

# LA PSICOLOGÍA DEL ATEÍSMO

PAUL C. VITZ<sup>1</sup>

Universidad de Nueva York

El propio concepto de la “psicología del ateísmo” podría sonar extraño a muchos de ustedes. Sin duda, mis colegas psicólogos lo habrán encontrado extraño e incluso, me permitiría añadir, un poco molesto. Después de todo, la psicología, desde su fundación hace aproximadamente un siglo, a menudo se ha centrado en el tema opuesto, es decir, en la psicología de la creencia religiosa. De hecho, en muchos aspectos, el origen de la psicología moderna se halla íntimamente unido a los psicólogos que propusieron explícitamente interpretaciones para la creencia en Dios.

Tanto William James como Sigmund Freud, por ejemplo, se encontraban personal y profesionalmente involucrados, de manera muy profunda, en el tema. Recordemos *The Will to Believe*<sup>2</sup> de James, y su obra todavía famosa, *Varieties of Religious Experience*<sup>3</sup>. Esas dos obras se consagran a un intento de comprender la creencia como resultado de causas psicológicas, es decir, naturales. James podría sentir simpatía por la religión, aunque sus propios escritos eran parte de la labor general de la psicología por socavar la fe religiosa.

Y respecto a Sigmund Freud, sus críticas contra la religión, en particular contra el cristianismo, son muy conocidas y serán comentadas más adelante con mayor detalle. Por ahora baste recordar lo profundamente implicados que se vieron Freud y sus pensamientos en la cuestión de Dios y la religión.

Debido a la estrecha relación entre la fundación de gran parte de la psicología y una interpretación crítica de la religión, no debería resultar sorprendente que la mayoría de los psicólogos observen con cierta

1. Dirección: Universidad de Nueva York, Departamento de Psicología, 6 Washington Place, Nueva York, Nueva York 10003.

2. *La voluntad de creer. (N. de la T.).*

3. *Varietades de la experiencia religiosa. (N. de la T.).*

alarma cualquier intento de proponer una psicología del ateísmo. Por lo menos, un proyecto de esa naturaleza coloca a los psicólogos en una postura defensiva y les da cierta dosis de su propia medicina. Los psicólogos siempre observan e interpretan al prójimo, por lo que ya era hora de que algunos de ellos aprendieran con experiencias propias qué significa ser analizado por el microscopio de la teoría y el experimento psicológicos.

No obstante, espero demostrar que los conceptos psicológicos utilizados a menudo para interpretar efectivamente la religión son armas de doble filo que también se pueden usar para interpretar el ateísmo. Antes de comenzar, sin embargo, quisiera aclarar dos puntos que fundamentan la suposición subliminal de mis comentarios. En primer lugar, asumo que las principales barreras contra la creencia en Dios no son racionales, sino que –en un sentido general– se podrían denominar psicológicas. Estoy bastante convencido de que para cualquier persona que se sienta fuertemente movida por argumentos racionales, existen otros muchísimos que se ven afectados por factores psicológicos irracionales.

El corazón humano –nadie puede realmente comprenderlo o conocer todos sus engaños, aunque es por lo menos tarea adecuada de los psicólogos intentarlo–. Así, para comenzar, propongo que las barreras psicológicas neuróticas contra la creencia en Dios son de una gran importancia. Brevemente mencionaré cuáles pueden ser algunas de ellas. Por lo tanto, para los creyentes, es importante tener presente que los motivos y presiones psicológicos de los que a menudo no somos conscientes, con frecuencia se encuentran detrás de la falta de fe.

Uno de los primeros teóricos del inconsciente, San Pablo, escribió, “Pues aunque hallo en mí la voluntad para hacer el bien, no hallo cómo cumplirla [...] echo de ver otra ley en mis miembros, la cual resiste a la ley de mi espíritu...” (Rom 7, 18-23). Así, tengo la impresión de que se trata de teología sólida, además de psicología sólida, si decimos que los factores psicológicos pueden ser impedimentos contra la fe, amén del comportamiento, y que a menudo esos factores también pueden ser subconscientes. Además, como corolario, resulta razonable proponer que las personas varían mucho en cuanto a la profundidad con que se encuentran esos factores presentes en sus vidas. A algunos de nosotros nos han bendecido con una educación, un temperamento, un entorno social y otros dones que han hecho que la fe en Dios fuera algo mucho más sencillo que para muchos que han sufrido más o han sido criados en un entorno espiritualmente empobrecido o que han tenido otras dificultades con las que enfrentarse. Las escrituras dicen claramente que muchos niños –incluso hasta la tercera o cuarta genera-

ción— sufren de los pecados de sus padres, incluyendo los pecados de padres que podrían haber sido creyentes. Para resumir, el primer punto que defiende es que algunas personas tienen unas barreras psicológicas contra la fe mucho más graves que otras.

