

A partire dai trascendentali classici dell'essere, l'articolo propone una lettura dell'idea di persona nella produzione più significativa di Luigi Pareyson.

INDICE

- 1. La persona come esistenza, ovvero dell'interpretazione della verità**
- 2. La persona come compito, ovvero della scelta del bene**
- 3. La persona come opera, ovvero della forma della bellezza**
- 4. La persona come sé, ovvero della singolarità dell'uno**

«Io desidero proclamarmi esistenzialista» [EP 268]¹: così si conclude il volume *Esistenza e persona* nella sua ultima edizione, e in quest'affermazione si può veder condensata l'origine speculativa di Pareyson che, fin dal suo esordio, si pone nella scia di quel pensiero che egli ritiene essere «*l'affermazione più vigorosa del personalismo contemporaneo*» [J 170]. In queste coordinate vogliamo porci, per offrire qualche considerazione intorno al personalismo pareysoniano. Assumeremo come testo-guida per il nostro discorso un breve ma denso articolo del 1949, dal titolo *I caratteri della persona* [EP 197-201]. I quattro caratteri che vengono presi in considerazione da Pareyson disegnano un quadro dinamico della persona come cammino verso la propria singolarità. Essi sono nell'ordine: la persona come esistenza, come compito, come opera, come io. Andando un po' al di là della mera lettera del testo, ci sembra pure che questo cammino possa essere scandito attorno ad alcuni dei trascendentali classici che ben si coniugano con le caratteristiche della persona. Essi sono nell'ordine: la verità, il bene, la bellezza, l'unità. Riletti dal punto di vista della persona, possono essere utilmente ripresi in una nuova e più feconda luce.

1. La persona come esistenza, ovvero dell'interpretazione della verità

Il primo carattere che Pareyson individua per la persona è l'esistenza, ovvero il trovarsi della persona già da sempre in una situazione a partire dalla quale le tocca agire. Il rapporto fra l'iniziativa che caratterizza la persona come agente e la situazione in cui essa si trova ad agire, è caratterizzata da Pareyson secondo un rapporto di dualità e di unità. La dualità viene a determinarsi per il fatto che persona e situazione sono irriducibili l'una all'altra: la persona sempre giudica la situazione e la trascende. E tuttavia il loro rapporto è anche inseparabilmente di unità, sia perché non esiste persona che non sia situata in un contesto, sicché la situazione le aderisce come qualcosa di irrinunciabile; sia perché la situazione possibilita la persona nelle opportunità che essa offre, le quali sono assunte dalla persona quale effettività da personalizzare, per così dire.

Limitarsi a queste considerazioni di carattere etico, tuttavia, non renderebbe giustizia alla intuizione di Pareyson. Qui mi pare che il discorso possa essere allargato fino a comprendere la questione della verità, se partiamo dall'assunto di base del personalismo pareysoniano, che intende la persona come esistente concreto singolare. L'idea di esistente concreto singolare abbandona immediatamente l'idea della soggettività moderna, costitutiva della quale era il movimento autofondativo dell'autocoscienza. Il soggetto moderno è essenzialmente relazione a sé con la sospensione della relazione all'essere: il *cogito* è puro pensiero liberato dall'essere e posto di fronte all'essere da riconquistare noeticamente. L'esistente concreto singolare invece è «vitalmente inserito nella morsa dell'essere, così che ogni qual volta mi rapporti con me stesso e affermi la mia autoidentità, affermo ad un tempo il mio essenziale e ineludibile legame con l'essere» [J 50]. Il vitale inserimento nella morsa dell'essere implica, che la relazione tra esistenza ed essere non possa essere considerata alla maniera della relazione tra ente ed ente nella semplice presenza dell'uno di fronte all'altro. La relazione tra l'uomo e l'essere è da comprendere secondo la modalità dell'essere-in e non secondo la modalità dell'essere-di-fronte-a, perché si tratta «d'una relazione siffatta che in essa uno dei due termini [l'essere] è *nel* rapporto solo in quanto, di per sé irrelativo, *pone* il rapporto, mentre l'altro [l'esistenza] è *nel* rapporto solo in quanto è lo stesso rapporto. In altre

