

Ironic envy

*Renzo Carli**

Abstract

Since ancient times envy has been the subject of a unanimous and violent social condemnation. This condemnation was repeated in the vast psychological, sociological and psychoanalytic literature on the subject. Klein proposes envy as an emotion characterizing a phase of the object relationship, present in each of us. In this work, which starts from the kleinian definition of envy, a different vision is proposed - also on the basis of some clinical examples - where envy, through ironic thought, can take on a defensive function: one gets rid of emotions or unacceptable behaviors, “enviously” attributing them to the other, to make one’s own refusal socially legitimized.

Keywords: envy; Melanie Klein; irony; emozioni; capital vices.

* Past Full Professor of Clinical Psychology at the Faculty of Psychology 1 of the University “Sapienza” in Rome, Member of the Italian Psychoanalytic Society and of the International Psychoanalytical Association, Director of *Rivista di Psicologia Clinica* (Journal of Clinical Psychology) and of *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica* (Cahiers of the Journal of Clinical Psychology), Director of the Specializing Course in Psychoanalytic Psychotherapy – Clinical Psychological Intervention and Analysis of Demand. E-mail: renzo.carli@uniroma1.it

Carli, R. (2018). L'invidia ironica [Ironic envy], *Rivista di Psicologia Clinica*, 1, 128-155. doi: 10.14645/RPC.2018.1.722

Introduction

Maigret felt thoroughly ill at ease in that setting. The landscape itself, too harmonious, too tranquil in its layout, got on his nerves. Even – and it wasn't out of envy, because he wasn't that small-minded- he even detested the manicured tennis court, and the chauffeur, too well-fed, that he had glimpsed polishing the deluxe car. The jetty with its springboards and the boats moored all around, the pool, the trimmed trees, the perfect driveways of smooth gravel belonged to a universe that he entered reluctantly and that made him feel unbearably awkward (Simenon,1947, our translation)

Clinical psychologists with a psychoanalytical, cognitive or systemic orientation, but also those working in the scholastic or welfare domain, often talk about emotions. They bring out and analyse the emotions that their interlocutor says he feels in his difficult relationships. Clinical psychologists believe that their work consists of shedding light on the emotions the interlocutor acts out, without realising it, in the clinical relationship or in his interactions in the family, at work or with friends. At other times, clinical psychologists talk about emotions to describe their intervention when interacting with colleagues or supervisors. Clinical psychologists, in short, very frequently refer to the emotions.

Which emotions are at stake in the field of clinical psychology? My experience leads me to conclude that the emotions that we usually talk about are few in number: fear, anger, guilt, envy, anguish or anxiety – words often used as synonyms – jealousy, depressive melancholy and a few others are the ones most discussed.

It is important to underline that we usually take these emotions for granted without bothering to specify the psychological categories that may organize the meaning of the emotion considered or mentioned to the interlocutor. The reference is to popular opinion rather than to a psychological theory.

Let's look at envy, the emotion I'm going to tackle in this article.

Envy in popular opinion

Envy is one of the seven deadly sins, more correctly called capital vices, along with pride, avarice, lust, greed, anger and sloth. In this “moral” context, envy is defined as sadness for the happiness of others, perceived as a misfortune for oneself¹.

¹ The capital vices are often juxtaposed to the “virtues”, divided into theological virtues (faith hope and charity) and cardinal virtues (prudence, justice, strength and temperance).

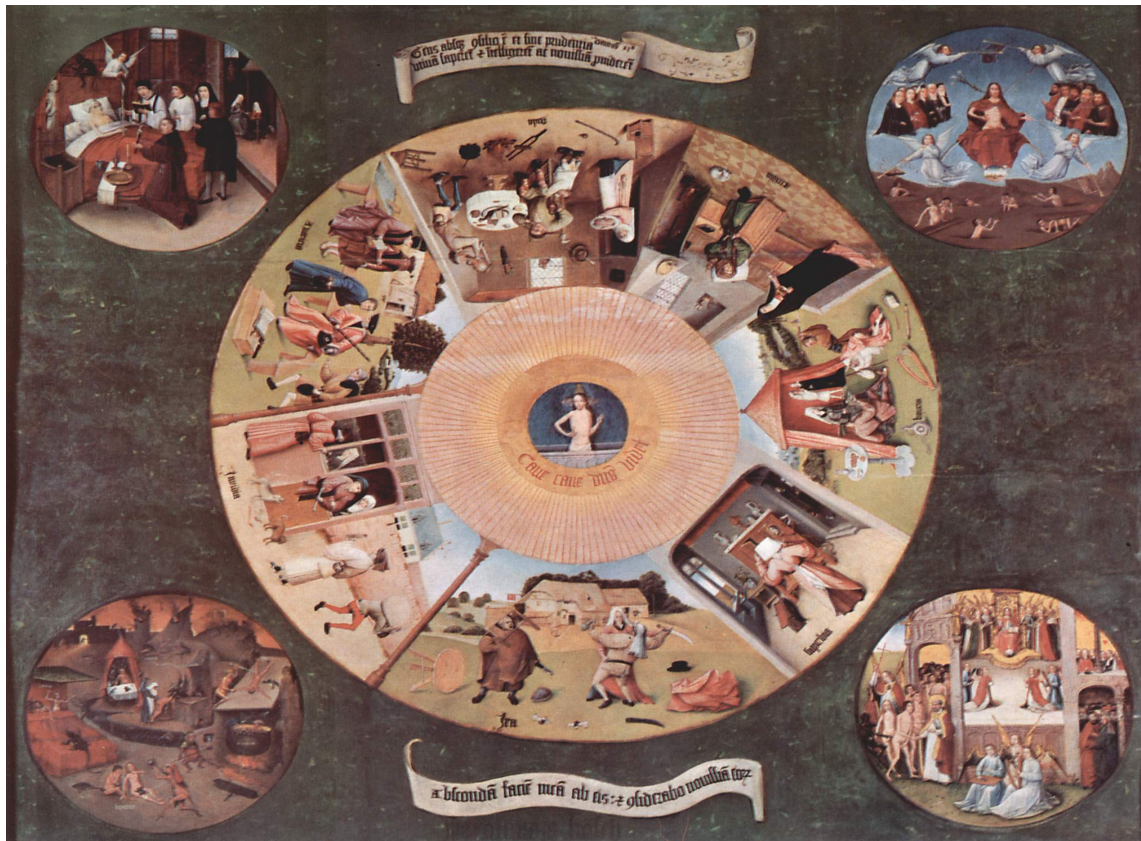


Figura 1. Hieronymus Bosch, *The seven deadly sins*, around 1480, The Prado - Madrid

Dante Alighieri places the envious in Purgatory with the other culprits of capital vices. The envious are the penitents who expiate their punishment in the second Terrace: they wear a cloak of hair-cloth, they sit on the ground leaning against the mountain wall and, since the punishment fits the crime, their eyes are sewn shut with wire; in life they looked at their neighbor with malevolent eyes (the Italian “invidia” comes from the Latin *in video*). They wail and weep through the *horrible seam* while reciting the litanies of the saints. Among them Dante includes Sapia from Siena, the aunt of Provenzano Salvani (Canto XIII), Guido del Duca and Rinieri da Calboli (Canto XIV).

Guido del Duca was a Ravenna noble of the Onesti family, lords of Bertinoro, related to the Traversari and the Mainardi, on the Ghibelline side; for many years he was a judge in various cities in Romagna, including Imola, Faenza, Rimini and Bertinoro, where for a long time he lived. The last document citing him is dated 1249.

Dante includes him among the envious in Purgatory, making him the protagonist (with Rinieri da Calboli) of Canto XIV of the 2nd canticle; it is not known why he attributes this sin to him.

The two penitents, Guido del Duca and Rinieri da Calboli, realise that Dante is alive and doesn't have his eyes sewn up, so one of them asks his name and where he is from. Dante responds that he is from the valley of the Arno, using a circumlocution, and refuses to give his name. Rinieri wonders why the poet did not utter the name of the Arno and Guido replies that he does not know, but it is right that the name of that valley should disappear: in fact the Arno flows through lands inhabited by populations devoid of all virtue, from the Casentines (compared to hogs), to the Aretines (snarling curs), the Florentines (hungry wolves), through to the Pisans (cheating foxes). Guido's prophecy to Dante is that Rinieri's nephew, Fulcieri da Calboli, will hunt the wolves of Florence and will butcher them, emerging covered in blood from that *wretched woodland* that will not be repopulated for a thousand years (Guido is alluding to the fact that Fulcieri was to be chief magistrate of Florence in 1303, becoming a tool of the Blacks in the persecution of the White faction). As regards envy, Dante has Guido del Duca say:

But since God's will is that so largely shine his grace in thee, I will be liberal too. Guido of Duca know then that I am. Envy so parch'd my blood, that had I seen a fellow man made joyous, thou hadst mark'd a livid paleness overspread my cheek. (Dante, *Purgatory*, XIV, ll. 82-84)

In popular opinion, envy refers to a mood or an emotion in which, before the *goods* or *qualities* possessed by another person, such rancour, resentment and malice is aroused that one wishes misfortune on the possessor of that fortune or quality.

Let's look at the entry in the Enciclopedia Treccani online (www.treccani.it):

envy: unpleasant feeling aroused by another person's property or quality that one would like for oneself, often accompanied by hatred and resentment for the person possessing the goods or quality; also the general tendency to experience such a feeling, due mainly to a sense of pride for which one cannot bear others to have equal or superior gifts, or to have greater success in their activity or to have more fortune.

In some research studies, to arouse envy in the subjects participating, the "experimental stimulus" is a person who is "good-looking, rich and capable of enjoying life".

Envy is universally condemned and evokes advice, sermons, lectures, rebukes, pleas, penalties and criticisms. Let's think about the figure proposed by the experimenter to arouse envy: a person who is good-looking, rich and capable of enjoying life; one suspects that such a person exists only in the imagination of the experimenter and the participant in the research. It obviously seems that the person who designed the experiment created a symbolic stimulus that could arouse envy. However, this enviable person is expected to have "real" features: wealth, in the form of money and the ownership of valuable assets; beauty, which may be presented as linked to the objective attractiveness of the physical appearance; the ability to enjoy life, which also has conformist criteria of assessment. These dimensions do not exist in reality, other than through the symbolic-affective production that reifies a fantasy.

To describe the situations where he feels envy, Guido del Duca talks about a person "made joyous" and this is the reason for his own envious rancour; but the "making joyous" of another person from ourselves, is the product of our experience; an experience that projects joy and happiness onto the other person. The property or quality that we attribute to the person who arouses our envy is not related to the other person's objective situation, but to the fact that we attribute to him specific, enviable characteristics. The popular view, therefore, wanted to or had to define envy as the emotional reaction aroused by the fact that the other person has goods or qualities, which, though desired by the person envying, are not possessed by him. The reification of these "goods" which arouse envy, seems designed to ground this emotion on the inability to accept one's place in the social system. Among other conditions, this acceptance also involves seeing or imagining that others have more precious, desirable "things" than us. It could be said that envy is the emotional punishment inflicted on those who do not accept their social status; but also the punishment of the envious person formulated by a class society that in this way intends to protect and legitimize social differences, forcing all to accept them, at the cost of being condemned for the vice of envy.

The set of cardinal vices can be reinterpreted in this sense: the Proud, the Envious, the Irascible, the Slothful, the Mean and the Wasteful, the Greedy and the Lustful are those who do not accept the authoritarian prescription stating that each person must accept his assigned place in the social system or, if you like, in his existence. They are the ones who, with their vices, can become dangerous in their inclination to upset the social order. Once, in the Ancien Régime, it was argued that avoiding cardinal vices was an exemplary duty – designed to set a good example – of the higher social classes; classes that were, moreover, busily engaging in these very vices. Bosch, on the other hand, in his stupendous depiction of the cardinal vices, hanging in the Prado, paints – as the protagonists of the vices – the common people, who had to accept their social condition without showing anger or pride, without envy, living modestly and avoiding all lustful excesses, living hand to mouth without being able to indulge in greed, without avarice so that they could give everything they owned to the lord who governed them, and working hard with no sign of slothful laziness. Following this way of thinking, it is easy to understand the great importance of condemning the vice of envy: for those at the lowest levels, the social differences involved the opportunity to envy those who had more, and those who could satisfy desires from which others were excluded. Hence the important role played by the condemnation of envy in maintaining the status quo.

It is interesting to see that the transformation of behaviour that historically and contextually could be called envious, into an individual characteristic, innate to those afflicted by the vice, corresponds to what we said about mythopoeia and the contribution on this issue made by Roland Barthes (Carli & Paniccchia, 2017). There is no longer envy, but there are *the envious*. This sort of diagnosis extended to all the cardinal vices makes these aspects a kind of "mental illness" to avoid, presenting as "natural" the emotional symbolizations of reality that could provoke a protest against social injustice, a desire for self-affirmation and for the chance to "enjoy life", in emulation of the wealthier social classes.

I fear that when clinical psychologists talk superficially about envy, they conceive of it according to the popular sense which, since it does not envisage the emotional symbolization of the thing envied, identifies this emotion with the cardinal vice, conferring the same meaning to the term.

For the popular conception, well expressed by the cognitivist positions and by that of Valentina D'Urso, the origin of envy can be defined as follows: "The basic process giving rise to [envy] is the desire for a good, which involves a comparison between the individual, frustrated in his desire, and the person who actually possesses it." (D'Urso, 2016, p. 106).

Therefore at the basis of envy there is thought to be the feeling of the lack of a "good" possessed by others; in other words, envy features the experience of inferiority and inadequacy. According to some authors, the feeling of envy is not directed so much towards the good desired and not possessed, but rather towards the person who possesses that good. It is interesting to notice that with reference to envy, cognitivists refer to emotions and therefore to actual experience; but at the same time, the "good" desired and not possessed has no symbolic valence. For this theoretical position, therefore, the grass on the other side of the fence is always *really* greener. For this position, envy is *really* evoked by someone's scholastic success, a success from which they feel excluded; it is evoked by the wealth and ease actually attributed to the rich; by the women with whom the person who arouses envy likes to surround himself. The person who envies, on the other hand, "is not able" to attract anyone desirable. If we take an object from reality, considered without symbolic mediation, as the thing evoking envy, then it is understandable why envy gets a bad press in our culture, as in many other cultures. Envy involves the non acceptance of one's "state" in the social system and therefore presents itself as the symptom of anomia (Carli, 2017).