Mi segundo punto de defensa es que, a pesar de las graves dificultades de creer, todos nosotros seguimos teniendo la opción de elegir si aceptamos a Dios o si Le rechazamos. Esta idea no se contradice con la anterior. Tal vez algunos detalles la aclaren. Una persona, como consecuencia de su entorno personal presente o pasado, podría tener mayores dificultades que la mayoría de la gente para creer en Dios. Pero, presumiblemente, en cualquier momento, y ciertamente con mucha frecuencia, puede elegir acercarse a Dios o alejarse de Él. Podríamos comenzar con tantas barreras que incluso después de años de elegir un acercamiento lento hacia Dios, tal vez siguiera sin estar ahí. Algunos podrían morir antes de llegar a creer. Suponemos que serán juzgados —como todos nosotros— sobre cuánto camino recorrieron para acercarse a Dios y cuánto amaron al prójimo —qué tal lo hicieron con lo que tuvieron—. De la misma manera, otro hombre que no tuviera ninguna dificultad psicológica sería también tendría la libertad de rechazar a Dios, y sin duda muchos lo hacen. Entonces, aunque la cuestión última es una cuestión de voluntad y de nuestra naturaleza pecadora, sigue siendo posible investigar aquellos factores psicológicos que nos predisponen a creer y que hacen que el camino hacia la fe en Dios resulte especialmente duro y largo.

### *La psicología del ateísmo: motivos personales sociales y simples*

Parece existir una difundida suposición en gran parte de la comunidad intelectual occidental según la cual la creencia en Dios se basa en todo tipo de necesidades y deseos inmaduros e irracionales, aunque el ateísmo y el escepticismo se derivan de una alabanza racional y sin tonterías de cómo son las cosas en realidad. Para comenzar una crítica de esa suposición, empezaré con la historia de mi propio caso.

Como muchos de ustedes saben, tras una educación cristiana bastante débil y superficial, me convertí en ateo en la Universidad, en la década de los cincuenta, y seguí siéndolo hasta que me gradué y durante mis primeros años como joven psicólogo experimental en la facultad de la Universidad de Nueva York. Es decir, soy un adulto converso o, más técnicamente hablando, un re-converso al cristianismo, que volvió a la fe, para gran sorpresa mía, en la treintena y en el entorno tan seglar de la psicología académica de la ciudad de Nueva York.

No les cuento todo esto con la intención de aburrirles con fragmentos de la historia de mi vida, sino para que observen que, al reflexionar acerca de mi propia experiencia, ahora me queda claro que mis motivos para convertirme en un ateo-escéptico y seguir siéndolo desde los 18 hasta los 38 años eran superficiales, irracionales, y en gran medida carecían de integridad intelectual o moral. Además, estoy convencido de que mis motivos eran, y todavía lo son, muy compartidos por los intelectuales de la actualidad, en particular, entre los científicos sociales.

Los principales factores que se vieron envueltos en mi ateísmo —aunque realmente yo no fuera consciente de ellos en aquella época— fueron los siguientes.

### *Relaciones sociales en general*

Una gran influencia en mí durante mi juventud fue una importante incomodidad social. Me sentía de algún modo avergonzado de ser oriundo de la zona media del oeste, dado que parecía terriblemente aburrida, estrecha y provinciana. Obviamente no había nada romántico o impresionante en ser de Cincinnati, Ohio, y de un entorno vago y mixto de origen alemán, inglés y suizo. Clase media total. Además, aparte de escapar de un pasado aburrido y, en mi opinión, socialmente tedioso, quería participar y, de hecho, sentirme cómodo en el nuevo mundo seglar, emocionante e incluso glamuroso, hacia el que me dirigía. Estoy seguro de que ha habido motivos muy similares que han influido en las vidas de incontables jóvenes que han viajado hacia el norte a lo largo de los dos últimos siglos. Consideremos a Voltaire, quien se desplazó al brillante, aristocrático y sofisticado mundo de París, y que siempre se avergonzó de sus orígenes provincianos y no aristocráticos; o los guetos judíos de los que tantos judíos asimilados han escapado; o de los últimos jóvenes en llegar a la ciudad de Nueva York, avergonzados de sus padres rurales e integristas. Ese tipo de presión social ha empujado a muchos a alejarse de la fe en Dios y de todo aquello que se asocia a esa creencia.

### *Relaciones sociales específicas*

Otro de los principales motivos por los que deseé hacerme ateo fue el afán de ser aceptado por los poderosos e influyentes científicos del campo de la psicología. En particular, quería ser aceptado por mis profesores de la Universidad. Como alumno a punto de graduarse, me

sentía totalmente inmerso en la vida social a través de la “cultura” específica de la psicología académica de investigación. Mis profesores de la Universidad de Stanford, a pesar de cuanto pudieran discutir sobre teoría psicológica, estaban, según recuerdo, totalmente unidos en solo dos cosas –su intensa ambición personal por sus carreras profesionales y su rechazo hacia la religión–. Como dice el salmista, “... el impío se jacta de los antojos de su alma, el avaro que bendice menosprecia a Yahveh. El impío insolente, no le busca. ‘No hay Dios’, es todo lo que piensa”. (Sal 10, 3-5).