¹ In quest'articolo ci riferiremo alle opere di Luigi Pareyson qui appresso elencate. Nel testo le sigle delle note, tra parentesi quadre, sono seguite dal numero della pagina. Le citiamo in ordine alfabetico di sigla:

- E *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano, 1988 [ed. or. 1954];
- EP *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova, 1985 [ed. or. 1950];
- IM *L'iniziativa morale*, Giappichelli, Torino, 1969;
- J *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato (Al), 1983 [ed. or. 1940];
- OL *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995;
- PFC *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano, 1993;
- TA *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, Marzorati, Milano, 1965;
- VI *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1982³ [ed. or. 1971].

parole, per un verso l'essere è irrelativo, cioè inoggettivabile, né riducibile o risolvibile nel rapporto né erigibile a causa o principio esterno del rapporto, eppure è *presente* nel rapporto, perché proprio per questa sua inoggettivabilità esso solo può *costituire* il rapporto che con esso si può instaurare; e per l'altro verso l'uomo è *in* rapporto con l'essere in quanto egli è costitutivamente questo rapporto stesso: l'uomo non *ha*, ma è rapporto con l'essere. Insomma, l'essere è *in* rapporto con l'uomo solo in quanto l'uomo è rapporto con l'essere, ossia l'essere si dà all'uomo solo all'interno di quel rapporto con l'essere che l'uomo è. L'inoggettivabilità dell'essere non solo non impedisce l'ontologicità dell'uomo, ma coincide con essa: in tal modo si raggiunge e si svolge il concetto esistenzialistico dell'inseparabilità di esistenza e trascendenza e della coincidenza di autorelazione ed eterorelazione» [EP 16]. Insomma, la relazione che l'esistenza intrattiene con se stessa *coincide* con l'essenziale relazione che essa intrattiene con quello che la trascende.

Poste queste premesse il rapporto con «l'essere, la verità stessa» [VI 159], non potrà giocarsi secondo l'inveterato modulo gnoseologico che, ponendo la verità su di un piano ontico, la consideri come oggetto del pensiero. Piuttosto, essendo la persona posta *nella* verità dell'essere, che fornisce al pensiero la griglia di comprensione di ogni cosa, la domanda sulla verità dovrà svolgersi secondo moduli ermeneutici che, ponendo la verità su di un piano ontologico, la considerino come la stessa «origine del pensiero» [VI 9].

In effetti, vedevamo che la persona, intesa come coincidenza di auto- ed eterorelazione, trovava la sua concretezza nell'essere-in-situazione della libertà, ove la situazione è da intendere come quell'apertura in cui la persona è ontologicamente collocata, e che fornisce alla stessa quell'ambito luminoso grazie al quale capire se stessa e il mondo. Da questa prospettiva situata l'essere si fa dunque accessibile a quella libertà che è in grado di riconoscersi come coscienza finita - cioè determinata perché situata - dell'essere infinito, e di venire dunque *intrinsecamente* costituita come vivente prospettiva sull'essere [EP 217], organo della sua rivelazione [VI 18], sede dell'avvento della verità [VI 84]. La percezione, da parte della libertà, della differenza tra la finitezza della situazione e la infinita eccedenza dell'essere che deborda la situazione da ogni lato, non dev'essere tuttavia intesa come se la situazione consentisse di guardare solo parzialmente l'essere. Piuttosto l'essere è interamente presente nella prospettiva dischiusa dalla situazione, nell'unico modo in cui può risiedervi interamente, cioè proprio nella sua inesauribilità [VI 44].