The reasons for the condemnation of envy

A tirade against envy can be found in the work by Francesco Alberoni (1991) on the issue. However, Alberoni adds something more to the popular explanation of envy. For the author, we are all immersed in an "appraisal world" in which the comparison with "others" is constant and pervasive.

We want to be better, superior, more esteemed. There is no limit to this drive, to this ascent. And so there is never an end to the comparison, the judgment, the limitless stream of appraisals, now better, now worse, now a step forward, now a step back. The overall social energy is the product of this upward force, this comparative propulsion. And if we don't succeed, if the comparison goes against us, we feel diminished, devalued, empty. Then we try to protect our value. Here too there are many ways of going about it: we can give up our ambitions, becoming indifferent, or we can try to debase the value of the model, bringing it down to our level. This defence mechanism, this attempt to protect ourselves through a devaluing operation, is envy. (p. 8).

Here we clearly see the aggressive component of envy, which denigrates everything that makes us fail the comparative appraisal test, everything that is out of our reach. "*Nondum matura est, nolo acerbam sumere*", the fable of the fox and the grapes of Aesop and later of Phaedrus. This is the defence mechanism of rationalization, designed to devalue anything we cannot achieve.

Envy is therefore a stop, a withdrawal, a ploy to escape from the comparison that humiliates us. It is an attempt to crush the stimulus by devaluing the aim, the goal, the model. But it is a clumsy attempt, because the desired object and the model remain there, like a net in which the trapped soul writhes. (p. 8)

In this vision of envy, the life of each of us seems to consist of a continual confrontation with what others think, in a need to dominate over others, to outdo the success of others. "We want what we see", says our author, referring to the etymology of envy. Hence the desire is to be like others, to have as much as others have. It is the frustration of the desire, in this sense, that causes envy.

Alberoni describes a sort of obsession with comparison, where desire is reduced to the comparison between what one is and what others are, between what one has and what others possess, in terms of beauty, intelligence, and merits. "We want to be better, superior, more esteemed." The mind's mode of being foreshadowed by Alberoni seems to be based purely on comparison and on the claim of being worth as much as others, or rather, more than others. Such a situation appears to be emotionally unsustainable.

"Envy is a clumsy, pointless attempt to escape from this human condition, from being forged by others, by their words, by their judgments. [...] It is a revolt against our metaphysical lack of autonomy." (p. 10) If the human condition, and our psychic reality, really corresponded to what Alberoni says, envy would be taken for granted in each of us, it would be an obvious defence against this passive and complicated dependence on what other people think of us, taken as the only factor of our identity. The need to be superior and the disappointment that one must necessarily encounter in this need based not on the construction of shared interests but on confrontation, comparison with others in the intent to feel superior, are false representations. In this description of human psychology, there is yet again confusion between facts and experiences. What

does “to be superior” mean? Are we talking about a fact or an experience? Is it a superiority “objectively detected” by some evidence that can measure the “superiority” among people, or is it an experience of superiority, a “feeling superior”? More in general, is envy an emotional reaction to a fact or to an experience? This question is, in my opinion, very important. For instance, let’s take Aristotle who, in the second book of Rhetoric, defines envy as pain caused by the good fortune of people similar to ourselves. Is this “good fortune” that happens to others towards whom envy is directed, a fact or an experience of the person who envies? In my view, settling this question is fundamental in order to give a meaning to the emotion of envy. Do we envy what objectively characterizes wellbeing, fortune, good luck, wealth, beauty, intellectual abilities, congeniality, the success of another person or people? Or do we envy what we attribute to others, characteristics that we subjectively identify in the other person, from which we feel excluded? Is envy based on objective, shared findings or on fantasies, emotional symbolizations that organize our perception of the other person? We could also ask whether it is possible to objectively detect, in “others”, good fortune, another’s good, to use the words of Thomas Aquinas, but also beauty, wealth, success, all the “positive” traits – that according to popular opinion – should arouse envy.

Envy is motivated by the subjective comparison of one’s own situation, as each of us symbolize it emotionally, with that of the “other” person, which is also emotionally symbolized. Envy, in other words, is motivated by two emotional symbolizations, referring subjectively to oneself and to the other person, or to others in general. We shall see the relevance of this statement later.

Envy in psychoanalysis

Psychoanalysis has offered new interpretations of envy, despite the difficulty encountered in avoiding the reified dimension of the “cause” of envy. We shall now look at some psychoanalytical theories on envy.

Let’s start with Freud. The founder of psychoanalysis deals extensively and at length – in his work – with the feeling of jealousy, but he mentions envy only with reference to the controversial theory of penis envy in girls; an envy that according to Freud accompanies women up to maturity, we might say for their whole life. Let’s see how he talks about it in the work “New Introductory Lectures on Psychoanalysis” of 1932, specifically in lecture 33 entitled “Femininity”

The castration complex of girls is also started by the sight of the genitals of the other sex. They at once notice the difference and, it must be admitted, its significance too. They feel seriously wronged, often declare that they want to “have something like it too”, and fall a victim to ‘envy for the penis’, which will leave ineradicable traces on their development and the formation of their character and which will not be surmounted in even the most favourable cases without a severe expenditure of physical energy. The girl’s recognition of the fact of her being without a penis does not by any means imply that she submits to the fact easily. On the contrary, she continues to hold on for a long time to the wish to get something like it herself and she believes in that possibility for improbably long years; and analysis can show that, at a period when knowledge of reality has long since rejected the fulfillment of the wish as unattainable, it persists in the unconscious and retains a considerable cathexis of energy. The wish to get the longed for penis eventually in spite of everything may contribute to the motives that drive a mature woman to analysis, and what she may reasonably expect from analysis, the capacity, for instance, to carry on an intellectual profession may often be recognized as a sublimated modification of this repressed wish. One cannot very well doubt the importance of envy for the penis. You may take it as an instance of male injustice if I assert that envy and jealousy play an even greater part in the mental life of women than of men. (Freud, 2003/1932, p. 231).

We will not enter here into the controversy about the theory of penis envy. On this point it is sufficient to remember what Chasseguet-Smirgel says about castration in the mother, as the outcome of her “lack of penis”:

I think that in fact *the bedrock of reality is not only the sex difference, but also what is absolutely correlated, like two faces of the same coin, the generation difference*. The reality is not that the mother is castrated, the reality is that the mother has a vagina that the boy’s penis would not be able to fill. The reality is that the father has a penis and prerogatives that in the boy are only virtual. *Denial of the absence of the penis in the mother conceals the denial of the presence of her vagina*. (Chasseguet-Smirgel, 1975/1976, pp. 30-31)²

What applies to the boy should apply even more to girl. What we want to point out here is that, yet again following the popular definition, Freud regards envy as the feeling caused by awareness of a “lack”, in

² My italics.

oneself, of something one desires but that one sees in someone else's possession. Penis envy, in other words, seems to signal the difficulty of discovering one's female sexuality, inadequate to satisfy the father. Chasseguet-Smirgel says:

It seems that the girl is never completely certain that she is satisfying for the object, since the father is an object that has made her wait and since she has previously had a relationship with the mother that was inevitably frustrating, not only due to the unavoidable early conflicts in both sexes, but also because of the intrinsic restriction constituted, for the girl, by the fact of being born from a person of her same sex, and not being able to be her "true" sexual object, as underlined by B. Grunberger in *Jalons pour une étude du narcissisme féminin* (1964). (Chasseguet-Smirgel, 1975/1976, p. 29).

For Melanie Klein envy has as much to do with the penis as with the mother's breast (Klein, 1946/1969):

Envy is a feeling of anger because another person possesses something we want and enjoys it – the envious impulse aims to take it away and to damage it. Moreover, envy involves the relationship with a single person and can be traced back to the first exclusive relationship with the mother. [...] Envy increases the difficulty the boy encounters in constructing his own good object, since the gratification he has been deprived of is experienced as something that the frustrating breast has withheld for itself. [...] Experience had taught me that the primary object of envy is the breast that feeds, insofar as the boy feels that the breast possesses everything he desires, has an unlimited amount of milk and love but withholds it for its own pleasure. This situation increases the boy's resentment and hatred and as a result disturbs his relationship with his mother. In my view *excessive envy*³ indicates that the paranoid and schizoid aspects are abnormally strong and in a boy it is a sign of probable illness. [...] If we think that deprivation increases greed and persecution anxiety and that, in the boy's mind, there is the fantasy of the inexhaustible breast, the object of his most intense desires, it can be understood that envy also arises when the baby does not receive enough nourishment. The child has the feeling that the breast, when he is deprived of it, becomes bad, because it keeps for itself the milk, the love and all the attention that he associates with the good breast. The child hates and envies the breast which he feels is mean and miserly. Perhaps it is easier to understand how the gratifying breast may also become the object of envy. The ease with which the milk flows – even though the child feels gratified – is a source of envy since to the child this gift seems to be something unattainable. (Klein, 1946/1969, pp. 17-22, out translation).

In short, for Klein envy originates in being deprived of gratification and in its phantasmatic elaboration: the breast becomes frustrating, when absent, because the child symbolizes the absent breast as a sense that it is present but has kept the gratification for itself. Remember, moreover, that the experience of deprivation of the breast is fundamental for the development of thought. On this, Bion states:

As our idea model we choose the psychoanalytic hypothesis that the infant is congenitally predisposed to sense that there is a breast. When the idea of the breast meets the nearest real thing to it, the psychological result is the conception. In other words, when the infant starts sucking, its idea of breast (an innate premonition or a priori knowledge of the breast or "empty thought") connects with the consciousness of its realization: this gives rise to the conception of the breast. We translate this model into theory by saying that connecting the idea with the corresponding realization produces a conception. It follows that conceptions must necessarily be connected to the experience of satisfaction.

However I will limit the meaning of the word "thought" to the meeting of an idea with a frustration. The model I will use to illustrate this equation is the infant whose premonition of the breast meets the realization of the unavailability of the gratifying breast. This kind of connection is perceived as "non breast" – an absence of breast within the self. The next step will depend on the infant's ability to tolerate the state of frustration; especially if he decides to escape from this state or to modify the frustration.

If the ability to tolerate frustration is sufficient, the internal "non breast" becomes thought: this thought then sets off a process – the power of thinking. This triggers the situation – described by Freud in *The two principles regulating psychic events* – in which the guidance of the reality principle make the organism develop an ability to think in order to fill the void created by frustration (represented by the gap between the perception of a state of need and the moment when the appropriate action for its fulfillment leads to gratification). It is therefore the ability to tolerate frustration that prompts the psyche to develop thought as a tool with which the frustration already being tolerated is made even more tolerable. (Bion, 1967/1970, pp. 171-172, our translation).

Elsewhere in his work, Bion states that *an ever-present breast* would destroy the child, it would annihilate him, since – by saving him from frustration – it would prevent him from thinking and therefore from living. Comparing the positions of Klein and of Bion, one might draw the conclusion that envy, in the sense of the outcome of a deprivation and therefore of a frustration, is necessary for the development of thought.

³ My italics.

The problem, according to the two authors, lies in the child's ability to tolerate frustration. Let's see what Klein says about this:

In juxtaposition to the child who, due to his envy, has not been able to properly constitute the internal good object, the child with a great capacity for love and gratitude establishes a solid relationship with the good object and is able to overcome unscathed *temporary* states of envy, hatred and temporary pain⁴, from which not even children loved and well cared for by the mother are exempt. When these negative states are transitory, the good object is earned afresh each time. This is an essential factor for the stability of the relationship with the object and for the creation of a solid basis for the Ego. (Klein, 1946/1969, p. 29, our translation).

"The capacity for love and gratitude", are the child's characteristics, but also love and attention from the mother. Envy is a fleeting state in such cases, while in others it may become a stable attitude, causing the inability to receive good things and therefore to build a good object inside oneself.

We might ask whether envy is always the same, in the two cases just described. We could also ask in which cases, in which children or at what point of their experience, can persecutory anxiety following envious destructiveness, not become stabilized in the child's thought and for what reasons it can be overcome. In other words, we can ask ourselves whether envy is always, phantasmatically, destructive. What are the possible alternatives to a destructive envy, the cause of powerful persecutory anxieties?

It would seem that for Klein the emotion of envy can somehow be regulated differently in its destructive intensity. This hypothesis is disconfirmed by the theory of Matt Blanco, for whom the emotions – and envy is an emotion – are always and only infinite. Thinking the emotions and the culture related to this thinking can to a certain extent enable the infinite connotation of the emotions to be moderated; but this is clearly not applicable to the very young child that Melanie Klein deals with. One aspect of Kleinian theory provides food for thought. In distinguishing between avarice and envy, Klein says that avarice involves the fantasy of drying up by sucking, and of devouring the breast, carrying out destructive introjection. However, the child's envy seeks not only to hungrily rob the breast but also to put what is bad, especially bad excrement and the bad parts of the Self, into the mother and primarily into the breast, in order to destroy and damage it. Greed is connected to *introjection* (destructive), while envy has to do with *projection*.

This is Klein's view. Following her theoretical proposal, envy phantasmatically frees the child from the "bad parts" of the Self. It could be said that, albeit in a maniacal and temporary way, envy allows the child to be recuperated, to the detriment of the envied mother and the envied breast.

Envy that saves the Self from conformism

I think this function, capable of recuperating the child by freeing him from the bad parts, is very important to grasp the "sense" of the emotion we call envy. This name has not changed since the time of deadly sins or of ancient philosophers, despite the progress made in understanding the human mind in all these years. I am referring specifically to the progress made possible by the psychoanalytical contribution.

