicavano gli autori del mondo marxista: tra le pubblicazioni uscite nel 1983, firmate Editori Riuniti, bisogna tener presente un'antologia a cura di Nicolao Merker intitolata *Marx, un secolo*, «dove il Marx filosofo e politico prevale sul Marx economista»<sup>44</sup>.

Nel suo «brillante *j'accuse* intitolato *Un certo Marx*»<sup>45</sup>, comparso sull'«Espresso», Lucio Colletti sostiene che il filosofo di Treviri sarebbe rimasto intrappolato in una visione provvidenzialista storico-dialettica ereditata direttamente da Hegel, e avrebbe operato una sorta di immanentizzazione dei

---

<sup>39</sup> Ivi, 15.

<sup>40</sup> Bobbio (1976b, 29).

<sup>41</sup> Althusser (1978, 222-229).

<sup>42</sup> Colletti (1975, 59).

<sup>43</sup> Azzolini (2020, 228).

<sup>44</sup> Ivi, 230. Per una ricostruzione più accurata e completa della vicenda editoriale che coinvolse il mondo marxista nel 1983, si veda Ivi, 228-231.

<sup>45</sup> Ivi, 229.

motivi religiosi della salvezza e della religione, incappando in un'impostazione filosofica deterministica e storicistica. Come rileva Giulio Azzolini è «singolare» che a una critica così «chiara e radicale, nell'anno del centenario marxiano, non emergano grandi risposte sul terreno filosofico»<sup>46</sup>; infatti, la maggior parte degli autori marxisti dell'epoca concentra la propria attenzione su altre questioni, fatta eccezione per il contributo, comparso sull'«Unità», di Umberto Cerroni che, nonostante si ponga il problema dell'importante valenza scientifica del pensiero marxiano, ignora totalmente le critiche mosse a questo proposito da Colletti.

È Cesare Luporini a esprimersi su questo punto e riabilitare la filosofia di Marx: nello stesso anno in cui accusa il marxismo di essere una «macchina inceppata», scrive che il Moro di Treviri «si oppone a ogni visione finalistico-aprioristica del corso storico»<sup>47</sup> e che «nulla fa più orrore a Marx di un uso della sua teoria nella guisa di una “filosofia della storia”»<sup>48</sup>. Da rivedere, dunque, non sarebbe tanto l'impianto teorico marxiano, che Luporini – a differenza di Colletti – in linea di massima salva, quanto piuttosto l'interpretazione e l'applicazione al mondo contemporaneo che l'intellettualità ne ha fatto finora. Scrive infatti: «noi viviamo oggi in una situazione tale per cui, se si vuol penetrare nel vivo della problematica di Marx, è opportuno liberarsi da tali “scenari” e dal “marxismo” stesso (o dai “marxismi” in genere)»<sup>49</sup>.

In un'intervista a cura di Ottolenghi, infatti, Luporini invita a riflettere su una situazione che Marx avrebbe sottovalutato: si tratta «di qualcosa che oggi la realtà ci impone in modo inquietante, cioè l'appartenenza a popoli e nazioni, a queste formazioni storiche, che poi sono le etnie»<sup>50</sup>. Un ritorno a Marx, dunque, non tanto nell'ottica di criticare quest'ultimo, quanto piuttosto di riprenderne i concetti chiave e integrarli con gli sviluppi della storia presente, la quale si era evoluta – soprattutto sul piano della forma Stato-nazione, a cui Luporini lega anche il problema delle differenze culturali – rispetto al tempo di Marx. Ciò che è interessante della posizione di Luporini, coerentemente con lo strutturalismo cui l'autore aderì negli anni precedenti, è che egli riconosce delle tensioni interne al pensiero di Marx, ma «riformula sia l'interpretazione della sua scientificità – da accogliere poiché declinabile e comprensibile in termini non dialettici, bensì sistemici – sia quella della sua politicità – da intendere sullo sfondo della “filosofia della prassi”»<sup>51</sup>.

Stranamente invece, a differenza degli interventi del 1975-76, Norberto Bobbio si pone nel 1983 con atteggiamento di studio e analisi nei confronti dei temi del marxismo, anziché di critica: in occasione del convegno organizzato a Roma dall'Istituto Gramsci, Bobbio aggiusta leggermente il tiro rispetto agli articoli usciti su «Mondoperaio», e ricorda come ci sia in Marx un'analisi dello Stato e delle forme di governo, per quanto la riflessione marxista a lui posteriore non l'abbia mai approfondita o ne abbia frainteso i fondamenti.