La persona è dunque chiamata a dare parola all'essere che si concede sempre interamente, ma sempre secondo la prospettiva di volta in volta dischiusa nella relazione in cui pone l'uomo. Essendo la persona inserita nell'ambito di senso aperto dall'essere come coscienza finita di esso, questo compito veritativo non può essere pensato come la asettica neutralità di una descrizione oggettiva non compromettente. Esso implica piuttosto la responsabilità personale di una testimonianza fedele [VI 86, J 178] che sia in grado di rinvenire la forma in cui fissare [E 190-191] l'essere, ovvero implica *interpretazione*. Essa è intesa da Pareyson «come unico tipo di conoscenza di cui l'uomo dispone» [E 217], ed è definita come «*la conoscenza di forme da parte di persone*» [EP 218, E 179-189]. Ora, proprio per il fatto che nell'interpretazione - non fuori, prima o dopo di essa - il senso dell'essere e delle cose viene alla luce, essa non può essere pensata come la produzione di un'immagine che «rappresenti» il suo oggetto, quasi che questo fosse una cosa in sé che, distinguendosi dalla sua immagine, potesse giudicare la stessa come più o meno adeguata a sé. Piuttosto l'interpretazione mira alla produzione di «un'immagine così rivelativa, che non basta dire ch'essa «rappresenta» il suo oggetto, perché bisogna piuttosto affermare ch'essa lo è. Ciò significa che per l'interprete la sua interpretazione è la cosa stessa né può distinguersene: egli non può confrontarla con la cosa come se questa gli si offrisse fuori di quella» [EP 220]. L'interpretazione, in questo senso, non può essere pensata come mera enunciazione della verità che risiederebbe altrove, bensì come sede della verità [VI 205]: l'interpretazione è la verità stessa.

Se questo è il compito che la persona assume nel farsi cosciente organo rivelatore della verità dell'essere e delle cose, ben si capisce perché esso comporti il rischio del coinvolgimento personale. Se infatti la verità dell'essere non si configura se non all'interno di ogni singola situazione, secondo una prospettiva storico-personale determinata, essa risulta accessibile e

formulabile solo mediante questa insostituibile porta d'accesso all'essere. Il pensiero che muove da questa solidarietà originaria di persona e verità nella situata configurazione storica, pertanto, non può non essere al tempo stesso ontologico e personale, e quindi insieme, nella terminologia del Pareyson, *rivelativo* ed *espressivo*: esprime la persona nell'atto di rivelare la verità e rivela la verità nella misura in cui esprime la persona, senza che l'uno dei due aspetti prevalga sull'altro [VI 17]. Sicché nell'interpretazione diventa impossibile voler distinguere o pretendere di separare un aspetto che sarebbe personale, storico, e quindi caduco, da un nucleo che vorrebbe essere ontologico, immutabile e permanente. Tale distinzione sarebbe possibile soltanto se nell'interpretazione l'aspetto personale e storico fosse separabile dall'aspetto rivelativo [VI 58], cosa che non si dà, perché «l'interpretazione è *tutta* rivelativa e *tutta* espressiva» [VI 55], insieme ontologica e storico-personale.

2. La persona come compito, ovvero della scelta del bene

Nella sua considerazione della persona come esistenza, Pareyson vuole distinguersi da uno dei suoi punti di riferimento speculativi più importanti, cioè Karl Jaspers. La collocazione ontologica situata dice quale sia, in generale, l'orizzonte di comprensione che l'esistenza ha come proprio, e che essa trova già da sempre aperto. In esso l'esistenza può avere accesso alla interezza del reale. È infatti la situazione in cui mi trovo a darmi le possibilità ermeneutiche che mi guidano a capire cosa sia e come sia ciò che è². Ora, se la situazione costituisce la condizione di possibilità per la comprensione delle cose, non parrà strano che Pareyson sostenga la invalicabilità della situazione. Dice espressamente: «io non posso uscire dalla mia situazione per guardarla, non posso oggettivarla al punto da vederla come situazione accanto ad altre situazioni, fra le quali avrei potuto o potrei scegliere; anzi io non posso vedere che dal punto di vista della mia situazione, e il mio punto di vista non può esser che la mia situazione» [PFC 61]. E tuttavia, se il Pareyson, seguendo l'esistenzialismo jaspersiano, riconosce con chiarezza l'invalicabilità della situazione, non se la sente d'altro canto di sottoscrivere la necessarietà quasi fatale che viene invece sostenuta dallo Jaspers [J 108-112, 159-160] quando questi sostiene l'identità tra l'io e la situazione. Per lo Jaspers «non posso dire: io *ho questo* punto di vista, *scelgo un* punto di vista: ma soltanto: io *sono questo* punto di vista; non posso dire: io *ho questa* situazione, io *sono in una* situazione; ma soltanto: io *sono la mia* situazione» [PFC 62]. Le conseguenze di questa piena identificazione sono per il Pareyson inaccettabili, perché si risolvono in un assassinio inevitabile della libertà. Se infatti «l'io si identifica con la situazione, la persona svanisce in quanto il tempo vanifica nella predestinazione, l'obbligazione del dovere diventa necessità, l'atto svigorisce nel fatto» [J 120]. Più precisamente identificando io e situazione, ogni distinzione tra poter-essere (posso essere solo ciò che sono), dover-essere (debbo essere solo ciò che sono), voler-essere (voglio essere solo ciò che sono) ed essere (sono solo ciò che sono) viene abolita, in modo che «la *concretezza consista nella necessità*» [J 111] e non appunto nella libertà. Invece la libertà può mantenere sempre una distanza critica verso la situazione. Essa trascende la situazione e non si riduce mai ad essa, perché la situazione non la vincola necessariamente. Questo porta a dover ammettere «all'interno di *me*, una dualità tra l'*io*, che sceglie liberamente e incondizionatamente, e la *mia* situazione, a cui l'io non si riduce mai, l'individuazione non essendo *la* situazione, ma *nella* situazione» [J 123]. In questo senso potremo anche aggiungere che se la persona è relazione all'essere, d'altra parte *ha* una relazione con la situazione in cui è collocata, la quale quindi non esaurisce il proprio rapporto all'essere. Anzi proprio per il legame con l'essere, inteso come il trascendente e l'irrelativo, permette alla persona la