First of all it is important to underline that good luck, the goods of others, wealth, success, beauty, everything that arouses envy in popular opinion, all this can be considered the outcome of the emotional symbolization of the one who envies. Envy, and in this it differs greatly from the sense of "cardinal vice" attached to this emotion, is not evoked by real events but by the projection onto the other (or onto others) of symbolic fantasies constructed by the person who envies. These symbolic fantasies, on the other hand, entail the idealization of what one envies; so they can apparently make the observer believe that nothing has changed, and that envy is directed towards the other person's characteristics, living conditions, possessions, from which the envious person feels excluded. Let's now go back to Alberoni and to the three "culpabilities" of which the envier is accused. The first "culpability" is the following "rebellious against social judgment, challenging it or denying it." (p. 15). Let's turn the word "culpability" inside out, considering Alberoni's statement an expression of realistic wisdom: with envy, conformism is brought back into question. It is the conformism that is enshrined in social judgment and that makes beauty, wealth and good luck the important, "real" components of the life of the more "fortunate" ones. With his emotion, in short, the one who envies challenges the "enviable" opinion of the things in our existence that are predictably and conformistically desirable. It is only by this questioning of the "values" conveyed by social conformism that it is possible to create interest in sharing "third things" to construct and valorise in one's social adaptation. The second "culpability" is aggressiveness.

⁴ My italics.

The envier devalues the other person, tries to diminish and damage him. This violence is all the more culpable in being addressed to a person who is esteemed and appreciated by society. The accusation is therefore double: you rebel against society's opinion of value and attack the person held in consideration by society (p. 15).

I have never seen, in psychological or sociological literature, a clearer definition of conformism. Making the opinion formulated by "society" the measuring stick for the acceptance of the other person, making it into a reason for praise, esteem, consideration of a person or a social group, is in my opinion, not only conformist but also misleading. First of all, "society" is hardly knowable. What methods can I use to know society's value judgments on individuals or social groups? By reading the results of opinion polls? By listening to my friends or acquaintances? The most common way of knowing "society", in its value judgments, is through the mass media. But to make the esteem and appreciation of a person or social group depend on the mass media, especially at a time when the mass media have become the "long arm" of the powers that be, vested interests and less than reputable financial lobbies, is extremely objectionable. Conformism today is maneuvered and determined by the mass media, more than by the a-critical beliefs of the shared culture. It can therefore be understood that challenging values that have dubious credibility, like those propounded by conformism, entails being aggressive. It is the same aggressiveness evoked by someone who is idealised for his success, his popularity, for those gifts that – implicitly or explicitly – conformism confers on those who are "successful" and "popular": success and popularity decided upon by the media, rather than by a serious analysis of these terms, of their meaning and of the methodology used to detect them. The third "culpability" indicated by Alberoni can be summed up thus: the person we enviously attack "has not made any aggressive gesture. He has 'done' absolutely nothing [bad]".

The social order promoted by conformist assessments is not at all innocuous. On this point, it is interesting to see that among the enviable "qualities", one that never, or hardly ever, appears is competence. The place of competence, in Alberoni's conformist vision, is taken by success, as laid down by the assessment coming from "society". Such success, in most cases, appears to be the result of the operation of vested interests, the expression of the "powers that be", whether illegitimate or legalized, of our social system. It is hard to imagine that this process of conformism, guided by the strong powers that govern assessments made by the social system, as I have just described, is innocuous and does nothing "bad".

This discussion of the Alberonian "culpabilities" attributed to envy, helps us to grasp the emotional sense of envy. By envying, we free ourselves of the qualities, values, attributes and personal characteristics that we may idealize in the envied "other". Then, in some cases, we congratulate ourselves, once "envy" has liberated us from conformist aspirations or desires that we critically "appreciate" in the other person. In this meaning of the emotion of envy, envy is used in its ancient sense but the process does not correspond to what was said in the past about envy itself. One appears envious, to underline what is socially admired by the value system of the society we belong to. At stake there are the many symbolic components glorified by conformism; their desirability is challenged by their being attributed to the other person who we "seemingly" envy, but who in reality we criticize by dissociating ourselves from conformism.

The condemnation of he who envies, repeatedly and conformistically found in popular opinion, in the past played the role of deterrent, along with the condemnation of the other cardinal vices, aimed at possible rebellions by the poorer classes against the wealthy. In that world, there were real, scandalous differences in the social fabric. They were useful, however, to add value to one's own social position, showing its merits rather than its drawbacks. Elsewhere I have proposed this function of "enhancing what one is and what one has", identifying it also in the last two Christian commandments (Carli, 2017).

Ironic envy and its forms in clinical psychology

On closer inspection, the term envy which, as I have said, has remained unchanged and intact since antiquity, indicates – in the literature – very different emotional dynamics. As we have seen, the classic definition of envy, present in popular knowledge, is the emotion of *pain* felt when we are faced with the success of others, in areas where we have failed. Let's look again at the series of definitions that have emerged since Aristotle, where what marks envy is *pain* for the good luck of others, a good luck that in no way harms the envious person. On the other hand, the extension of the emotion of envy in the many studies dealing with it, is bewildering. For instance, in some works, envy is associated with its opposite, that particular feeling called *Schadenfreude* in German, the pleasure aroused by the misfortune of others. This happiness at others' problems in Neapolitan dialect is "iallià" and in the dialect of Veneto, "gò caro". In these dialects, such happiness seems to refer necessarily to someone else's misfortune. Often envy is identified with resentment,

ill will, hostility, hatred, spite and destructiveness towards the person envied. This is a very complicated extension of envious suffering. It is in fact assumed that the person who suffers is made to hate the one who does not suffer. And the one who does not suffer is happy that the other person suffers. Admittedly, one can always say that this only happens to some people, to the “envious”, but the relation between suffering and anger about he who does not suffer is established by definition. Furthermore, the suffering that characterizes envy is very specific: it is a suffering that derives, according to many authors, from a crisis of self-esteem. Other people’s “good luck” calls into question the envious person’s self-esteem. How? What systematically governs this emotional dynamic is comparison. “He’s got it, I haven’t”. We can therefore ask why there is envy, in such vast, painful comparison with “others”: with those nearest to us, brothers, friends, people we constantly frequent, but also mass media personalities; figures that with their systematic presence based on great popularity - via television and the press, the internet and social networks – become people that in a sense we frequent every day.

We might find an answer in myths. Let’s think of the myth of the sons of Adam and Eve: Cain and Abel. Cain kills Abel because the Lord accepted the sacrificial animals offered by Abel (a shepherd), but rejected the sacrifices made by Cain (a farmer). Cain is believed to have killed Abel because he was envious of God’s love for Abel. This statement, typical of popular opinion, is not sufficient. Cain *is unable to make sense of* the rejection of his sacrifice – with the fruits of the earth – by God. God’s refusal of the sacrifices offered by Cain in his honour is a senseless refusal.

It is only by demonising Cain, the *disciple of the devil*, that his envy can be given a meaning. Cain is envious not because Abel receives God’s benevolence, while God does not extend such benevolence to him.

No, Cain “envies” his brother because he is diabolic. In this myth, envy is presented as *Cain’s natural characteristic*, not as a dynamic triggered by the good luck of another person. Cain is destined to kill his brother, because he is evil and diabolic. God refuses his sacrifices because Cain is diabolic, malicious, that is, envious. If it were not for this naturalisation of spite – and therefore of envy - in Cain, his reaction to God’s rejection would in a sense be understandable. If Cain, the envious, is diabolic, *naturally* bad, everything falls into place in the myth. This version of envy is also found in the theory of cardinal vices: one is not envious because of other people’s good fortune; *other people’s good fortune makes us suffer because we are envious*. Only the envious suffer for the good luck of others. The cardinal vices are related to the *natural characteristics* of some people, the irascible, the lustful, the greedy, the slothful, the proud, the miserly and, indeed, the envious. Envy, as we have already seen, is a *diagnosis* for a specific person, not an emotional dynamic of which to understand the process. If envy is treated as a diagnosis concerning specific individuals - the envious – and not others, in the diagnosis of envy one can include every “bad thing”. One can then understand how, in the various studies on this emotion, envy is given a wide range of negative connotations: malice, hatred and evil. Envy, says Alberoni, is a venom we secrete and with which we poison the environment. In the end, Dante was one of the most merciful in his treatment of this execrable vice.

The transformation of envy into a diagnosis, on the other hand, also seems to characterize psychoanalytic studies. The exception is Klein’s proposal, where envy, in contrast to what Klein herself concludes, also serves the function of clearing the child of his destructive contents, since via envy they are, as it were, placed inside the mother’s breast.

In short, all this seems to indicate poor understanding of the envying process on the part of many scholars who cannot say “why” some people are overtaken by this emotion, undoubtedly experienced as painful.

As happens systematically with psychic diagnosis, the problem is outlined, but no-one is able to put forward a causal (etiologic) theory of the problem. Why are some individuals envious and others not? But also, are there individuals who are not envious, who manage to avoid this psychopathological form, this “cardinal vice”? These are all questions that, on examining the theoretical work on envy, seem to remain unanswered. My idea is that it might be wise to change the theoretical perspective in order to understand more about envy. Many works talk about “good envy” and “bad envy”

Valentina D’Urso analyses the research studies by the “goalists” Castelfranchi, Miceli and Parisi on envy, from the standpoint of their theory of mind. D’Urso says:

These authors argue that genuine envy certainly hinges on a feeling of ill will. The first reason for the ill will originates in the fact that the person who does not achieve his desired goal suffers on seeing that others are able to reach it and therefore feels hostility for the person causing him this suffering. Another reason for hostility lies in the observation that the envied person presents the goal as reachable, since he himself achieved it. This realisation that the goal is reachable leads the individual to desire even more what he does not have and to devalue his self-image due to this failure.” ((D’Urso, 2013, p. 108, our translation).

It therefore seems that a “good” envy does not exist. However if we replace hostility with irony, in relation to the second of the “reasons” mentioned, things change dramatically. The goal achieved by the other person can be regarded ironically as, after all, not a very desirable goal. One can symbolically question the meaning of the goal we intended to reach, and that others have reached while we were not able to. Once again we find ourselves facing the question: by questioning the goal reached, are we resorting to a fall-back or is it something else? When we examine the literature concerning good envy, the examples given are of the kind: “How lovely your house is. I envy you so!” or “You make me so envious, never getting sick!”. In such cases, the envy is said to be “good” because the things envied are indefinite impersonal goods, given that such things can be owned by many people without arousing envy. What tends to be overlooked, however, is that in these statements there is irony. Envy of someone else’s house means humoring the person in his efforts to impress by using his house, to make others envy him for his house and its luxury, its “designer” furnishings, and the conspicuousness the house assumes when it is transformed into a symbol of one’s social importance. In this case, in envy there is the irony of a person who has understood the symbolic significance the house has for its owner. This irony suggests that, for the person who envies ironically, the values underlying one’s self-image or self-esteem are quite different from an “impressive house”. Also for the person who never gets sick, one can suppose an ironic envy. Here the irony underlines the fact that it is impossible for a person never to get sick and also the other person’s silly claim that he is immune to illnesses. Illnesses are our limit: *memento quia pulvis es, et in pulverem reverteris*. D’Urso states: “In short, it can be said that when the “I’d like to have” aspect is dominant, it is a matter of good envy, while the “I’d like to take away” sphere is the core of malign envy.” (D’Urso, 2013, p.112, our translation). Envy for the house implies that the person who envies would also like to have a luxurious, “enviable” house. In our view, in almost all cases envy emotionally implies irony; an irony that enables us to attribute to others enviable “things”, of which we free ourselves through envy itself. Let’s think of envy for success and popularity, and of the costs paid for these “enviable” aspects by those who pursue them. But also of the prestige gained through the enviable luxury of one’s house: freeing oneself of this need, by means of ironic envy, means re-acquiring the possibility of living free of conformism; the possibility of taking new directions that give one’s house the value of sharing and hospitality, once it has been freed of its role as the demonstration of the owner’s prestige. Enviable beauty, in all its aspects – from one’s house to one’s physical appearance, from one’s car to one’s children, to appearing as a model family, to the beauty of the women one “possesses”, to one’s job, and one’s friends – is a grievous limit. In today’s culture, beauty in its various forms expresses the need to prompt others to give an “enviable” judgment, rather than a valorization of the thing of beauty as such, in its features detected through some aesthetic criterion. Ironic envy, in other words, can be an effective deterrent against the reigning conformism in a specific culture.

Let’s now see how we can apply all this in the domain of psychoanalytically oriented clinical psychology. I will report some clinical episodes which are consistent with the idea of ironic envy and will help to understand specific situations and their analysis.

Case 1

It is the third monitoring session in the first year of SPS, the school of Psychoanalytic psychotherapy. A student presents a dream. She was with three female students, a little sub-group within the 1st year student group. Her group had written a report on their work, after a teacher had asked them to write on this topic. That is the background.

The dream

The student dreams that she and the others from her sub-group are looking at the bulletin board where a sheet showing their marks has been posted. They all have full marks, thirty, while she has the lowest mark, twenty-seven. When asked what emotions she felt in her dream, she says she felt intense envy for those who got the higher marks. Before hearing about the dream, the 1st year students had discussed their fantasy of being assessed by the school for the course, of being assessed by the teachers. We saw that the fantasy of being assessed could be seen as a defence against being made to feel responsible in the school of specialisation; becoming responsible would mean recognizing that the era of complying with the teacher’s expectations and avoiding the acquisition of clinical competence is over. In the school of specialisation the goal is to acquire competence, to be verified in work and in practical activity, not by assessment. A meaning can therefore be given to the dream. The student envies those who get a high mark in a university-style assessment, where marks are out of thirty. In so doing (or in so dreaming), on the other hand, she leaves it to her colleagues to

hope for and obtain “thirty”; she feels excluded from the “thirty” club and is envious. But at the same time she devalues those she envies, because they are still tied to marks and assessment, while she has “got free”, as is shown by her lower mark, an indication that she is no longer pursuing assessments, but something else (competence) in her training experience.