En este entorno, al igual que tuve que aprender a vestirme como estudiante universitario con las ropas correctas, también aprendí a “pensar” como un verdadero psicólogo, transformando en correctas –es decir, en ateas– mis ideas y actitudes.

### *Conveniencia personal*

Finalmente, en esta lista de presiones superficiales, no obstante, fuertemente irracionales para que me convirtiera en ateo, debo incluir la sencilla conveniencia personal. El hecho es que resulta un inconveniente ser un creyente serio en este mundo de hoy, poderosamente seglar y neo-pagano. Habría tenido que abandonar muchos placeres y una gran cantidad de tiempo.

Sin dar todos los detalles, no resulta difícil imaginar los placeres sexuales que debería haber rechazado, de convertirme en un creyente serio. Y también sabía que me costaría tiempo y dinero. Habría que asistir al servicio de la iglesia, a los grupos de la iglesia, dedicar tiempo a la oración y a la lectura de las escrituras, dedicar tiempo a ayudar al prójimo... Ya estaba demasiado ocupado. Obviamente, volverme religioso habría representado un verdadero inconveniente.

Tal vez ahora piensen que esos motivos se restringen a los hombres jóvenes especialmente inmaduros –como yo, en la veintena–. Sin embargo, ese tipo de razonamiento no está tan restringido. Ahora tomaré el caso de Mortimer Adler, un filósofo, escritor e intelectual americano muy conocido, que ha pasado gran parte de su vida pensando en Dios y en temas religiosos. Uno de sus libros más recientes se titula *How to Think About God: A Guide for the 20<sup>th</sup> Century Pagan*<sup>4</sup> (1980). En este libro, Adler cuestiona el argumento de la existencia de Dios con mucha fuerza, y en los últimos capítulos se acerca mucho a aceptar al Dios vivo. Sin embargo, se detiene, y sigue entre la “gran compañía de los

4. *Cómo pensar en Dios: una guía para el pagano del siglo XX. (N. de la T.)*

religiosamente no comprometidos” (Graddy, 1982). Pero Adler nos deja la impresión de que su decisión se debe más a la voluntad que al intelecto. Como observa uno de sus revisores (ibíd.), Adler confirma esa impresión en su autobiografía, *Philosopher at Large*<sup>5</sup> (1976). En esa obra, mientras investigaba sus motivos para detenerse por dos veces muy cerca de alcanzar un compromiso religioso completo, escribió que la respuesta “se encuentra en el estado de la voluntad de uno, y no en el estado de la mente de uno”. Adler<sup>6</sup> pasa a comentar que volverse seriamente religioso “requeriría un cambio radical en mi forma de vida...” y “la sencilla verdad del asunto es que no quería vivir teniendo que realizar el esfuerzo de ser una persona genuinamente religiosa” (Graddy, 1982, p. 24).

¡Ahí lo tienen! Una admisión sorprendentemente sincera y consciente de que ser “una persona genuinamente religiosa” representaría demasiados problemas, sería demasiado inconveniente. Yo no puedo dejar de suponer que ésas son las superficiales razones que subyacen en la postura de muchos no creyentes.

En resumen, debido a mis necesidades sociales de asimilación, debido a mis necesidades profesionales de que se me aceptara como parte de la psicología académica y debido a mis necesidades personales de contar con un estilo de vida conveniente, el ateísmo era sencillamente la mejor política. Al analizar aquellos motivos en retrospectiva puedo decir de corazón que volver al ateísmo presenta todo el atractivo de volver a la adolescencia.

### *La psicología del ateísmo: motivos psicoanalíticos*

Como es bien conocido, la crítica clave freudiana contra la fe en Dios establece que las creencias no merecen confianza por su origen psicológico. Es decir, Dios es una proyección de nuestros propios deseos intensos e inconscientes; Él es la satisfacción que se deriva de las necesidades infantiles de protección y seguridad. Dado que esos deseos son en gran medida inconscientes, cualquier rechazo de esa interpretación obtendrá poco crédito. Deberíamos mencionar que al desarrollar ese tipo

5. *Filósofo en general*. (N. de la T.).

6. Sin embargo, con el tiempo, Mortimer Adler superó su rechazo a cambiar su forma de vida. En la primavera de 1984 fue bautizado y recibido en la Iglesia Episcopaliana. (*Chicago Tribune*, 29 de abril de 1984, sec.1, p. 2; ver también los comentarios de Adler para la Convocación de Apertura de la Universidad de Wake Forest, del 6 de septiembre de 1983, que se encuentra en el periódico escolar, *Old Gold and Black*, del 4 de noviembre de 1983, p. 10). Más recientemente, a la edad de 97 años, Adler se ha convertido en católico romano.

de crítica, Freud elevó el argumento *ad hominem* hasta niveles de gran influencia. Es en *El porvenir de una ilusión* (1927, 1961) donde Freud presenta su postura con mayor claridad: “Las ideas religiosas han surgido de las mismas necesidades de las que han surgido todos los demás logros de la civilización: de la necesidad de defenderse uno mismo contra la aplastante fuerza superior de la naturaleza” (p. 21) Por lo tanto, las creencias religiosas son “... ilusiones, la satisfacción de los deseos más antiguos, poderosos y urgentes de la humanidad [...] Como ya sabemos, la aterradora impresión de desamparo en la infancia elevó la necesidad de protección –de protección a través del amor– que era aportado por el padre [...] Por lo tanto, el benevolente control de la divina Providencia disipa nuestro miedo ante los peligros de la vida” (p. 30).