² Per comprendere la differenza tra collocazione ontologica e collocazione storica, geografica, culturale, ecc. basterà osservare che, pur se storicamente collocati in orizzonti diversi, due esistenti possono avere una medesima collocazione ontologica, ovvero relazionarsi all'essere nella stessa maniera. Oppure, al contrario, due esistenti possono avere diversi modi di rapportarsi all'essere (essere come sostanzialità, essere come soggettività, essere come linguisticità, ecc.), pur vivendo geograficamente nello stesso luogo.

libertà *dalla* situazione, pur essendo posta *nella* situazione. Contro l'indistinzione tra io e situazione, si dovrà piuttosto affermare l'indistinzione «tra “io” e “scelta”» [J 88]: l'io è tutto nella libertà e la libertà è tutta nella scelta.

Il primato della libertà come scelta, tuttavia non deve apparire come il trionfo dell'arbitrarietà. Più sopra si vedeva come il rapporto responsabile con l'essere che si dà in situazione è strutturato come responsabile interpretazione della verità. Questa verità non è da intendere come mero discorso teorico (è anche questo), quanto piuttosto come compito che la persona assume per se stessa, se è vero che ogni interpretazione è rivelativa dell'essere *e* espressiva della persona. In tal senso la dedizione alla verità e l'obbligazione morale che nasce dalla verità, si coniugano in uno nel *compito* che la persona è chiamata ad assumere, ovvero a *scegliere* come possibilità propria di vita. L'inaggirabilità della scelta si impone ove si consideri che la libertà dall'un lato si scopre come «iniziativa iniziata» [OL 15, IM, parte II], in quanto posta in una situazione che la precede e la possibilità. Dall'altro lato si scopre come iniziativa alternativa [EP 162-165, IM, 51-70], in quanto, trascendente la situazione, può pronunciare il proprio consenso o rifiuto ad essa e al compito che in essa si dischiude.

La verità interpretata, dunque, intesa come compito da eleggere, diventa *iniziativa* della persona in situazione, attivo progetto di sé e del mondo. In altre parole, la persona «sfruttando le possibilità offerte dalla definitezza che si appropria e in cui si concreta, stabilisce un compito, dedicandosi al quale [...] compie il processo della propria singolarizzazione. L'appropriazione della definitezza è quindi specificazione di un compito: in essa la persona interpreta le possibilità della sua prospettiva originaria e definisce liberamente la propria “missione”» [EP 179]. In base a questa opzione fondamentale verso la verità di se stessa e del compito che da essa deriva, la persona può via via definire sempre più precisamente il proprio profilo, nella molteplicità delle ulteriori scelte compiute più o meno a favore o contro, ma in ogni caso in relazione a, questo compito fondamentale, che interpreta responsabilmente come proprio. In base alla «legge interna» [IM 64] allo stesso compito - che deriva dalla verità - la persona è in grado di discernere e discriminare il bene e il male, ciò che merita di essere e ciò che non merita di essere, ciò che deve essere scelto e ciò che deve essere rifiutato.