Envy therefore appears as an emotion aroused by feeling excluded from a “thing” that is desirable and idealized. But it is also a devaluation of the thing one envies. One can envy it in the “other” person, but at the same time one disdains the thing that, desired and valued by the other person, proves to be of little value in the new training context. This aspect of envy, which at times is manifested with an “envious attack”, involves a depreciation of the thing that, while envied in the other person, is for some reason devalued if related to oneself.

Case 2

A female patient tells how on St.Valentine’s day – the feast for lovers – she and her partner didn’t do anything special, not even a toast together. In contrast, she remembers that a friend of hers had a miniaturised photo of the family, her husband and three children, mounted on some cakes she made personally for her husband; he gave her a box of “Baci Perugina” (“Chocolate Kisses”). She says she feels great envy for that couple, who show each other so much love. During her tale she says that her friend doesn’t work and so can find the time for “certain things”, like celebrating Valentine’s day with complicated operations of mounting photos on cakes. She then says couples should love each other all year, not just on the day set by advertisers that want to sell more sweets, trite symbols of the love for your partner like “Baci Perugina”. The patient works as a secretary in a legal firm and feels persecuted in her job: she would like to get ahead in her profession as a psychologist but the need to contribute to the family finances forces her to make this sacrifice which she experiences as unfair and mortifying. She anchors her envy for an idealised “thing” to the couple of friends who exchange nice presents to show their mutual affection. But there is also disdain, on various levels, for the thing she envies: celebrating Valentine’s day is for idiots who are taken in by advertisers, “Baci Perugina” are a trite and meaningless present, her friend prepared a nice surprise because she has time to waste on such nonsense.

Case 3

A 38-year-old woman has been living with her partner for eleven years: they have no children. She is in psychotherapy and one of her problems concerns the emotional characteristics of the relationship between her and her partner: they are both very close to their families of origin and this prevents them from “thinking of themselves as a family” and of sharing many aspects of their experience. The dependence on their families of origin also involves great rivalry between them and hinders the decision to have a baby. One Monday in February it snowed in Rome. Our patient was on the way to work in a big computer company with her partner. On his mobile her partner kept receiving, from his brother, photos of his 8-year-old daughter playing in the snow at villa Pamphili. The patient remembers being very envious of her partner’s brother and his wife, amused by their daughter’s games in a park full of children. All this was going on while she was on her way to work, with no child playing in the snow. On the other hand, she remembers that in the afternoon she intended to go for a walk around Rome, to the imperial forum, to enjoy the enchanted scene of the city covered in snow.

Villa Pamphili “full of children”. This detail is associated to the shouts and confusion of a place that in fact does not appear very attractive. Just as our patient did not find spending the morning watching a girl playing in the snow a very attractive prospect. Ironic envy, therefore, recognises the pleasure of her partner’s brother’s family in going to that place full of children’s noisy, and in many respects, irritating games. Without children, she could stroll around Rome and admire the enchanted scene, which the children’s games at Villa Pamphili would certainly change, spoiling the atmosphere. With the envy expressed by the woman, for the pleasure of seeing the girl playing in the snow, emerged the fantasy of leaving that pleasure to her partner’s brother, reconfirming her resistance to having a baby. Here the conformist envy seems evident: it is impossible not to envy someone who watches his small child playing enthusiastically in the snow, a rare occurrence in a place like Rome. Similarly, the duty for a couple to have a child is conformist. Conformist envy, in this case, reaffirms the desire to escape from the social and contextual obligation to procreate, to enjoy one’s freedom of initiative without the constraint of the presence of a child or the problems of looking after it.

Conclusion

Envy has two faces: we idealize something in the “other” person, and feel excluded from what we envy. At the same time, we “valorize” the exclusion, which enables us to attack and devalue the thing envied in the other person. In actual fact, envy idealizes something that someone else possesses, experiences or uses in his life; at the same time, by means of the ironic component of envy, the object of envy is brought into question: the thing envied is desirable for others, not for oneself.

The irony found in envy, analysed in its various facets, consists of “thinking” the envious emotion. I have often stated that “thinking emotions”, the aim of psychoanalytic psychotherapy, is achieved through irony, and is identified with irony.

We can therefore consider envy in its two components. In one component the envious emotion is established; an emotion “acted out” in anger and spite, directed against oneself more than against the object of the envy. In this case the envious action prevents ironic thought which is capable of downsizing envy and reveal its conformist elements. In contrast, in the second case, the person who feels envy can also organise ironic thought on the feeling, revealing its liberating significance, critical towards conformism. In this perspective the “envious” person marked by ill will, condemned by social conformism, does not exist. Instead, there exist people who are able to “think” envy and people who act it out, suffering the consequences of this failure to “think the envious emotion”. We are confronted with a specific case of the juxtaposition between “acting” or “thinking” the emotions, the feature of my theoretical model proposed some time ago (Carli, 2017).

The topos of the “envier”, on the other hand, has remained unchanged over the centuries. From ancient times until today, everyone thinks “as if” the envier exists, and is found among acquaintances or among the figures idolized by the mass media. Making the envier exist somehow serves to attribute to others an emotion that each of us harbours within but that is at the same time socially execrable, as is demonstrated by the copious literature condemning it. If we let the envier exist, as a figure different from ourselves, it saves us the bother of thinking of the envy that is within ourselves and of elaborating it ironically. This enables us to understand how this image has persisted for centuries. It can also be understood how envy, accepted without question, can evoke a sense of guilt. In the analysis of these situations, where one has to deal with taking envy onto oneself during psychoanalytic work, it may prove useful to elaborate envy in an ironic sense.

References

Alberoni, F. (1991). *The envious*. Milano: Garzanti.

Bion, W. R. (1970). *Second Thoughts (Selected papers of Psychoanalysis)* (S. Bordi, Trans.). Roma: Armando (Original work published 1967).

Carli, R. (2017). The fallback: An impending fantasy. *Journal of Clinical Psychology*, 2, 5-24. doi:10.14645/RPC.2017.2.692

Carli, R. (2017). For a definition of psychoanalysis. *Journal of Clinical Psychology*, 1, 10-28. doi:10.14645/RPC.2017.1.667

Carli, R. & Paniccia, R.M. (2017). Clinical psychological intervention as mitopoiesis. *Journal of Clinical Psychology*, 2, 33-49; doi:10.14645/RPC.2017.2.693

Chasseguet-Smirgel, J. (1976). *The ideal of the ego. Psychoanalytic essay on the disease of ideality* (E. Perrella, Trans.). Firenze: Guardaldi (Original work published 1975).

D'Urso, V. (2013). *Psychology of jealousy and envy*. Roma: Carocci.

Freud, S. (2003). *Introduction to psychoanalysis*. In C.L. Musatti (Ed. & Trans.), *OSF* (Vol. 11, pp. 117-284). Torino: Boringhieri (Original work published 1932).

Klein, M. (1969). *Envy and gratitude* (L. Zeller Tolentino, Trans.). Firenze: Martelli (Original work published 1946).

Simenon, G. (2002). *The fury of Maigret*. (M. Belardelli, Trans.). Milano: Adelphi (Original work published 1947).

L'invidia ironica

Renzo Carli*

Abstract

Sin dall'antichità l'invidia è stata oggetto di una unanime e violenta condanna sociale. Questa condanna è stata ripetuta nella vasta letteratura psicologica, sociologica e psicoanalitica sull'argomento. La Klein propone l'invidia quale emozione caratterizzante una fase del rapporto oggettuale, presente in ciascuno di noi. In questo lavoro, che prende le mosse dalla definizione kleiniana di invidia, si propone – anche sulla base di alcune esemplificazioni cliniche – una visione diversa ove l'invidia, tramite il pensiero ironico, può assumere una funzione difensiva: ci si libera di emozioni o comportamenti non accettati, attribuendoli “invidiosamente” all'altro, per rendere socialmente legittimato il nostro rifiuto.

Parole chiave: invidia; Melanie Klein; ironia; emozioni; vizi capitali.

* Già professore ordinario di Psicologia Clinica presso la Facoltà di Psicologia 1 dell'Università di Roma “Sapienza”, membro della Società Psicoanalitica Italiana e dell'International Psychoanalytical Association, direttore della Rivista di Psicologia Clinica e di Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica, direttore del Corso di Specializzazione in Psicoterapia Psicoanalitica - Intervento Psicologico Clinico e Analisi della Domanda. E-mail: renzo.carli@uniroma1.it

Premessa

E Maigret si trovava davvero a disagio in quell'ambiente. Il paesaggio stesso, troppo armonioso, troppo tranquillo nel suo disegno gli dava sui nervi. Addirittura – e non era per invidia, perché non era meschino fino a quel punto - arrivava a detestare quel campo da tennis tanto curato, quell'autista troppo pasciuto che aveva intravisto mentre lucidava l'auto lussuosa. Il pontile con i suoi trampolini e le barche ormeggiate tutt'intorno, la piscina, gli alberi potati, i viali dalla ghiaia uniforme e perfetta appartenevano a un universo in cui entrava di malavoglia e che lo faceva sentire insopportabilmente goffo (Simenon, 1947/2002, p.32).

Gli psicologi clinici ad orientamento psicoanalitico, cognitivista o sistemico, ma anche quelli che lavorano nell'ambito sanitario, scolastico o assistenziale, parlano spesso di emozioni. Esplicitano e analizzano le emozioni che il loro interlocutore prova entro la relazione clinica o le emozioni che l'interlocutore afferma di provare nelle sue relazioni problematiche. Gli psicologi clinici ritengono che il loro lavoro consista nel rendere evidenti le emozioni che l'interlocutore agisce, senza rendersene conto, nel rapporto clinico o nelle sue interazioni familiari, lavorative, amicali. Altre volte ancora, gli psicologi clinici parlano di emozioni per descrivere il loro intervento, quando interloquiscono con colleghi o supervisori. Gli psicologi clinici, in sintesi, fanno riferimento molto spesso alle emozioni.

Di quali emozioni si parla, nell'ambito della psicologia clinica? La mia esperienza mi porta a concludere che le emozioni, delle quali usualmente si parla, sono in numero molto ristretto: paura, rabbia, colpa, invidia, angoscia o ansia – termini utilizzati sovente come sinonimi – gelosia, malinconia depressiva e poche altre sono le più considerate.

È importante sottolineare che tali emozioni vengono nominate, il più delle volte, in modo scontato, senza preoccuparsi di pensare a specifiche categorie psicologiche che possano organizzare il senso dell'emozione considerata o nominata all'altro; si fa riferimento al senso comune, più che a una teoria psicologica. Consideriamo l'invidia, emozione della quale intendo occuparmi in questo lavoro.

L'invidia nel senso comune

L'invidia fa parte dei sette vizi capitali (impropriamente spesso chiamati peccati capitali) assieme a superbia, avarizia, lussuria, gola, ira, accidia. L'invidia è definita, in questo ambito "morale", quale tristezza per il bene altrui, percepito come male proprio⁵.



Figura 1. Hieronymus Bosch, *I sette peccati capitali*, attorno al 1480, Prado – Madrid

Dante Alighieri colloca gli invidiosi, assieme agli altri colpevoli dei vizi capitali, nel Purgatorio. Gli invidiosi sono i penitenti che scontano la loro pena nella seconda Cornice: indossano un mantello di panno

⁵ Ai vizi capitali vengono sovente contrapposte le "virtù", distinte in virtù teologali (fede, speranza e carità) e virtù cardinali (prudenza, giustizia, forza e temperanza).

ruvido e pungente, siedono a terra appoggiati l'un l'altro contro la parete del monte e hanno gli occhi, per via del contrappasso, cuciti da filo di ferro che impedisce loro di vedere; mentre in vita essi guardavano il prossimo con occhio malevolo, (invidia, dal latino *in video*). Piangono e versano le lacrime attraverso l'*orribile costura* (cucitura), mentre recitano le litanie dei santi. Fra di loro Dante include Sapia senese, zia di Provenzano Salvani (Canto XIII), Guido De Luca e Rinieri da Calboli (Canto XIV). Guido del Duca era un nobile ravennate della famiglia degli Onesti, signori di Bertinoro, imparentato coi Traversari e i Mainardi, di parte ghibellina; fu per lunghi anni giudice in varie città della Romagna, tra cui Imola, Faenza, Rimini e nella stessa Bertinoro dove visse a lungo. L'ultimo documento che lo cita è del 1249. Dante lo include fra gli invidiosi del Purgatorio, facendone il protagonista (insieme a Rinieri da Calboli) del Canto XIV della II Cantica; non sappiamo perché gli attribuisca questo peccato. I due penitenti, Guido del Duca e Rinieri da Calboli, si accorgono che Dante è vivo e non ha gli occhi cuciti, per cui uno di loro gli chiede di dire il proprio nome e il luogo da cui proviene. Dante risponde di provenire dalla valle dell'Arno usando una perifrasi, rifiutando di dire il proprio nome. Rinieri si domanda perché il poeta abbia ommesso di pronunciare il nome dell'Arno e Guido risponde di non saperlo, anche se è giusto che il nome di quella valle sparisca: infatti l'Arno scorre fra terre abitate da popoli che rifuggono ogni virtù, dai Casentinesi (paragonati a porci), agli Aretini (botoli ringhiosi), ai Fiorentini (lupi famelici), fino ai Pisani (volpi dediti alla frode). Guido profetizza a Dante che il nipote di Rinieri, Fulcieri da Calboli, si metterà in caccia dei lupi di Firenze e ne farà strage, uscendo coperto di sangue da quella *trista selva* che non sarà ripopolata prima di mille anni (Guido allude al fatto che Fulcieri sarà podestà a Firenze nel 1303, diventando lo strumento dei Guelfi Neri nella persecuzione dei Bianchi). A proposito dell'invidia, Dante fa dire a Guido del Duca:

Ma da che Dio in te vuol che traluca tanto sua grazia, non ti sarò scarso; però sappi ch'io fui Guido del Duca. Fu il sangue mio d'invidia sì riarso che se veduto avesse uomo farsi lieto, visto m'avresti di livore sparso (Dante, *Purgatorio*, XIV, vv. 82-84).