Analicemos ese argumento con profundidad, dado que, a pesar de que tantos ateos y escépticos acrícticos lo hayan aceptado con entusiasmo, es realmente una postura muy débil.

En el primer párrafo, Freud no es capaz de observar que sus argumentos contra la fe religiosa resultan, según sus propias palabras, igualmente válidos contra “todos” los logros de la civilización, incluyendo el propio psicoanálisis. Es decir, si el origen psíquico de un logro intelectual invalida su valor de verdad, entonces la física, la biología, la literatura y el propio psicoanálisis son vulnerables al mismo cambio.

En el segundo párrafo, Freud realiza otra sorprendente declaración, según la cual los más antiguos y urgentes deseos de la humanidad son los relacionados con una guía protectora y amorosa ofrecida por un poderoso Padre amoroso, con la divina Providencia. No obstante, si esos deseos son tan poderosos y antiguos como él dice, sería de esperar que la religión precristiana hubiera enfatizado mucho a Dios como padre benevolente. En general, eso fue muy diferente de la realidad de las religiones paganas del mundo mediterráneo –y, por ejemplo, sigue sin ser así en religiones tan populares como el budismo y en gran medida el hinduismo–. De hecho, el judaísmo y más particularmente el cristianismo son en muchos aspectos únicos en su énfasis de Dios como padre amantísimo.

Sin embargo, dejemos a un lado esas dos meteduras de pata y pasemos a otra comprensión de su teoría de la proyección. Se puede demostrar que su teoría no es en realidad una parte integradora del psicoanálisis –y que, por lo tanto, no puede reclamar el apoyo fundamental de la teoría psicoanalítica–. Se trata esencialmente de un argumento autónomo. De hecho, la actitud crítica de Freud a favor y en contra de la religión se basa en sus predilecciones personales y es una especie de meta-psicoanálisis –o marco general que no está bien conectado con sus conceptos más específicamente clínicos–. (Es muy probable que la

autonomía del argumento frente a la mayor parte de la teoría psicoanalítica sea responsable de su influencia fuera del psicoanálisis). Hay dos pruebas para esta interpretación de la teoría de la proyección.

La primera es que esta teoría había sido claramente vertebrada muchos años antes por Ludwig Feuerbach en su libro *The Essence of Christianity*<sup>7</sup> (1841, 1957). La interpretación de Feuerbach era muy conocida en los círculos intelectuales de Europa, y Freud, cuando era joven, leyó a Feuerbach con avidez (ver Gedo y Pollock, 1976, pp. 47, 350). A continuación presento una serie de citas de Feuerbach que lo dejarán claro: “lo que el hombre echa de menos –sea una necesidad articulada y por lo tanto consciente, o inconsciente– es a su Dios” (1841, 1957, p. 33). “El hombre proyecta su naturaleza hacia el mundo que tiene fuera de sí antes de encontrarla en sí mismo” (p. 11). “La esencia de la religión consiste en vivir en sueños-imágenes proyectados. La religión sacrifica la realidad al sueño proyectado...” (p. 49). Hay otras muchas citas que podríamos ofrecer en las que Feuerbach describe la religión en términos “freudianos” tales como la satisfacción de los deseos, etc. Lo que Freud hizo con este argumento fue revivirlo de una manera más elocuente y publicarlo más adelante, cuando el público que deseaba conocer una teoría así era mucho más amplio. Y, obviamente, de algún modo, se deducía que los hallazgos y la teoría del psicoanálisis daban un gran apoyo a la teoría. La naturaleza feuerbachiana de la postura freudiana sobre la “ilusión” también queda demostrada por nociones tales como “la aplastante fuerza superior de la naturaleza” y la “aterradora impresión de desamparo de la infancia,” que no son psicoanalíticas en terminología ni en significado.

La otra prueba de una base no psicoanalítica en la teoría de la proyección viene directamente de Freud, quien personalmente lo afirma de forma explícita. En una carta de 1927 dirigida a su amigo Oskar Pfister (uno de los primeros psicoanalistas y pastor protestante creyente), Freud escribió: “dejemos claro que las opiniones expresadas en mi libro (*El porvenir de una ilusión*) no forman parte de la teoría analítica. Son mis opiniones personales” (Freud/Pfister, 1963, p. 117).

### *El ateísmo como el deseo edípico de satisfacción*

No obstante, Freud tiene razón al comprender que una creencia puede ser una ilusión porque surge de poderosos deseos –de necesidades inconscientes e infantiles–. La ironía es que él claramente ofreció

7. *La esencia del cristianismo. (N. de la T.)*

una nueva y poderosa forma de comprender la base neurótica del ateísmo. (Para un desarrollo más detallado de esta postura, ver Vitz y Gartner, 1984<sup>a</sup>, b; Vitz, 1988).