3. La persona come opera, ovvero della forma della bellezza

Ma scegliere non è ancora mettere in atto. Decidere non è ancora agire. E la produzione di sé da parte della persona non può essere intesa come una meccanica applicazione della verità che si discerne nel compito alla materia concreta della vita. Il gioco tra compito e produzione di sé è più complesso, perché implica una «*plasticità*» [EP 198] della persona, che si gioca nella più complessa dialettica tra invenzione di sé (discernimento della verità nel compito) e produzione di sé (attuazione della verità del compito). Tale dinamismo è chiamato da Pareyson *formatività*, ovvero «un tal “fare” che, mentre fa, inventa il “modo di fare”» [E 18].

È noto che Pareyson riconosce all'arte la *formatività* pura, anche se essa rappresenta un'«attività che inerisce genericamente a tutta l'esperienza» [E 18] umana. A noi interessa il discorso per quanto applicabile alla persona. In tal senso la persona si comporta come un artista che realizza un'opera, dando forma a se stessa. L'artista infatti, nel produrre l'opera, procede come se fosse guidato da ciò che, nel suo fare, rappresenta non già uno dei tanti modi possibili del realizzare l'opera, bensì «*l'unico* modo in cui la si *può* fare» [E 67]. Nell'aprirsi la via attraverso il tentativo [E 74], tale modo unico viene districato da un gruppo di modi possibili, come quello che, meglio degli altri permette la riuscita dell'opera, in virtù della sua «*efficacia operativa*» [E 75]. In questo senso non è possibile ricondurre la produzione dell'opera ad alcuna legge generale che le preesisterebbe, ma solo alla regola singolare [E 59] che dall'opera stessa viene reclamata quale norma del suo venire alla luce. Sicché è possibile rinvenire, nel processo di produzione dell'opera, una dialettica di reciproca corrispondenza tra la *forma formata* (l'opera) e la *forma formante* [E 10] (la legge unica di

messa in opera), che guida la produzione, e che per la persona è la verità come compito. La forma formata sarà tanto più *opera riuscita* quanto più la forma formante, quale «interna legge di organizzazione» [E 19] della forma formata, governa il suo venire alla luce. Se questa corrispondenza tra forma formante e forma formata viene raggiunta, allora «l'opera è insieme la legge e il risultato della propria formazione» [E 92], e può dirsi riuscita [E 66], compiuta, non avendo bisogno di nulla di più o di meno per essere nel pieno di sé, nel «coerire felicemente delle parti nel tutto e il circolare del tutto nelle parti» [E 205]. Una vita riuscita è appunto questo corrispondere tra il compito assunto dalla persona per sé e per il mondo nell'interpretazione della verità dell'essere situato e la produzione di sé come opera.

A questo punto, come l'opera fatta dall'artista si stacca da lui e vive di vita propria, reclamando, in quanto riuscita, il riconoscimento che le spetta, così la vita riuscita della persona può proporsi nella sua *esemplarità*. Questa è coincidenza di singolarità e universalità [EP 200]. La persona come opera, in altre parole, è qualcosa di irripetibile, cioè non tanto qualcosa di individuale o particolare, quanto qualcosa di singolare. E, al tempo stesso, essa è onniriconoscibile, cioè non tanto generale o totale, quanto universalmente stimabile da tutti, in virtù della bellezza che in essa risplende. Ora, se la bellezza si dà per «ciò ch'è fatto nell'unico modo in cui in quella determinatissima circostanza la cosa andava fatta» [TA 78], essa non può non suscitare sia un'*imitazione* [E 145], che non significa già la mera "applicazione" di una regola nella sua formulazione normativa, bensì l'adozione della regola nella sua efficacia operativa [E 150], sia quell'ulteriore interpretazione la cui serie infinita di letture ed esecuzioni costituisce la vita di cui l'opera stessa vive [E 238].

4. La persona come sé³, ovvero della singolarità dell'uno

Il cammino percorso fin qui è un cammino della singolarità reale della persona verso se stessa, in quanto essa è orientata dall'interpretazione della verità dell'essere situato ad assumere il compito che essa è verso se stessa e a realizzarlo nell'opera di sé, configurandosi nel profilo della sua riuscita singolarità.