Per il senso comune, l'invidia si riferisce a uno stato d'animo o a un'emozione per cui, in relazione a un *bene* o ad una *qualità* posseduta da un altro, si prova astio, livore, un risentimento tale da desiderare il male di colui che possiede quel bene o quella qualità. Vediamo che dice l'Enciclopedia Treccani online (www.treccani.it) al proposito:

Invidia: sentimento spiacevole che si prova per un bene o una qualità altrui che si vorrebbero per sé, accompagnato spesso da avversione e rancore per colui che invece possiede tale bene o qualità; anche, la disposizione generica a provare tale sentimento, dovuta per lo più a un senso di orgoglio per cui non si tollera che altri abbia doti pari o superiori, o riesca meglio nella sua attività o abbia maggior fortuna.

In alcune ricerche, per evocare invidia nei soggetti sperimentali, si propone - quale "stimolo sperimentale" - una persona "bella, ricca e capace di godersi la vita". L'invidia è universalmente condannata e evoca consigli, prediche, paternali, esortazioni, sanzioni, critiche. Consideriamo la figura sperimentale, proposta dallo sperimentatore per suscitare invidia: una persona bella, ricca e capace di godersi la vita; viene il sospetto che tale persona non esista, se non nella fantasia dello sperimentatore e di chi partecipa alla ricerca. Sembra evidentemente che chi ha pensato l'esperimento, ha costruito simbolicamente lo stimolo atto ad evocare invidia. Ma si pretende che questa persona invidiabile sia caratterizzata da connotazioni "reali": la ricchezza, indicata dal danaro e dal possesso di rendite di valore elevato; la bellezza che può essere proposta come legata all'oggettiva piacevolezza dell'aspetto fisico; la capacità di godersi la vita, che ha pure canoni valutativi conformisti. Dimensioni che non esistono nella realtà, se non tramite la produzione simbolico-affettiva che reifica una fantasia.

Guido del Duca, per descrivere le occasioni nelle quali prova invidia, parla di una persona caratterizzata dal "farsi lieto" e questo è il motivo del suo livore invidioso; ma il "farsi lieto" di una persona altra da noi, è il prodotto di un nostro vissuto; un vissuto che proietta nell'altro la gioia, la felicità. Il bene o la qualità che attribuiamo a chi ci evoca invidia non ha a che fare con l'oggettività della situazione altrui, bensì con l'attribuirgli, da parte nostra, specifiche caratteristiche invidiabili. Nel senso comune, quindi, si è voluto o dovuto definire l'invidia come la reazione emozionale evocata dal possesso, attribuito all'altro, di beni o di qualità; beni o qualità non possedute, anche se desiderate, da chi invidia. La reificazione di questi "beni" che suscitano invidia, sembra voler fondare questa emozione sull'incapacità di accettare il proprio posto nel sistema sociale; una accettazione che comporta, tra le altre condizioni, anche il verificare o l'immaginare che altri abbiano "cose" più preziose e desiderabili di noi. Si potrebbe dire che l'invidia rappresenta la condanna emozionale alla quale è soggetto chi non accetta la propria condizione sociale; ma anche la condanna, nei confronti dell'invidioso, formulata da una società classista che, in tal modo, intende proteggere e legittimare le differenze sociali, costringendo tutti alla loro accettazione, pena la condanna del vizio invidioso.

In questo senso, si può rileggere l'insieme dei vizi capitali: Superbi, Invidiosi, Iracondi, Accidiosi, Avari e Prodighi, Golosi, Lussuriosi sono coloro che non accettano la prescrizione autoritaria, secondo la quale ognuno deve accettare il posto che gli è stato assegnato nel sistema sociale o, se si vuole, nella propria esistenza; coloro che, con i loro vizi, possono diventare pericolosi nella loro propensione a sovvertire l'ordine sociale. Un tempo, nell'Ancien Régime, si sosteneva che l'evitare i vizi capitali era un dovere esemplare – volto a dare il buon esempio - delle classi sociali elevate; classi sociali che, peraltro, erano impegnate nell'agire questi vizi a piene mani. Bosch, d'altro canto, nella sua mirabile rappresentazione dei vizi capitali, conservata al Prado, dipinge - quali protagonisti dei vizi - gente del popolo, quel popolo che doveva accettare la propria condizione sociale senza manifestare ira o superbia, senza invidia, vivendo modestamente ed evitando ogni eccesso lussuoso, campando di stenti senza permettersi di essere golosi, senza avarizia per dare tutto quanto possedevano al signore che li governava, lavorando duramente, senza alcun segno di pigrizia accidiosa. Si capisce, entro questa logica, la grande rilevanza della condanna rivolta al vizio invidioso: le differenze sociali comportavano, per chi era ai livelli più bassi, l'opportunità di invidiare chi aveva di più, chi poteva soddisfare desideri dai quali cisi sentiva esclusi. Di qui l'importante funzione che la condanna dell'invidia rivestiva nel mantenimento dello status quo.

Interessante notare che la trasformazione dell'atteggiamento invidioso, storicamente e contestualmente definibile, in una caratteristica individuale, connaturata a chi è portatore del vizio, corrisponde a quanto dicevamo a proposito della mitopoiesi e al contributo sul tema di Roland Barthes (Carli & Paniccia, 2017). Non c'è più l'invidia, ma ci sono *gli invidiosi*. Questa sorta di diagnosi, estesa a tutti i vizi capitali, fa di queste dimensioni una specie di "malattia mentale" da evitare, configurando come "naturali" quelle simbolizzazioni emozionali della realtà che potrebbero motivare una protesta nei confronti delle ingiustizie sociali, un desiderio di affermare sé stessi e di "godere della vita", in emulazione delle classi sociali più agiate.

Temo che, quando gli psicologi clinici parlano, superficialmente, di invidia, la connotino secondo quel senso comune che, non prevedendo la simbolizzazione emozionale di ciò che, poi, s'invidia, identificano questa emozione con il vizio capitale, conferendo al termine il medesimo senso.

Per il senso comune, ben espresso dalle posizioni cognitiviste come quella di Valentina D'Urso, l'invidia ha una genesi che si può definire in questo modo: "Il processo fondamentale da cui [l'invidia] ha origine è il desiderio di un bene, che impone un confronto fra il soggetto, frustrato nel suo desiderio, e chi invece lo possiede" (D'Urso, 2016, p. 106). Quindi alla base dell'invidia ci sarebbe il sentimento di mancanza per un "bene" che altri possiede; l'invidia è connotata, in altri termini, quale vissuto di inferiorità e di inadeguatezza. Il sentimento di invidia, secondo alcuni autori, non è diretto verso il bene desiderato ma non posseduto quanto, piuttosto, verso la persona che possiede tale bene.

Interessante notare che nella posizione cognitivista si parla, in riferimento all'invidia, di emozioni, quindi di vissuti; ma al contempo il "bene" desiderato e non posseduto, non ha alcuna valenza simbolica. Per questa posizione teorica, quindi, l'erba del vicino è sempre e *realmente* più verde. Per questa posizione, l'invidia è evocata *realmente* dal successo scolastico di alcuni, successo dal quale ci si sente esclusi; è evocata dalla ricchezza e dall'agio concretamente e realmente attribuiti alle persone facoltose; vengono invidiate le donne delle quali ama circondarsi la persona che suscita invidia; la persona che invidia, di contro, "non riesce" ad avvicinare a sé alcuna persona desiderabile. Se, quale evocatore dell'invidia, poniamo un oggetto della realtà, considerato senza mediazione simbolica, allora è comprensibile che l'invidia goda di cattiva stampa presso la nostra cultura, come in molte altre culture. L'invidia comporta la non accettazione del proprio "stato" entro il sistema sociale e si propone, quindi, quale sintomo dell'anomia (Carli, 2017).

I motivi di condanna dell'invidia

Un'invettiva contro l'invidia, la possiamo ravvisare nel contributo di Francesco Alberoni sul tema (1991). Alberoni, d'altro canto, aggiunge qualcosa in più alla spiegazione del senso comune su cosa sia l'invidia. Per l'autore, tutti noi siamo immersi in un "mondo valutante" nel quale il confronto con gli "altri" è continuo e pervasivo.

Noi vogliamo essere migliori, superiori, più apprezzati. Non c'è limite a questa spinta, a questa ascesa. Non c'è perciò mai termine al confronto, al giudizio, all'illimitato succedersi di valutazioni, ora meglio, ora peggio, ora un passo avanti, ora indietro. L'energia sociale complessiva è il prodotto di questa forza ascensionale, di questa propulsione comparativa. E se non riusciamo, se il confronto è a nostro svantaggio, ci sentiamo diminuiti, svalutati, vuoti. Allora cerchiamo di proteggere il nostro valore. Anche qui possiamo farlo in molti modi: rinunciando alle nostre mete, diventando indifferenti, oppure cercando di svalutare il modello, abbassandolo al

nostro piano. Questo meccanismo di difesa, questo tentativo di proteggerci attraverso l'operazione di svalutazione, è l'invidia (p. 8).

Qui appare chiaramente la componente aggressiva dell'invidia, che sminuisce tutto ciò che ci vede soccombere nel confronto valutativo, tutto ciò a cui non possiamo arrivare. "Nondum matura est, nolo acerbam sumere", la volpe e l'uva di Esopo e poi di Fedro. Si tratta del meccanismo di difesa della razionalizzazione, volto a svalutare tutto ciò a cui non possiamo arrivare.

L'invidia è quindi un arresto, una ritirata, uno stratagemma per sottrarsi al confronto che ci umilia. È un tentativo di scacciare lo stimolo svalutando l'oggetto, la meta, il modello. Ma è un tentativo maldestro, perché l'oggetto del desiderio e il modello restano lì, come una rete in cui l'animo si dibatte prigioniero (p. 8).

In questa visione dell'invidia, la vita di ciascuno di noi sembra consistere in un continuo confronto con il giudizio altrui, in un bisogno di prevalere sugli altri, di avere successo in comparazione al successo altrui. "Noi desideriamo ciò che vediamo", dice il nostro autore riferendosi all'etimo dell'invidia. Quindi, il desiderio è quello di essere come gli altri, di avere quanto hanno gli altri. È la frustrazione del desiderio, così inteso, che motiva all'invidia. Alberoni descrive una sorta di ossessione comparativa, dove il desiderio viene ridotto alla comparazione tra ciò che si è e ciò che sono gli altri, tra ciò che si ha e ciò che gli altri posseggono, entro parametri quali la bellezza, l'intelligenza, i meriti. "Noi vogliamo essere migliori, superiori, più apprezzati". Il modo d'essere della mente prefigurato da Alberoni sembra fondato, univocamente, sul confronto e sulla pretesa di valere quanto gli altri, o meglio più degli altri. Una situazione che appare insostenibile emozionalmente. "L'invidia è un tentativo inutile, maldestro, di sottrarsi a questa condizione umana, a questo essere forgiati dagli altri, dalle loro parole, dai loro giudizi [...] È una rivolta contro la nostra mancanza metafisica di autonomia" (p. 10). Se la condizione umana, se la nostra realtà psichica rispondessero davvero a quanto dice Alberoni, l'invidia sarebbe scontata in tutti noi, consisterebbe in una difesa ovvia a questa passiva e problematica dipendenza dalla valutazione degli altri nei nostri confronti, proposta quale unico fattore dell'identità. Il bisogno di essere superiori e la delusione che, necessariamente, si incontra in questa esigenza fondata non sulla costruzione di interessi condivisi ma sul confronto, sulla comparazione con gli altri nell'intento di sentirsi superiori, sono rappresentazione false. In questa descrizione della psicologia umana si confondono, ancora una volta, i fatti e i vissuti. "Essere superiori", che significa? Si parla di un fatto o di un vissuto? Si tratta di una superiorità "oggettivamente rilevata" tramite qualche evidenza atta a misurare la "superiorità" tra le persone, o di un vissuto di superiorità, il "sentirsi superiori", appunto. Più in generale, l'invidia è una reazione emozionale a un fatto o a un vissuto? Questo interrogativo è, a mio modo di vedere, molto importante. Prendiamo, ad esempio, Aristotele che definisce l'invidia, nel secondo libro della retorica, come un dolore causato dalla buona fortuna presso persone a noi simili. Questa "buona fortuna", che capita agli altri verso i quali si dirige l'invidia, è un fatto o un vissuto di chi invidia? Dirimere questa questione è, a mio modo di vedere, un dato fondamentale per poter dare un senso compiuto all'emozione invidiosa. Noi invidiamo ciò che caratterizza oggettivamente il benessere, la fortuna, la buona sorte, la ricchezza, la bellezza, le capacità intellettive, la simpatia, il successo dell'altro o degli altri? Oppure invidiamo ciò che noi attribuiamo agli altri, caratteristiche che soggettivamente individuiamo nell'altro, dalle quali ci sentiamo esclusi? L'invidia si fonda su rilievi oggettivi e condivisi o, piuttosto, su fantasie, su simbolizzazioni emozionali che organizzano la nostra percezione dell'altro? Potremmo anche chiederci se sia possibile rilevare oggettivamente, negli "altri", la buona fortuna, i beni altrui per dirla con san Tommaso D'Aquino, ma anche la bellezza, la ricchezza, il successo, tutte quelle caratteristiche "positive" – per il senso comune - che dovrebbero suscitare invidia.

L'invidia è motivata da confronti soggettivi tra la propria situazione, così come ciascuno di noi la simbolizza emozionalmente, e quella dell'"altro", anch'essa simbolizzata emozionalmente. L'invidia, in altri termini, è motivata da due simbolizzazioni emozionali, riferite soggettivamente a sé e all'altro, o agli altri in generale. Vedremo più avanti la rilevanza di questa affermazione.