El concepto central en las obras de Freud, aparte del inconsciente, es el hoy tan conocido complejo de Edipo. En el caso del desarrollo de la personalidad masculina, los rasgos esenciales de este complejo son los siguientes: en general, en el período que va entre tres y seis años de edad, el niño desarrolla un potente deseo sexual hacia la madre. Simultáneamente, el niño desarrolla un intenso odio y temor hacia el padre, y un deseo de suplantarlo, una “sed de poder”. Ese odio se basa en el conocimiento que tiene el niño de que el padre, con su gran tamaño y fuerza, se encuentra en medio del camino hacia su deseo. El miedo que siente el niño hacia el padre podría ser explícitamente un miedo ante la castración por parte del padre, aunque más frecuentemente tiene un carácter menos específico. Está claro que el hijo no mata en realidad al padre, aunque se supone que el parricidio es una preocupación común en sus fantasías y sueños. Se supone que el complejo se “resuelve” a través de que el hijo reconozca que no puede sustituir al padre, y a través del miedo a la castración que, con el tiempo, lleva al niño a identificarse con el padre, a identificarse con el agresor y a reprimir los componentes aterradores originales del complejo.

También resulta importante tener presente que, según Freud, el complejo de Edipo nunca se resuelve realmente, y que se puede reactivar en períodos posteriores —casi siempre, por ejemplo, durante la pubertad—. Así, los poderosos ingredientes de un odio asesino y de un deseo sexual incestuoso dentro de un contexto familiar no se destruyen en realidad nunca. En su lugar, se tapan y reprimen. Freud expresa el potencial neurótico de esa situación: “el complejo de Edipo es el verdadero núcleo de la neurosis [...] Lo que queda del complejo en el inconsciente representa la disposición a desarrollar más adelante neurosis en la edad adulta” (Freud, 1919, standard edition, 17, p. 193; ver también 1905, s. e. 7, p. 226ff; 1909, s. e. 11, p. 47).

En resumen, todas las neurosis humanas surgen de ese complejo. Obviamente, en la mayoría de los casos, ese potencial no se expresa de una manera seriamente neurótica. En su lugar, aparece en las actitudes ante la autoridad, en los sueños, en los *lapsus linguae*, en las irrationalidades transitorias, etc.

Pero, al postular el complejo de Edipo como origen de todas nuestras neurosis, Freud inadvertidamente desarrolló una lógica muy directa para comprender el origen de satisfacción de los deseos del rechazo de Dios. Después de todo, el complejo de Edipo es inconsciente, se establece en la infancia y, sobre todo, su motivo dominante es el odio ha-

cia el padre y el deseo de que no exista, en particular, tal y como queda representado en el deseo de derrocarlo o de matarlo. Freud describió de manera regular a Dios como un equivalente psicológico del padre, por lo que la expresión natural de la motivación edípica sería una serie de poderosos deseos inconscientes producidos por el deseo edípico de matar al padre y sustituirlo por uno mismo. Actuar como si Dios no existe es una manera obvia, y no sutil en absoluto, de ocultar el deseo de Matarlo, de manera muy similar a como ocurre en los sueños, cuando el padre se va o desaparece, lo que puede representar un deseo de esa naturaleza: “Dios está muerto” es simplemente la satisfacción directa y edípica de un deseo.

Ciertamente, resulta difícil de comprender el carácter edípico de tanto ateísmo y escepticismo contemporáneo. Hugh Hefner, e incluso James Bond, con su rechazo a Dios y sus incontables chicas, están sin duda viviendo la rebelión edípica y primera de Freud (por ejemplo, “el tótem y el tabú”). Y así lo hacen también innumerables escépticos que viven variaciones del mismo escenario de relaciones sexuales explotadoras combinadas con una autoadoración narcisista. Y, obviamente, el sueño edípico no consiste sólo en matar al padre y poseer a la madre o a otras mujeres del grupo, sino también en sustituirlo. El ateísmo moderno ha intentado conseguirlo. Ahora el hombre, y no Dios, es la última fuente, conscientemente especificada, de bondad y poder en el universo. Las filosofías humanistas glorifican al hombre y a su “potencial” de una manera muy similar a como la religión glorifica al Creador. En esencia, el hombre —a través de su narcisismo y sus deseos edípicos— ha intentado alcanzar el éxito donde Satán fracasó, asentándose en el trono de Dios. Es decir, el ateísmo es la satisfacción edípica del deseo. Gracias a Freud, hoy nos resulta más fácil comprender la psicología de esta falta de fe, profundamente neurótica y profundamente digna de desconfianza.

Un ejemplo interesante de la motivación edípica aquí propuesta es el de Voltaire, un líder escéptico sobre todo en lo religioso que rechazaba la noción judía y cristiana de un Dios personal —de Dios como un Padre—. Voltaire era un deísta que creía en un Dios cósmico despersonalizado de carácter desconocido.