In un quadro così frammentato, è complesso sintetizzare quel che resta della discussione intorno a Marx. Seguiamo per semplicità una prima e ampia divisione operata da Giulio Azzolini, che riconduce questo frastagliato panorama a tre posizioni principali: la prima secondo la quale Marx sarebbe «ancora potenzialmente attuale» e la crisi del marxismo discenderebbe «dalla fedeltà alla filosofia marxiana»<sup>52</sup>; questa era la posizione sostenuta da Lucio Colletti, il quale attribuiva una responsabilità diretta a Marx stesso relativamente a tutti gli sviluppi storico-politici avvenuti in nome della sua opera (prima fra tutti la Rivoluzione d'Ottobre e le politiche dell'URSS). In secondo luogo Azzolini indica la posizione di Bobbio – con cui concordano autori molto diversi, tra cui Sylos Labini e Cacciari – secondo il quale Marx sarebbe «un classico» e la crisi del marxismo dipenderebbe «solo

---

<sup>46</sup> Ivi, 232.

<sup>47</sup> Luporini (1983b, 188).

<sup>48</sup> Ivi, 203.

<sup>49</sup> Ivi, 175. Luporini si riferisce qui ai tre grandi filoni interpretativi di Marx che nella storia si sono contrapposti: materialismo storico, materialismo dialettico, socialismo scientifico.

<sup>50</sup> Luporini (2022, 253).

<sup>51</sup> Azzolini (2020, 233).

<sup>52</sup> Ivi, 241.

*in certa misura* dalle effettive lacune o inesattezze del pensiero marxiano»<sup>53</sup>; Bobbio, pur polemizzando con il marxismo, non si fa coinvolgere per questo «in una polemica contro Marx»<sup>54</sup>, proprio poiché lo identifica come un classico da inquadrare nella storia del pensiero. Per concludere, Azzolini indica la posizione di Luporini che, nel celebre articolo *Liberiamo Marx dal marxismo*<sup>55</sup>, lo definisce un «non-classico», insistendo con Colletti «sull'intrinseca *effettualità* del discorso marxiano»<sup>56</sup>; Luporini concorda tuttavia con Bobbio sulla necessità di *liberare* Marx dai vari marxismi e rileggerlo solo seguendo la sua lettera.

Insomma, l'anno 1983 è attraversato da una profonda frammentarietà teorica, da accesi e inconcludenti dibattiti, nonché da aspre critiche all'opera di Marx mosse dagli stessi autori che fino a pochi anni prima portavano la bandiera del marxismo (o erano stati addirittura leader di partito). Va inoltre ricordato come l'egemonia del Pci fosse in declino già da parecchio tempo, con il fallimento del compromesso storico e la crescita, dal punto di vista elettorale e culturale, del PSI. In questo orizzonte non c'è da sorprendersi se, dalla metà degli anni Ottanta in poi, l'interesse accademico e politico verso Marx e i marxismi andò via via scemando, soppiantato da altre filosofie (come ad esempio il post-strutturalismo, il pensiero negativo e così via). Bisognerà aspettare la grande crisi economica del 2007-2008 per vedere un ritorno degli studi marxiani e di un'impostazione di ricerca più strettamente economico-politica, che indagasse e criticasse l'impianto capitalistico con il fine di pensare un sistema alternativo<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> *Ibidem.*

<sup>54</sup> *Ibidem.*

<sup>55</sup> Luporini (1983a).

<sup>56</sup> Azzolini (2020, 242).

<sup>57</sup> Non è un caso, infatti, che oltre alla ripresa delle opere marxiane e del marxismo tradizionale si assista a una ristampa e una circolazione di portata mondiale del celebre testo di Fisher, *Realismo capitalista*, dove l'autore invita proprio a non considerare il capitalismo come un sistema insuperabile ed eterno, ma a ragionare sulle alternative a esso che si prospettano innanzi.