L'invidia in psicoanalisi

La psicoanalisi ha offerto nuove interpretazioni dell'invidia, pur sottraendosi con difficoltà alla dimensione reificata della "causa" che evoca l'invidia stessa. Vediamo ora alcune teorie psicoanalitiche sull'invidia. Iniziamo con Freud. Il fondatore della psicoanalisi parla a lungo e diffusamente - nella sua opera - del sentimento di gelosia, mentre nomina l'invidia solo in associazione con la discussa teoria dell'invidia del

pene, nella bambina; un'invidia che, secondo Freud accompagnerà la donna sino all'età matura, potremmo dire per tutta la vita. Vediamo come ne parla nel lavoro "Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)" del 1932; in particolare nella lezione 33 intitolata, appunto, "La femminilità".

Anche il complesso di evirazione della bambina è messo in moto dalla vista dell'altro genitale. Essa nota subito la differenza e – lo si deve ammettere – si rende conto del suo significato. Si sente gravemente danneggiata, dichiara spesso che anche lei "vorrebbe avere qualcosa di simile" e cade quindi in balia dell'invidia del pene, che lascerà tracce incancellabili nel suo sviluppo e nella formazione del suo carattere e che, anche nel più favorevole dei casi, non sarà superata senza un grave dispendio psichico. Se la bambina riconosce di fatto la mancanza del pene, questo non vuol dire che a ciò si acconci a cuor leggero. Al contrario, ancora a lungo essa mantiene il desiderio di avere qualcosa di simile, ha fede in tale possibilità fino a un'età incredibilmente tarda e l'analisi può dimostrare che anche in epoche in cui la conoscenza della realtà l'ha indotta a scartare, in quanto irraggiungibile, l'appagamento di questo desiderio, esso permane nell'inconscio conservando un notevole investimento energetico. Il desiderio di ottenere ugualmente il sospirato pene può ancora essere uno dei motivi che spingono la donna matura all'analisi, e in ciò che essa può ragionevolmente aspettarsi dall'analisi – la capacità, per esempio, di esercitare una professione intellettuale – si può spesso ravvisare una modificazione sublimata di questo desiderio rimosso.

Sull'importanza dell'invidia del pene non si possono avere dubbi. Prendete pure, come esempio di ingiustizia maschile, la mia asserzione che l'invidia e la gelosia hanno nella vita psichica delle donne una parte ancora maggiore che in quella degli uomini (Freud, 2003/1932, p. 231).

In questa sede non interessa entrare nella controversia sulla teoria dell'invidia del pene. Basti ricordare, al proposito, quanto dice Chasseguet-Smirgel a proposito della castrazione nella madre, quale esito dell'"assenza del pene":

Penso che in effetti la roccia della realtà non sia solamente la differenza dei sessi, ma anche quel che le è assolutamente correlato, come lo sono le due facce di una stessa medaglia, la differenza di generazione. La realtà non è che la madre è castrata, la realtà è che la madre ha una vagina che il pene del bambino non sarebbe in grado di colmare. La realtà è che il padre ha un pene e delle prerogative che nel bambino sono solo virtuali. La negazione dell'assenza di pene nella madre nasconde la negazione della presenza della sua vagina (Chasseguet-Smirgel, 1975/1976, pp. 30-31)⁶.

Quanto vale per il bambino dovrebbe valere, a maggior ragione, per la bambina. Ciò che interessa qui rilevare è che, ancora una volta e seguendo anch'egli la definizione del senso comune, Freud considera l'invidia come quel sentimento che è motivato dalla consapevolezza di una "mancanza", in sé stessa, di qualcosa che si desidera ma che si vede posseduto dall'altro. L'invidia del pene, in altri termini, sembra segnalare la difficoltà di scoprire la propria sessualità femminile, inadeguata per soddisfare il padre. Dice ancora Chasseguet-Smirgel:

Mi pare che la bambina non abbia mai la certezza totale di essere un oggetto soddisfacente per l'oggetto, dal momento che il padre è un oggetto che si è fatto attendere e che essa ha vissuto precedentemente una relazione materna ineluttabilmente frustrante, non solo a causa dei conflitti precoci inevitabili in entrambi i sessi, ma anche a causa di quella intrinseca restrizione che è costituita per la bambina dal fatto di nascere da una persona del suo stesso sesso, di non poter essere il suo "vero" oggetto sessuale, come ha sottolineato B. Grunberger in *Jalons pour une étude du narcissisme féminin* (1964) (Chasseguet-Smirgel, 1975/1976, p. 29).

Per Melanie Klein l'invidia non ha a che fare con il pene, quanto con il seno materno (Klein, 1946/1969):

L'invidia è un sentimento di rabbia perché un'altra persona possiede qualcosa che desideriamo e ne gode – l'impulso invidioso mira a portarla via e a danneggiarla. Inoltre l'invidia implica il rapporto con una sola persona ed è riconducibile al primo rapporto esclusivo con la madre. [...] L'invidia accresce le difficoltà che il bambino incontra nel costruire il suo oggetto buono, poiché la gratificazione di cui è stato privato viene vissuta come qualcosa che il seno frustrante ha tenuto per sé. [...] L'esperienza mi ha insegnato che il primo oggetto di invidia è il seno che nutre, in quanto il bambino sente che il seno possiede tutto quello che egli desidera, ha una quantità illimitata di latte e di amore ma che lo tiene per suo godimento. Questa situazione aumenta il risentimento e l'odio del bambino e di conseguenza disturba la sua relazione con la madre. Secondo me *l'invidia eccessiva*⁷ indica che gli aspetti paranoidi e schizoidi sono forti in modo abnorme e in un bambino è segno di probabile malattia. [...] Se pensiamo che la privazione accresce l'avidità e l'angoscia di persecuzione e che, nella mente del

⁶ Il corsivo è mio.

⁷ Il corsivo è mio.

bambino, c'è la fantasia di un seno inesauribile, oggetto dei suoi più intensi desideri, si può capire come l'invidia insorge anche quando il bambino non riceve abbastanza nutrimento. Il bambino ha la sensazione che il seno, quando gli infligge una privazione, diventi cattivo, perché tiene per sé il latte, l'amore e tutte le cure che sono associate al seno buono. Il bambino odia e invidia il seno che sente come avaro e meschino. Forse è più facile comprendere come anche il seno gratificante possa essere oggetto di invidia. La stessa facilità con la quale il latte fluisce – anche se il bambino se ne sente gratificato – è fonte di invidia in quanto al bambino questo dono sembra qualcosa di irraggiungibile (Klein, 1946/1969, pp. 17-22).

In sintesi, per la Klein l'invidia origina dalla privazione di una gratificazione e dalla sua elaborazione fantasmatica: il seno diviene frustrante, quando è assente, perché il bambino simbolizza il seno assente come un senso che è presente, ma tiene per sé la gratificazione. Ricordiamo, peraltro, come l'esperienza di privazione del seno sia fondamentale per lo sviluppo del pensiero. Bion afferma al proposito:

Come modello di idea scegliamo l'ipotesi psicoanalitica secondo la quale il neonato, per predisposizione congenita, possiede il presentimento che esista un seno. Allorché l'idea di seno si incontra con il dato di realtà più corrispondente ad esso, si ha, come risultato psicologico, la nozione. In altri termini, quando il neonato si attacca al seno, la sua idea di seno (presentimento innato o conoscenza a priori del seno o "pensiero vuoto") si connette con la coscienza della realizzazione di esso: da questo congiungimento scaturisce la nozione di seno. Traduciamo in teoria questo modello dicendo che il collegamento dell'idea con la realizzazione corrispondente produce una nozione. Ne discende che le nozioni sono obbligatoriamente connesse con un'esperienza di soddisfacimento.

Delimito invece l'accezione del termine "pensiero" al congiungersi di una idea con una frustrazione. Il modello di cui mi servo per illustrare tale equazione è costituito dal neonato il cui presentimento del seno entra in rapporto con una realizzazione di indisponibilità di un seno gratificante. Questo tipo di congiungimento viene percepito come "non seno" – un'assenza di seno dentro di sé. Il passo successivo dipenderà da quanto il neonato è capace di sopportare lo stato di frustrazione; in particolare, se sceglierà di sfuggire a questo stato o se deciderà di modificare la frustrazione.

Se la capacità di sopportare la frustrazione è sufficiente, il "non seno" interno diventa pensiero: questo pensiero mette a sua volta in azione un processo – la facoltà di pensare. Si dà così inizio a quella situazione – descritta da Freud ne *I due principi regolatori dell'accadere psichico* – per la quale le direttive del principio di realtà inducono l'apparato a sviluppare una capacità di pensare per colmare la lacuna venutasi a creare con la frustrazione (la quale viene ad essere rappresentata dall'intervallo esistente tra percezione di uno stato di bisogno e momento in cui l'azione idonea al soddisfacimento di esso esita in una gratificazione). Pertanto è la capacità di sopportare la frustrazione quella che dà alla psiche lo spunto per sviluppare il pensiero in quanto strumento per mezzo del quale la già tollerata frustrazione viene resa ancor più tollerabile (Bion, 1967/1970, pp. 171-172).

Bion, in un'altra parte del suo lavoro afferma che un *seno sempre presente* al bambino lo distruggerebbe, lo annichirebbe, in quanto - con l'evitargli la frustrazione - gli impedirebbe di pensare e quindi di vivere. Paragonando le due posizioni, quella di Klein e quella di Bion, si potrebbe arrivare alla conclusione che l'invidia, intesa quale esito di una privazione e quindi di una frustrazione, è necessaria per lo sviluppo del pensiero. Il problema, secondo i due autori, sta nella capacità, da parte del bambino, di sopportare la frustrazione. Vediamo che dice la Klein al proposito:

In contrapposizione al bambino che, per colpa della sua invidia, non è stato capace di costituire in modo valido l'oggetto interno buono, il bambino che possiede una grande capacità di amore e di gratitudine stabilisce un rapporto ben radicato con l'oggetto buono ed è in grado di superare senza grave danno quegli stati di invidia, di odio e di dolore *temporanei*⁸, da cui non sono esenti neppure i bambini amati e ben curati dalla madre. Quando questi stati negativi sono transitori l'oggetto buono viene riguadagnato ogni volta. Questo è un fattore essenziale per la stabilità del rapporto con l'oggetto e per la creazione di solide basi per l'Io (Klein, 1946/1969, p. 29).

"Capacità di amore e di gratitudine", quali caratteristiche del bambino, ma anche amore e cura da parte della madre. L'invidia è uno stato passeggero in questi casi, mentre in altri può diventare un atteggiamento stabile, provocando l'incapacità di ricevere cose buone e, quindi, di costituire un oggetto buono al proprio interno. Potremmo chiederci se l'invidia è sempre la stessa, nei due casi ora delineati. Così come possiamo chiederci in quali casi, in quali bambini o in che momento della loro esperienza può succedere che l'angoscia persecutoria, conseguente alla distruttività invidiosa, non si stabilizza nel pensiero del bambino e per quali motivi può essere superata. In altre parole, possiamo chiederci se l'invidia è sempre, fantasmaticamente, distruttiva. Quali sono le alternative possibili a un'invidia distruttiva, causa di potenti angosce persecutorie?

⁸ Il corsivo è mio.

Semberebbe, nel pensiero della Klein, che l'emozione di invidia possa avere una sorta di differente regolazione nella sua intensità distruttiva. Ma questa ipotesi verrebbe smentita dalla proposta teorica di Matte Blanco, per la quale le emozioni – e l'invidia è un'emozione – sono sempre e solo infinite. Il pensare le emozioni e la cultura correlata a tale pensare possono, in qualche misura, consentire un addomesticamento della connotazione infinita delle emozioni; ma questo, evidentemente, non è il caso del bambino molto piccolo del quale parla Melanie Klein. Un aspetto della teoria kleiniana fa pensare. Nel distinguere tra avidità e invidia, la Klein afferma che l'avidità comporta la fantasia di prosciugare, succhiandolo, e di divorare il seno, realizzando l'introiezione distruttiva; l'invidia del bambino, di contro, cerca non solo di derubare avidamente il seno ma anche di mettere ciò che è cattivo, e soprattutto i cattivi escrementi e le parti cattive del Sé, nella madre e in primo luogo nel seno, allo scopo di distruggerlo e danneggiarlo. L'avidità è connessa con l'*introiezione* (distruttiva), mentre l'invidia ha a che fare con la *proiezione*.

Sin qui la Klein. L'invidia, seguendo la sua proposta teorica, libera fantasmaticamente il bambino dalle "parti cattive" del Sé; si potrebbe dire che, sia pur maniacalmente e provvisoriamente, l'invidia consente una bonifica del bambino, a scapito della madre invidiata o del seno invidiato.

L'invidia che bonifica il Sé dal conformismo

Penso che questa funzione, capace di bonificare il bambino liberandolo dalle parti cattive, sia molto importante per cogliere il "senso" di quell'emozione che chiamiamo invidia; una denominazione che non è mutata dai tempi dei vizi capitali o dai filosofi dell'antichità, nonostante i progressi fatti nella comprensione della mente umana in tutto questo tempo; mi riferisco, in particolare, ai progressi consentiti dal contributo psicoanalitico. In primo luogo è importante sottolineare che la buona fortuna, i beni altrui, la ricchezza, il successo, la bellezza, tutto ciò che entro il senso comune suscita invidia, ebbene tutto questo può essere considerato quale esito della simbolizzazione emozionale di chi invidia. L'invidia, e questo differenzia moltissimo il senso del "vizio capitale" dall'accezione odierna assegnata a questa emozione, non è evocata da fatti reali bensì dalla proiezione sull'altro (o sugli altri) di fantasie simboliche, costruite da chi invidia. Queste fantasie simboliche, d'altro canto, comportano l'idealizzazione di ciò che si invidia; quindi possono, apparentemente, far sì che l'osservatore creda che nell'invidia nulla sia cambiato, possono far pensare che l'invidia sia rivolta davvero verso caratteristiche, condizioni di vita, dimensioni di possesso riferibili all'altro, dalle quali l'invidioso si sente escluso. Riandiamo ora ad Alberoni e alle tre "colpe" delle quali è accusato colui che invidia. La prima "colpa" è quella di "ribellarsi al giudizio sociale, metterlo in dubbio o negarlo". Rovesciamo il termine "colpa", considerando l'affermazione di Alberoni come un'espressione di saggezza realistica: con l'invidia si rimette in discussione il conformismo; quel conformismo che è sancito dal giudizio sociale e che fa della bellezza, della ricchezza, della buona sorte, le componenti rilevanti, "reali" della vita dei più "fortunati". L'invidioso, in sintesi, con la sua emozione mette in discussione la valutazione "invidiabile" di elementi scontatamente e conformisticamente desiderabili della nostra esistenza. Solo con questo mettere in discussione i "valori" veicolati dal giudizio sociale conformista, è possibile costruire l'interesse per la condivisione di "cose terze" da costruire e valorizzare nel proprio adattamento sociale. La seconda "colpa" è l'aggressività.