Lo psicológicamente importante en Voltaire es que rechazaba fuertemente a su padre —tanto que renunció al nombre de su padre y tomó el de “Voltaire”—. No queda totalmente claro de dónde surgió el nuevo nombre, aunque una interpretación ampliamente aceptada es que se construyó con las letras del apellido de su madre. Cuando Voltaire entró en la veintena (en 1718) publicó una obra titulada *Oedipus (Edipo)*, la primera de sus obras en ser públicamente representada. La obra

narra la leyenda clásica con potentes alusiones a la rebelión religiosa y política. Durante toda su vida, Voltaire (como Freud) jugó con la idea de que no era hijo de su padre. Aparentemente sentía el deseo de ser descendiente de una familia superior, más aristocrática que la de su verdadero entorno de clase media. (Una gran expresión de esta preocupación de tener un padre más importante es la obra *Cándido*). En resumen, la hostilidad de Voltaire hacia su propio padre, su rechazo religioso a Dios Padre y su rechazo político hacia el rey —una figura reconocidamente paternal— son todos reflejos de las mismas necesidades básicas. En términos psicológicos, la rebelión de Voltaire contra su padre y contra Dios se puede interpretar con facilidad como la satisfacción del deseo edípico, como ilusiones reconfortantes y, por lo tanto, siguiendo a Freud, como creencias y actitudes que no merecían una mente madura.

Diderot, el gran enciclopedista y también un renombrado ateo —de hecho, es uno de los padres fundadores del ateísmo moderno—, también tenía preocupaciones e ideas edípicas. Freud cita de forma aprobadora la observación anticipadora de Diderot: “si el pequeño salvaje fuera dejado a sus propios medios, preservando toda su locura y añadiendo al pequeño sentido de un niño en la cuna las pasiones violentas de un hombre de treinta años, estrangularía a su padre y se acostaría con su madre” (de *Le nouveau de Rameau*<sup>8</sup>; citado por Freud en su conferencia XXI, en *Conferencias introductoras (1916-1917)*, s. e., 16, pp. 331-338).

### *La psicología del ateísmo: la teoría del padre defectuoso*

Soy muy consciente del hecho de que hay buenos motivos para aceptar sólo en parte la teoría freudiana del complejo de Edipo. En cualquier caso, opino que, aunque el complejo de Edipo es válido para algunos, la teoría no llega a ser una representación universal de las motivaciones inconscientes. Dado que existe la necesidad de una más profunda comprensión del ateísmo, y ya que no conozco ningún marco teórico —excepto el edípico—, estoy obligado a crear mi propio modelo, o a desarrollar realmente una tesis no desarrollada de Freud. En su ensayo sobre Leonardo da Vinci, Freud incluyó el siguiente comentario: “el psicoanálisis, que nos ha enseñando cuál es la conexión íntima entre el complejo del padre y la creencia en Dios, nos ha demostrado que el Dios personal no es lógicamente otra cosa que un padre exaltado que ‘todos los días’ nos demuestra cómo las personas jóvenes pierden

8. *El sobrino de Rameau. (N. de la T.)*

su creencia religiosa en cuanto se rompe la autoridad del padre” (*Leonardo da Vinci*, 1910, 1947, p. 98).

Esta declaración no presenta suposiciones sobre los deseos sexuales inconscientes hacia la madre, ni siquiera sobre un supuesto odio competitivo universal centrado en el padre. Todo lo contrario, hace la declaración, sencilla y fácil de comprender, de que una vez que un niño o un joven se siente defraudado y pierde el respeto a su padre terrenal, la fe en un Padre celestial se convierte en imposible. Obviamente, hay muchas maneras de que un padre pierda autoridad y decepcione seriamente a un niño. Algunas de esas maneras –sobre las que aportamos pruebas clínicas más adelante– son:

1. Puede estar presente, pero mostrarse obviamente débil, cobarde y no merecedor de respeto –incluso aunque en el resto de los sentidos resulte agradable o “majo”.
2. Puede estar presente, pero abusar física, sexual o psicológicamente.
3. Puede estar ausente por fallecimiento o por abandono de la familia.

Si se toman esos determinantes propuestos del ateísmo en su conjunto, nos encontramos con lo que llamaré la hipótesis del “padre defectuoso”. Para apoyar la validez de este enfoque, concluiré ofreciendo material de casos extraídos de las vidas de ateos famosos, porque fue al leer las biografías de los ateos cuando se me ocurrió por primera vez esta hipótesis.