## BIBLIOGRAFIA

- Althusser L. (1978), *Finalmente qualcosa di vitale si libera dalla crisi e nella crisi del marxismo*, in AA.VV., *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie: una discussione nella sinistra, Atti del convegno tenuto a Venezia nel 1977*, Roma: Alfani, 222-229.
- Azzolini G. (2020), *1983: Marx nell'Italia della «crisi del marxismo»*, in Giasi F., Mustè M. (a cura di), *Marx in Italia*, Roma: Treccani, 221-243.
- (2021), *Lo storicismo marxista nell'Italia degli anni Settanta*, in «Filosofia italiana», 16, 1: 91-107.
- Basso L. (2021), *Agire in comune*, Roma: Manifestolibri.
- Basso L., et al. (a cura di) (2020), *Soggettività e trasformazione. Prospettive marxiane*, Roma: Manifestolibri.
- Bobbio N. (1976a), *Esiste una dottrina marxista dello Stato?*, in AA.VV., *Il marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*, in «Quaderni di Mondoperaio», 4: 1-17.
- (1976b), *Quali alternative alla democrazia rappresentativa?*, in AA.VV., *Il marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*, in «Quaderni di Mondoperaio», 4: 19-37.
- Cassano F. (1973), *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971)*, Bari: De Donato.
- Cesarale G. (2018), *Il capitale o della critica dell'economia politica*, in Petrucciani S. (a cura di), *Il pensiero di Karl Marx*, Roma: Carocci, 243-308.
- (2020), *Soggetto automatico vs. soggettività: il rapporto di capitale e le condizioni dell'antagonismo*, in Gatto M. (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Torino: Rosenberg & Sellier, 165-175.
- Colletti L. (1968), *Introduzione*, in Bernstein E., *Socialismo e socialdemocrazia*, Roma-Bari: Laterza, VII-LXXXII.
- (1969), *Il marxismo e Hegel*, Bari: Laterza.
- (1975), *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari: Laterza.
- (1980), *Tramonto dell'ideologia*, Roma-Bari: Laterza.
- Corradi C. (2005), *Storia dei marxismi in Italia*, Roma: Manifestolibri.
- Cospito G. (2015), *Gramsci nella crisi del marxismo italiano. Tra gramscismo e antigramscismo (1965-1983)*, in Vacca G. (a cura di), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Roma: Carocci, 193-206.
- Dettori G. (2021), *La crisi del marxismo come storicismo dopo l'«indimenticabile '56»*, in «Filosofia italiana», 16, 1: 73-89.
- Finelli R. (2015), *Il disagio della "totalità" e i marxismi italiani degli anni Settanta*, in Vacca G. (a cura di), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Roma: Carocci, 15-28.
- (2018), *Nicolao Merker e il marxismo dell'avolpiano all'Università di Roma*, in «Giornale di Storia Costituzionale», 35, 1: 219-230.
- Gerratana V. (1972), *Intervento*, in Badaloni N. (a cura di), *Il marxismo italiano degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Roma: Editori Riuniti, 226-231.

- Hegel G.W.F. (1981), *Scienza della logica*, II voll., Roma-Bari: Laterza.
- Landucci S. (1978), *La contraddizione in Hegel*, Firenze: La Nuova Italia.
- Liguori G. (1996), *Gramsci conteso*, Roma: Editori Riuniti.
- Luporini C. (1983a), *Liberiamo Marx dal marxismo*, *L'Unità – supplemento speciale per il centenario della morte di Marx*, 27 febbraio.
- (1983b), *La concezione della storia in Marx*, in Merker N. (a cura di), *Marx, un secolo*, Roma: Editori Riuniti, 171-204.
- (2022), *Con Marx, oltre i marxismi. Colloquio con Franco Ottolenghi*, in Croce R. (a cura di), *Libertà e strutture. Scritti su Marx (1964-1984)*, Pisa: Scuola Normale Superiore, 241-256.
- Maggi M. (2019), *Marxismo italiano, marxismi in Italia*, in «Storiografia. Rivista annuale di storia», 23: 187-204.
- Marx K. (1974), *Per la critica dell'economia politica*, Roma: Editori Riuniti.
- (1977), *Il Capitale*, I, Roma: Editori Riuniti.
- (1981), *Opere filosofiche giovanili*, Roma: Editori Riuniti.
- Petrucciani S. (2022), *Pensare con Marx*, Roma: Carocci.
- Pons S. (2006), *Berlinguer e la fine del comunismo*, Torino: Einaudi.
- Romano O. (2015), *L'ambigua potenza del marxismo all'alba del neo-orizzontalismo. Il caso dell'école barisienne*, in Vacca G. (a cura di), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Roma: Carocci, 445-461.
- Turchetto M. (a cura di) (2006), *Leggere il Capitale*, Milano: Mimesis.
- Vacca G. (2018), *L'Italia contesa. Comunisti e democristiani nel lungo dopoguerra italiano (1943-1978)*, Venezia: Marsilio.
- Vittoria A. (2000), *L'attività dell'Istituto Gramsci (1957-1979)*, in Lussana F., Vittoria A. (a cura di), *Il "lavoro culturale". Franco Ferri direttore della Biblioteca Feltrinelli e dell'Istituto Gramsci*, Roma: Carocci, 133-193.