L'invidioso svaluta l'altro, cerca di diminuirlo, di danneggiarlo. Una violenza tanto più colpevole in quanto rivolta ad una persona che la società apprezza, stima. L'accusa è quindi duplice: ti ribelli al giudizio di valore della società e aggredisci colui che la società tiene in considerazione (p. 15).

Non ho mai trovato, nell'ambito della letteratura psicologica o sociologica, una definizione più chiara del conformismo. Fare del giudizio formulato dalla "società" il metro per l'accettazione dell'altro, farne una motivazione per l'apprezzamento, la stima, la considerazione di una persona o di un gruppo sociale è, a mio avviso, non solo conformista ma anche fuorviante. La "società", in primo luogo, è difficilmente conoscibile. Con quali mezzi posso conoscere i giudizi di valore della società, nei confronti delle singole persone o dei gruppi sociali? Leggendo i risultati delle ricerche d'opinione? Ascoltando i miei amici o i miei conoscenti? Il modo più frequente per conoscere "la società", nei suoi giudizi di valore, è la consultazione dei mass media. Ma il far dipendere la stima, l'apprezzamento di una persona o di un gruppo sociale dai mass media, specialmente in un momento storico ove i mass media sono diventati la *longa manus* dei poteri forti, ma anche di gruppi politici o di lobbies finanziarie poco raccomandabili, è altamente criticabile. Oggi il conformismo è pilotato e definito dai mass media, più ancora che dalle credenze acritiche della cultura condivisa. Si può allora comprendere che la messa in discussione di valori connotati da dubbia credibilità, quali sono quelli propugnati dal conformismo, implichi aggressività; quell'aggressività evocata da chi viene

idealizzato per il successo, per la sua popolarità; per quelle doti che - implicitamente o esplicitamente - il conformismo assegna a chi ha “successo”, a chi è “popolare”: un successo e una popolarità decretati dai media, più che da una credibile analisi di questi termini, del loro significato e della metodologia atta alla loro rilevazione. La terza “colpa” indicata da Alberoni si può così riassumere: la persona che attacchiamo invidiosamente “non ha compiuto nessun gesto aggressivo. Non ha ‘fatto’ assolutamente nulla [di male]”.

L’assetto sociale promosso dalla valutazione conformista non è per nulla innocuo. È interessante, al proposito, che tra le “qualità” invidiabili non compaia mai, o quasi, la competenza. Al posto della competenza, nella visione conformista di Alberoni, compare il successo, quale è decretato dalla valutazione che proviene dalla “società”. Quel successo che, nella gran parte dei casi, appare come il risultato dell’azione di gruppi di potere, espressione dei poteri “forti”, illegittimi o legalizzati, del nostro sistema sociale. Difficile pensare che questo processo di conformismo, pilotato dai poteri forti che reggono la valutazione da parte del sistema sociale, quale ho appena delineato, sia innocuo, non faccia nulla di “male”.

Questa disamina delle “colpe” alberoniane attribuite all’invidia, ci aiuta a cogliere il senso emozionale dell’invidia. Con l’invidiare, ci liberiamo di qualità, valori, attribuzioni di caratteristiche personali che possiamo idealizzare nell’“altro”, invidiato. Per poi, in alcuni casi, rallegrarci di noi stessi, una volta che l’“invidia” ci ha liberati da aspirazioni o desideri conformisti che “apprezziamo” criticamente nell’altro. In questa accezione dell’emozione invidiosa, l’invidia è utilizzata nel suo antico significato ma il processo non corrisponde a quanto si diceva in passato dell’invidia stessa. Si appare invidiosi, per sottolineare quanto viene socialmente valorizzato dal sistema valoriale della società cui apparteniamo; si tratta di molteplici componenti simboliche esaltate dal conformismo; la loro desiderabilità viene messa in discussione tramite la loro attribuzione all’altro che “apparentemente” invidiamo, ma in realtà criticiamo con il nostro separarci dal conformismo stesso.

La condanna dell’invidioso, ripetutamente e conformisticamente presente nel senso comune, aveva nel passato la funzione di deterrente, assieme alla condanna degli altri vizi capitali, nei confronti di possibili ribellioni delle classi più povere, nei confronti delle più abbienti. Là dove le differenze sociali erano realmente e scandalosamente presenti nel tessuto della convivenza. Servivano, però, anche per valorizzare la propria posizione sociale, vedendone i pregi più che i difetti. In un altro lavoro ho proposto questa funzione di “valorizzazione di ciò che si è e di ciò che si ha”, individuandola anche negli ultimi due comandamenti della religione cristiana (Carli, 2017).

L’invidia ironica e le sue declinazioni in clinica psicologica

A ben vedere, con il termine invidia che, come ho detto, è rimasto invariato e intatto dall’antichità, si indicano - nella letteratura - dinamiche emozionali molto diverse. Come si è visto, la definizione classica di invidia, presente nel senso comune, è l’emozione di *dolore* provata quando ci si confronta con il successo altrui, in aree ove noi abbiamo fallito. Ricordiamo ancora una volta le definizioni che si sono susseguite da Aristotele in poi, ove ciò che caratterizza l’invidia è il *dolore* per la buona sorte altrui, una buona sorte che non arreca alcun danno a chi invidia. L’estensione dell’emozione invidiosa, nei molteplici studi che se ne sono occupati, d’altro canto, è sconcertante. Ad esempio, in alcuni lavori, si associa l’invidia al suo opposto, quel particolare sentimento chiamato in tedesco *Schadenfreude*, il piacere provocato dalla sfortuna altrui. Quel rallegrarsi dei problemi dell’altro che nel dialetto napoletano vale “iallià” e nel dialetto veneto “gò caro”. Nei dialetti citati, il rallegrarsi sembra far riferimento obbligatorio alla disgrazia altrui. Molte volte l’invidia è identificata con il risentimento, il malanimo, l’ostilità, l’odio, la cattiveria, la distruttività nei confronti della persona invidiata. È, questa, un’estensione della sofferenza invidiosa molto problematica. Si assume, infatti, che chi soffre sia indotto ad odiare chi non soffre. E chi non soffre, a rallegrarsi di chi soffre. Certo, si può sempre dire che tutto questo succede solo ad alcuni, agli “invidiosi”, ma la relazione tra sofferenza e rabbia per chi non soffre, è definitivamente stabilita. La sofferenza che caratterizza l’invidia, peraltro, è ben specificata: si tratta di una sofferenza che deriva, per molti autori, dalla crisi di autostima. La “buona fortuna” altrui, mette in discussione l’autostima dell’invidioso. Come? A reggere questa dinamica emozionale s’impone, sistematicamente, il confronto. “Lui sì, io no”. Possiamo allora chiederci perché l’invidia, nel confronto così esteso e penoso con gli “altri”; con altri più vicini a noi, fratelli, amici persone che frequentiamo abitualmente; ma anche personaggi dei mass media: personaggi che con la loro presenza sistematica, fondata sulla grande popolarità - alla televisione o sui giornali, su internet o sui social - diventano persone che, in qualche modo, frequentiamo quotidianamente. Una risposta può venirci dal mito. Consideriamo il mito che concerne i figli di Adamo e Eva: Caino e Abele. Caino uccide Abele perché il Signore aveva accettato i sacrifici animali di Abele (il pastore), mentre aveva rifiutato i sacrifici di Caino, (l’agricoltore). Caino avrebbe ucciso Abele, perché invidioso dell’amore di Dio per Abele. Questa

affermazione, propria del senso comune, non basta. Caino *non riesce a dar senso* al rifiuto del suo sacrificio - proposto con i frutti della terra - da parte di Dio. Il rifiuto, da parte di Dio, dei sacrifici in suo onore - offerti da Caino - è un rifiuto insensato. Solo demonizzando Caino, *discepolo del diavolo*, si può dar senso alla sua invidia. Caino invidia non per il fatto che Abele riceve la benevolenza di Dio, mentre Dio stesso non rivolge a lui tale benevolenza. No, Caino “invidia” il fratello perché è diabolico. L’invidia, in questo mito, si propone quale *caratteristica naturale di Caino*, non quale dinamica evocata dalla buona sorte altrui. Caino è destinato a uccidere il fratello, perché è cattivo, diabolico. Dio rifiuta i suoi sacrifici perché Caino è diabolico, cattivo, cioè invidioso. Se non ci fosse questa naturalizzazione della cattiveria - quindi dell’invidia - in Caino, la sua reazione al rifiuto di Dio sarebbe in qualche modo comprensibile. Se Caino, l’invidioso, è diabolico, *naturaliter* cattivo, tutto va a posto nel mito. Ma questa è anche la versione dell’invidia, nella teoria dei vizi capitali: non si invidia per la buona sorte altrui; *la buona sorte altrui ci fa soffrire perché siamo invidiosi*. Solo gli invidiosi soffrono della buona sorte altrui. I vizi capitali connotano *caratteristiche naturali* di alcune persone, gli iracondi, i lussuriosi, i golosi, gli accidiosi, i superbi, gli avari e, appunto, gli invidiosi. Invidiare, come abbiamo già visto, è una *diagnosi* rivolta a una persona specifica, non una dinamica emozionale della quale capire il processo. Se l’invidia viene trattata quale diagnosi, che concerne specifici individui - gli invidiosi - e non altri, nella diagnosi di invidia ci si può mettere ogni “cosa cattiva”. Si può allora capire come, nei differenti studi sull’invidia, si connota l’invidia stessa con le più diverse accuse di negatività: malignità, odio, malvagità; l’invidia, dice Alberoni, è un veleno che secerniamo e con il quale intossichiamo l’ambiente. Alla fine, Dante è stato uno dei più misericordiosi nei confronti di questo vizio esecrabile. La trasformazione dell’invidia in diagnosi, d’altro canto, sembra caratterizzare anche gli studi psicoanalitici. Con l’eccezione della proposta kleiniana, ove l’invidia, differentemente da quanto conclude la stessa Klein, ha anche la funzione di bonificare il bambino dei suoi contenuti distruttivi, in quanto con l’invidia questi ultimi vengono messi, fantasmaticamente s’intende, nel seno della madre. Tutto questo, in sintesi, sembra indicare la scarsa comprensione del processo invidioso da parte di molti studiosi che non sanno dire “perché” alcuni vengono presi da questa emozione, vissuta certamente come problematica. Come sistematicamente succede con la diagnosi in ambito psichico, si delinea il problema, ma non si è in grado di proporre una teoria causale (eziologica) del problema stesso. Perché alcuni individui sarebbero invidiosi e altri no? Ma anche: esistono individui che non sono invidiosi, che sanno sottrarsi a questa forma psicopatologica, a questo “vizio capitale”? Tutti interrogativi che, approfondendo i contributi teorici sull’invidia, sembrano rimanere irrisolti. Forse, è questa la mia proposta, conviene cambiare prospettiva teorica per capire qualcosa in più dell’invidia. In molti contributi si parla di “invidia buona” e di “invidia cattiva”. Valentina D’Urso analizza le ricerche degli “scopisti” Castelfranchi, Miceli e Parisi sull’invidia, declinata entro la loro teoria della mente. Dice la D’Urso:

Questi autori sostengono che l’invidia genuina ha decisamente come fulcro un sentimento di malanimo. Una prima ragione del malanimo nasce dal fatto che chi non consegue lo scopo desiderato soffre vedendo che altri invece sono capaci di raggiungerlo e prova quindi ostilità per chi gli causa questa sofferenza. Un’altra ragione di ostilità risiede nella constatazione che l’invidiato presenta una meta come raggiungibile, tanto è vero che egli l’ha raggiunta. Questa presa di coscienza della realizzabilità di uno scopo induce l’individuo a desiderare con più convinzione ciò che non ha e a svalutare la sua autoimmagine per questo fallimento (D’Urso, 2013, p. 108).