Empezamos con la relación de Sigmund Freud con su padre. Que el padre de Freud, Jacob, fue una profunda decepción –o peor– es algo en lo que generalmente están de acuerdo sus biógrafos. (Sobre material biográfico de apoyo sobre Freud ver, por ejemplo, Kull, 1979 y Vitz, 1983, 1988). En particular, su padre era un hombre débil, incapaz de mantener financieramente a su familia. En su lugar, el dinero para mantenerlos parece haber sido provisto por la familia de su mujer y otros. Además, el padre de Freud mantenía una actitud pasiva ante el antisemitismo. Freud narra un episodio que le contó su padre en que éste, Jacob, permitió a un antisemita que le llamara sucio judío y le tirara el sombrero de un golpe. El joven Sigmund, al escuchar aquella historia, se sintió mortificado por la incapacidad de su padre de responder, por su debilidad. Sigmund Freud era un hombre complejo y, en muchos sentidos, ambiguo, aunque todos están de acuerdo en que era un aguerrido luchador y que solía admirar el coraje en los demás. Sigmund, siendo joven, se enfrentó varias veces de forma física al antisemitismo –y, obviamente, fue uno de los mayores luchadores intelectuales.

Sin embargo, las acciones de Jacob como padre defectuoso probablemente sean aún más profundas. En particular, en dos de sus cartas de adulto, Freud escribe que su padre era un perverso sexual y que los propios hijos de Jacob sufrieron por ello. También existen otros posibles desastres morales que no me he molestado en anotar.

La relación entre Jacob, Dios y la religión también influyó en su hijo. Jacob estaba envuelto en una especie de reforma del judaísmo cuando Freud era un niño, y ambos pasaban horas leyendo la Biblia juntos. Más adelante, Jacob se implicó cada vez más en la lectura del Talmud y en comentar las escrituras judías. En resumen, ese “hombre majo”, pero débil y bastante pasivo, ese pobre infeliz, estaba claramente relacionado con el judaísmo y con Dios y también con una seria falta de coraje y, bastante posiblemente, con una perversión sexual y otras debilidades que resultaron muy dolorosas para el joven Sigmund.

El padre de Ludwig Feuerbach hizo algo que muy fácilmente podría haber herido profundamente a su hijo. Cuando Feuerbach tenía aproximadamente 13 años, su importante padre dejó a su familia y se fue a vivir de manera evidente con otra mujer en una ciudad distinta. Su padre tuvo un hijo con aquella mujer. Esto ocurrió en Alemania a principios de 1880, y un rechazo tan público habría constituido un escándalo y un profundo desprecio para el joven Ludwig —y, obviamente, también para su madre y el resto de los hijos—. Unos años más tarde, el señor Feuerbach (conocido como un hombre difícil y a veces violento) volvió a vivir con su familia —su amante había fallecido!

Demos un salto adelante de unos 100 años para analizar la vida de una de las ateas americanas más conocidas —Madalyn Murray O’Hair—. Quiero citar parte del reciente libro de su hijo sobre cómo era su vida en su familia, cuando era un niño (Murray, 1982). El libro comienza cuando él tenía ocho años: “Rara vez hacíamos algo juntos, como una familia. El odio entre mi abuelo y mi madre prohibía ese tipo de escenas completas” (p. 7). Escribe que realmente no sabía por qué su madre odiaba tanto a su padre —pero lo odiaba, dado que el capítulo de introducción narra una pelea muy desagradable en la que ella intenta matar a su padre con un cuchillo de carnicero de 10 pulgadas. Madalyn fracasó, pero gritó: “Te veré muerto. Todavía acabaré contigo. Caminaré sobre tu tumba” (p. 8).

Fuera cual fuera la causa del intenso odio de O’Hair hacia su padre, queda claro, según ese libro, que era profundo, y que se remontaba hasta su infancia —y que una causa plausible es el abuso, por lo menos, psicológico (por ejemplo, p. 11) y posiblemente físico.

Además del abuso, el rechazo o la cobardía, un modo de que un padre resulte gravemente decepcionante es simplemente no estando

presente. Obviamente, hay muchos niños que interpretan la muerte de su padre como una especie de traición o como un acto de deserción. A este respecto es sorprendente que la pauta del padre muerto resulte tan común en las vidas de muchos ateos célebres.

El barón d'Holbach (nacido Paul Henri Thiry), el racionalista francés que probablemente fuera el primer ateo declarado, parece que se quedó huérfano a los 13 años, y vivía con su tío (de quien tomó el nuevo nombre de Holbach). El padre de Bertrand Russell falleció cuando el joven Bertrand tenía cuatro años de edad; Arthur Schopenhauer, el gran pesimista, tuvo un padre que se suicidó cuando él tenía dieciséis años; Nietzsche tenía la misma edad que Russell cuando perdió a su padre; el padre de Sartre murió antes de que naciera su hijo, y Camus tenía un año de edad cuando perdió a su padre.