Ogni reale è singolare, ed ogni singolare è reale: sembra essere questo il motto di un Pareyson che in tutta la sua speculazione mai ha derogato da questa idea, sempre alla ricerca di una spiegazione per la singolarità dell'esistenza nella sua situazione, la singolarità dell'interpretazione, la singolarità della scelta propria, la singolarità dell'opera esemplare. Singolarità che sottolinea la irriducibilità del reale a qualcosa che lo preceda e lo determini. Il concetto di singolarità infatti «mostra il singolo nella sua individuazione puntuale, e dimostra ch'esso non è propriamente individuale, cioè unità in una molteplicità, ma unico, né particolare, cioè frammento d'una totalità, ma intero, e che l'io, né individuale né particolare, è invece singolare, che questo significa: unico e intero, e perciò irripetibile nella sua definita inconfondibilità» [EP 93].

Da un lato quindi la singolarità non è da pensare come mera individualità che, per la propria comprensione, rimandi ad una essenza ideale comune, storica, eterna ed immutabile, condivisa con altre individualità della stessa specie, che la renda conosciuta già da sempre in quanto riducibile

³ Il titolo che compare in EP 200 è «*La persona come io*». Qui preferisco parlare di 'sé' piuttosto che di 'io' facendo riferimento alla riflessione ricoeuriana, sulla quale, tuttavia non mi fermo, rimandando a PAUL RICOEUR, *Sè come un altro* (1990), Jaca Book, Milano, 1993. Un'altra cosa. Nel paragrafo intitolato *La persona come io*, Pareyson mette in rilievo la dialettica tra la persona e le sue opere, nel senso che la persona trascende le sue opere e si lega ad esse nel nesso della responsabilità di cui è imputabile. Questo aspetto, lo ripetiamo, appare secondario, nell'economia del tema prescelto, rispetto al fatto che «la persona è a sua volta opera, e più precisamente auto-opera, opera che si fa da sé e si costruisce attraverso le proprie opere, e quindi merita veramente il nome di io: l'io è il possesso e l'indirizzamento della propria vita», EP 201. Il 'Sè', rispetto all' 'Io' rappresenta più un punto di arrivo che un punto di partenza, nel senso che la dinamica del sé mette meglio in evidenza, come sottolinea Ricoeur, l'importanza della mediazione dell'alterità, attraverso la quale la persona giunge a se stessa. L'io è figlio invece dell'autocoscienza pura del cogito cartesiano, che è posta all'inizio del cammino e non alla fine.

all'essenza ideale. Contro ogni riduzione del singolare ad individuale, compreso come pezzo numerato e sostituibile di una serie di uguali, il Pareyson ha rivendicato un reale fatto di una pluralità di singoli esemplari più che di una molteplicità di individui ripetuti.

D'altro canto il singolo non è da pensare nemmeno come un che di particolare che, per la propria comprensione, rimandi ad una qualche totalità da cui derivi valore e significato e di cui costituisca frammento funzionale necessitato. Cadremmo non più nella meccanicità della riproduzione ripetitiva, ma in quella organicità sistematica che vuole ridurre il singolo a strumento di un ingranaggio di cui costituisce momento necessario. Contro ogni riduzione del reale a segmento alienato di una totalità di cui non conosce né inizio, né fine, il Pareyson rivendica una interezza compiuta della singolarità che, nei confronti della totalità ultima in cui è inserita, cioè l'essere, non mantiene un rapporto funzionale, bensì simbolico. Posto nell'essere, ogni reale, costituisce una prospettiva ermeneutica irripetibile sull'essere, contenendolo interamente in sé, sia pure in una maniera che, poiché singolare, non lo esaurisce nella sua infinita ricchezza.

Con l'elaborazione del concetto di singolarità è detto pertanto il principio speculativo della metafisica pareysoniana della persona, che si configura come un cammino verso una sempre più perfetta singolarizzazione. Quanto più la persona reale attingerà la legge unica del suo essere, tanto più sarà se stessa in maniera riuscita, portando via via alla luce la verità che gli è propria, il bene che gli è proprio, la bellezza che gli è propria e che la costituiscono nella sua unicità inconfondibile che la differenzia da tutto il resto.