Apparentemente, quindi, non esiste un’invidia “buona”. Ma se mettiamo l’ironia al posto dell’ostilità, evidenziata dalla seconda delle “ragioni” citate, le cose cambiano profondamente. Si può guardare ironicamente allo scopo raggiunto dall’altro come, alla fine, uno scopo poco desiderabile. Si può mettere in discussione, simbolicamente, il senso dello scopo che intendevamo raggiungere, e che altri hanno raggiunto mentre noi non ci siamo riusciti. Ancora una volta ci troviamo confrontati con l’interrogativo: questo mettere in discussione lo scopo perseguito, è un ripiego o si tratta di altro? Quando si esamina la letteratura che considera l’invidia buona, si fanno esempi del tipo: “Quanto è bella la tua casa. Come te la invidio!” oppure “che invidia mi fai, tu che non ti ammali mai!”. Si dice, in questi casi, che l’invidia è “buona” perché l’oggetto dell’invidia consiste in beni indefiniti e impersonali, dato che tali beni possono essere posseduti da moltissimi senza per questo suscitare invidia. Quanto si tende a non cogliere, d’altra parte, è che in queste affermazioni c’è ironia. Invidiare la casa dell’altro, significa anche assecondare gli sforzi di chi vuole apparire tramite la propria casa, di chi vuol farsi invidiare per la casa e il suo lusso, i suoi arredi “da architetto”, l’appariscenza che la casa assume quando la si vuol trasformare in un simbolo della propria rilevanza sociale. Allora, nell’invidia c’è l’ironia di chi ha colto il significato simbolico che per l’altro ha la propria casa, un’ironia che suggerisce come, per chi invidia ironicamente, i valori per la propria immagine o per la propria autostima sono ben altri da quelli della “casa importante”. Anche per chi non si ammala mai, si

può ipotizzare un'invidia ironica; qui l'ironia sottolinea l'impossibilità che una persona non si ammali mai e la buffa pretesa, dell'altro, di non essere soggetto alle malattie; quelle malattie che rappresentano il nostro limite: *memento quia pulvis es, et in pulverem reverteris*. D'Urso afferma: "In breve, si potrebbe affermare che quando è dominante la dimensione del 'vorrei avere' può trattarsi di invidia buona mentre la sfera del 'vorrei togliere' è il nucleo dell'invidia maligna" (D'Urso, 2013, p.112). L'invidia per la casa, implica che, chi invidia, vorrebbe avere pure lui una casa lussuosa, "invidiabile". Per noi l'invidia, nella quasi totalità dei casi, sottende emozionalmente l'ironia; quell'ironia che consente di attribuire all'altro quelle "cose" invidiabili, delle quali ci si libera proprio attraverso l'invidia. Pensiamo all'invidia per il successo e la popolarità, e ai costi che queste dimensioni "invidiabili" rappresentano per chi le persegue. Ma anche al prestigio affidato al lusso invidiabile della propria casa: disfarsi di questa esigenza, tramite l'invidia ironica, significa riacquistare la possibilità di abitare in modo libero dal conformismo; la possibilità di sperimentare nuove strade che diano una valenza ospitale e condivisa all'uso della propria casa, una volta che questa sia stata liberata dalla funzione dimostrativa del proprio prestigio. La bellezza invidiabile, in tutti i suoi aspetti – dalla casa all'aspetto fisico, dall'automobile ai figli, al mostrarsi come una bella famiglia, alla bellezza delle donne che si "posseggono", al lavoro, agli amici – è un vincolo penoso; nella cultura attuale, il bello nelle sue varie declinazioni esprime il bisogno di evocare un giudizio, appunto, "invidiabile" negli altri, più che una valorizzazione dell'oggetto della stessa bellezza in sé, nelle sue connotazioni rilevate tramite una qualche categoria estetica. L'invidia ironica, in sintesi, può rappresentare un deterrente efficace contro il conformismo imperante entro una specifica cultura.

Vediamo ora come si può applicare quanto proposto, nell'ambito del lavoro psicologico clinico a matrice psicoanalitica. Porterò alcuni episodi clinici che, al contempo, sono coerenti con la proposta dell'invidia ironica e aiutano nella comprensione di specifiche situazioni e nella loro analisi.

Caso 1

Siamo alla terza sessione di monitoraggio del primo anno nella scuola di Psicoterapia psicoanalitica di SPS. Una allieva porta un sogno. Stava con altre tre allieve, un piccolo sottogruppo, rispetto al gruppo di allievi del primo anno; il sottogruppo aveva scritto un resoconto sul loro lavoro, sviluppando l'invito di una docente a scrivere su questo tema. Questi gli antefatti.

Il sogno

L'allieva sogna che, assieme agli altri del sottogruppo, guardano una bacheca dove c'è appeso un foglio con i loro voti: tutti hanno preso trenta, mentre lei ha un voto più basso, ventisette. Richiesta di dire quali erano le emozioni provate nel sogno, dice che ha provato una intensa invidia nei confronti di chi aveva preso i voti più alti. Gli allievi del primo anno avevano discusso, prima del racconto del sogno, la loro fantasia di essere valutati nel corso della scuola. Essere valutati dai docenti. Avevamo visto che la fantasia di essere valutati poteva essere intesa quale difesa dal responsabilizzarsi nella scuola di specializzazione; responsabilizzarsi riconoscendo come sia finita l'epoca di accondiscendere alle attese del docente e di vanificare l'apprendimento di una competenza clinica, entro un processo di valutazione. Con la scuola di specializzazione ci si confronta con l'acquisizione di competenza, verificabile nel lavoro e nel tirocinio, non con la valutazione. Si può allora dare un senso al sogno. L'allieva invidia chi prende un voto alto entro una valutazione, quella "universitaria" ove la scala dei voti è in trentesimi. Così facendo (o meglio, così sognando), d'altro canto, affida ai colleghi l'attesa del "trenta" e il suo ottenimento; si sente esclusa dal club del "trenta" e invidia. Ma al contempo svaluta quelli che invidia, perché sono ancora legati al voto e alla valutazione, mentre lei se ne è "liberata", e la prova è data dal suo voto più basso, indice che non sta più perseguendo valutazioni, ma altro (la competenza) entro la sua esperienza formativa. L'invidia, quindi, appare quale emozione evocata dal sentirsi esclusi da una "cosa" desiderabile e idealizzata. Ma anche quale svalutazione della cosa che si invidia. La si può invidiare nell'"altro", ma al contempo si può disprezzare ciò che, voluto dall'altro e valorizzato in lui, si mostra, nella nuova realtà formativa, di poco valore. Questo aspetto dell'invidia, che a volte si manifesta con l'"attacco invidioso", comporta un deprezzamento di ciò che, invidiato nell'altro, per qualche motivo viene disprezzato se riferito a sé.

Caso 2

Una paziente racconta di come, a San Valentino – festa degli innamorati – lei e il compagno non abbiano fatto nulla di speciale, nemmeno un brindisi assieme.

Ricorda, di contro, come una sua amica abbia fatto riportare la foto miniaturizzata della famiglia, marito e tre figli, sui alcuni dolcetti che ha preparato con le sue mani per il marito; questi le ha regalato una scatola di “Baci Perugina”. Dice di provare molta invidia per la coppia di amici che mostrano, reciprocamente, tanto amore. Nel corso del racconto, ricorda che l’amica non lavora e può quindi trovare il tempo per “certe cose”, come festeggiare San Valentino con complicate operazioni di montaggio delle fotografie sui dolci. Dice poi che ci si dovrebbe amare tutto l’anno, non solo nel giorno prefissato dai pubblicitari che vogliono incrementare la vendita di dolci, banalmente simbolici dell’amore provato per la compagna, come i “Baci Perugina”. La paziente lavora come segretaria in uno studio legale, e vive il suo lavoro in modo persecutorio: vorrebbe sviluppare la sua professione di psicologa ma la necessità di portare a casa dei soldi la costringe a un sacrificio che vive come ingiusto e mortificante.

Ancora l’invidia di una “cosa” idealizzata nella coppia di amici, che si adoperano per scambiarsi doni simpatici a prova del loro affetto reciproco. Ma anche il deprezzamento, su più livelli, della cosa che si invidia nell’altro: festeggiare San Valentino è da stupidi che si fanno abbindolare dai pubblicitari, i “Baci Perugina” sono un regalo scontato e banale, l’amica ha preparato una cosa carina perché ha tempo da perdere in queste sciocchezze.

Caso 3

Una donna di 38 anni vive con il compagno da undici anni; sono senza figli. È in psicoterapia e un suo problema concerne le caratteristiche emozionali del rapporto tra lei e il compagno: entrambi sono legatissimi alle rispettive famiglie di origine e questo impedisce loro di “pensarsi come famiglia”, di condividere molti aspetti della loro esperienza; la dipendenza dalle famiglie d’origine comporta, inoltre, una forte rivalità tra di loro e ostacola anche la decisione di avere un figlio.

Un lunedì di febbraio, a Roma nevicava. La nostra donna sta andando, accompagnata dal compagno, al lavoro presso una grande azienda informatica. Al compagno arrivano di continuo fotografie sul telefonino: le invia il fratello del compagno e sono fotografie della figlia di 8 anni, che gioca con la neve a villa Pamphili. La paziente ricorda di aver molto invidiato il fratello del compagno e la moglie, divertiti dai giochi della piccola figlia, in una villa piena di bambini. Tutto questo mentre lei si reca al lavoro, non avendo un figlio da far giocare con la neve. Ricorda, d’altro canto, che nel pomeriggio si era ripromessa di fare una passeggiata per Roma, ai fori imperiali in particolare, per godere del paesaggio incantato offerto dalla città sotto la neve.

Villa Pamphili “piena di bambini”. Questo particolare viene associato alle grida e alla confusione di un luogo che, di fatto, appare poco attraente. Così come, per la nostra donna, appariva poco attraente passare la mattinata a seguire la bambina nei suoi giochi sulla neve. L’invidia ironica, quindi, assegna alla figliola del fratello del compagno la gioia di quel recarsi in un luogo caratterizzato dai giochi infantili chiassosi e per molti versi fastidiosi. Senza figli, lei poteva passeggiare per Roma e godere del paesaggio incantato che i giochi infantili di villa Pamphili, di certo, alteravano guastando l’incanto. Con l’invidia espressa dalla donna, che assegnava il piacere di veder la bambina giocare con la neve, si delineava la fantasia di lasciare quel piacere al fratello del compagno, riaffermando le sue resistenze ad avere un figlio. Qui l’invidia conformista sembra evidente: non si può non invidiare chi ha un figlio piccolo e lo vede giocare entusiasta con la neve, una novità per un luogo come Roma. Così come è conformista l’obbligo di avere un figlio per una coppia. L’invidia conformista, in questo caso, riafferma il desiderio di sfuggire all’obbligo sociale e contestuale di procreare, per godersi la libertà di iniziative non vincolate dalla presenza di un figlio, dai problemi del suo accudimento.

Conclusioni

L’invidia mostra una duplice faccia: si idealizza qualcosa nell’“altro”, e ci si sente esclusi da ciò che si invidia. Al contempo, si “valorizza” l’esclusione, che consente di attaccare e svaloriare ciò che si invidia nell’altro. L’invidia, di fatto, idealizza qualcosa che l’altro possiede, vive, pratica nella sua vita; al contempo, tramite la componente ironica dell’invidia, viene messo in discussione l’oggetto dell’invidia: quanto viene invidiato è desiderabile per altri, non per sé. L’ironia che attraversa l’invidia, così analizzata nelle sue diverse sfaccettature, consiste nel “pensare” l’emozione invidiosa. Più volte ho affermato che il “pensare emozioni”, obiettivo della psicoterapia psicoanalitica, si realizza tramite l’ironia, si identifica con l’ironia. Possiamo allora considerare l’invidia nelle sue due componenti. Una componente ove si stabilisce l’emozione

invidiosa; un'emozione "agita" tramite rabbia e malevolenza, dirette contro sé stessi più che contro l'oggetto dell'invidia. In questo caso l'agito invidioso impedisce un pensiero ironico, capace di ridimensionare l'invidia, svelandone le componenti conformiste. In un secondo caso, di contro, chi prova invidia sa anche organizzare un pensiero ironico sull'emozione, svelandone il senso, la sua valenza liberatoria, critica nei confronti del conformismo. In questa prospettiva non esiste "l'invidioso" con i suoi connotati malevoli, condannati dal conformismo sociale. Esistono, di contro, persone che sanno pensare l'invidia e persone che l'agiscono, subendo le conseguenze di questo mancato "pensare l'emozione invidiosa". Siamo confrontati con uno specifico caso della contrapposizione tra "agire" o "pensare" le emozioni, propria del mio modello teorico da tempo proposto (Carli, 2017).

Il topos concernente l'"invidioso", d'altro canto, è rimasto invariato nei secoli. Dai tempi antichi sino ai giorni nostri, ognuno pensa "come se" l'invidioso esista, e lo si trova tra i conoscenti o tra le figure mitizzate dei mass media. Il far esistere l'invidioso serve, in qualche modo, ad attribuire ad altri un'emozione che alberga in ciascuno di noi ma che è allo stesso tempo esecrabile socialmente e la sterminata letteratura che la condanna ne è una prova. Se facciamo esistere l'invidioso, quale figura altra da noi, ci risparmiamo la fatica del pensare all'invidia che c'è in noi e dell'elaborarla ironicamente. Si può così comprendere la durata, nei secoli, di questa immagine. Si può anche comprendere come l'invidia, accettata acriticamente, possa evocare un sentimento di colpa. Nell'analisi di queste situazioni, ove ci si confronta con l'assunzione dell'invidia su di sé nel corso del lavoro psicoanalitico, può essere utile facilitare un'elaborazione dell'invidia in senso ironico.

Bibliografia

Alberoni, F. (1991). *Gli invidiosi* [The envious]. Milano: Garzanti.

Bion, W. R. (1970). *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico* [Second Thoughts (Selected papers of Psychoanalysis)] (S. Bordin, Trans.). Roma: Armando (Original work published 1967).

Carli, R. (2017). Il ripiego: una fantasia incombente [The fallback: An impending fantasy]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 5-24. doi:10.14645/RPC.2017.2.692

Carli, R. (2017). Per una definizione di psicoanalisi [For a definition of psychoanalysis]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 1, 10-28. doi:10.14645/RPC.2017.1.667

Carli, R. & Paniccia, R.M. (2017). L'intervento psicologico clinico come mitopoiesi [Clinical psychological intervention as mitopoiesis]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 33-49; doi:10.14645/RPC.2017.2.693

Chasseguet-Smirgel, J. (1976). *L'ideale dell'io. Saggio psicoanalitico sulla malattia di idealità* [The ideal of the ego. Psychoanalytic essay on the disease of ideality] (E. Perrella, Trans.). Firenze: Guardaldi (Original work published 1975).

D'Urso, V. (2013). *Psicologia della gelosia e dell'invidia* [Psychology of jealousy and envy]. Roma: Carocci.

Freud, S. (2003). *Introduzione alla psicoanalisi* [Introduction to psychoanalysis]. In C.L. Musatti (Ed. & Trans.), *OSF* (Vol. 11, pp. 117-284). Torino: Boringhieri (Original work published 1932).

Klein, M. (1969). *Invidia e gratitudine* [Envy and gratitude] (L. Zeller Tolentino, Trans.). Firenze: Martelli (Original work published 1946).

Simenon, G. (2002). *La furia di Maigret* [The fury of Maigret]. (M. Belardelli, Trans.). Milano: Adelphi (Original work published 1947).