Tomemos el ejemplo de Friedrich Nietzsche y analicémoslo con más detalle, porque probablemente se trate del ateo más famoso del mundo<sup>9</sup>. En particular, rechazaba de manera drástica el cristianismo y al Dios cristiano. Su declaración más conocida, "Dios está muerto", resulta familiar a millones de personas. Le preocupó profundamente la religión durante toda su vida, y de forma repetida y obsesiva denunció las ideas cristianas y a quienes las creían. Además, los biógrafos de Nietzsche están de acuerdo con que su pensamiento estaba profundamente relacionado con su propia psicología, compleja y peculiar. Nietzsche mismo ofrecía la base para esa relación: "poco a poco me ha ido quedando claro qué ha sido toda gran filosofía hasta ahora: concretamente, la confesión personal de su autor y una especie de memoria involuntaria e inconsciente [...] Por el contrario, en el filósofo no hay nada en absoluto que sea impersonal; y sobre todo, su moral se convierte en testigo decidido y decisivo de *quién es él*". En una vena similar, Nietzsche dijo: "no tengo ningún conocimiento del ateísmo como resultado del razonamiento, y menos aún de un acontecimiento; está claro que en mi caso se trata de instinto". Por lo tanto, tenemos buenos motivos para creer que la psicología de Nietzsche (o su "instinto" inconsciente) se apoya en esa filosofía.

Nietzsche nació en una pequeña aldea de la Prusia sajona (Alemania) el 15 de octubre de 1844, como hijo de un pastor luterano. En ambas ramas familiares había habido numerosos clérigos. Uno de sus biógrafos observa que, aunque Nietzsche no aprendió a hablar hasta que tuvo dos años y medio, "para entonces tenía una relación extrema-

9. Se pueden encontrar todas las citas relativas a Nietzsche en VITZ, P.C., *Faith of the fatherless: the psychology of atheism (La fe de los sin padre: una psicología del ateísmo)*, TX: Spence, Dallas 1999, pp. 20-25; de donde se extrajo este material.

damente estrecha con su padre, que incluso le permitía entrar en su estudio mientras estaba trabajando”.

El padre de Friedrich, el pastor Ludwig Nietzsche, falleció el 30 de julio de 1948, dos o tres meses antes del quinto cumpleaños del joven Nietzsche. El pastor Ludwig había estado enfermo todo el año anterior, debido a un mal cerebral. (El postmortem indicaba un “ablandamiento” que afectaba hasta una cuarta parte de su cerebro). Antes de su muerte, e incluso antes de su enfermedad, sufría de vez en cuando de lo que parecían ser pequeños ataques epilépticos que preocupaban a su joven mujer. Nietzsche a menudo habló de su padre de manera positiva y de su muerte como una gran pérdida que nunca olvidó. Como lo expresó un biógrafo, Nietzsche estaba “apasionadamente unido a su padre, y el choque de perderlo fue profundo”. Durante los primeros años de su adolescencia, Nietzsche escribió recuerdos de su infancia –*Aus meinem Leben (De mi vida)*– que incluían una narración del día en que falleció su padre:

“Cuando me desperté aquella mañana, oí llorar a mi alrededor. Mi querida madre se me acercó llena de lágrimas, gritando, “¡Oh, Dios! ¡Mi querido Ludwig está muerto!”. A pesar de lo joven e inocente que era todavía, tenía alguna idea de qué significaba la muerte. Transfigurado por la idea de separarme para siempre de mi querido padre, lloré amargamente. Los días siguientes fueron ocupados por las lágrimas y por los preparativos para el funeral. ¡Oh, Dios! ¡Me había convertido en huérfano y mi madre en viuda! – El día 2 de agosto se devolvieron a la tierra los restos terrenales de mi querido padre... La ceremonia comenzó a la una, acompañada del tañir de las campanas. Oh, siempre guardaré el hueco sonar de aquellas campanas en mis oídos y nunca olvidaré la triste melodía del himno *Jesu meine Zuversicht* [Jesús, mi fe]”.

En esta misma autobiografía precoz, el joven Nietzsche expresó un fuerte sentimiento religioso e identificó a Dios con su padre muerto: “en todo, Dios me ha guiado con seguridad, como un padre guía a su hijo pequeño débil... Como un niño, confío en Su gracia”.

Cuando tenía veinticuatro años, Nietzsche escribió que su padre “murió demasiado pronto. Eché de menos la guía estricta y superior de un intelecto masculino”. Pero hay otros comentarios de Nietzsche que dejan claro que, aunque amó y admiró a su padre, también lo percibió débil y enfermo, carente de la “fuerza vital”. En julio de 1888, seis meses antes del ataque de nervios del que nunca se recuperó, escribió que sufría “bajo la presión del agotamiento nervioso (que es en parte hereditario de mi padre, que también falleció como consecuencia de una todopoderosa falta de fuerza vital)”. Nietzsche estableció la relación con la misma claridad cuando escribió: “mi padre murió a la edad de

treinta y seis años; era delicado, adorable y mórbido, como un ser que estuviera destinado a hacerle sólo una visita a este mundo —un gracioso recordatorio de la vida, en lugar de la vida misma”.

La debilidad y enfermedad generalizadas de su padre estuvieron también asociadas para Nietzsche, con toda naturalidad, con el cristianismo paterno. La principal crítica de Nietzsche contra el cristianismo —contra su moral, contra el Jesús de la teología cristiana y contra el significado completo del Dios cristiano— fue que adolece de una ausencia, incluso de un rechazo, de “fuerza vital.” El Dios elegido por Nietzsche fue un Dionisio —una fuerte expresión pagana de la fuerza vital—. Por lo tanto, no resulta difícil ver en el rechazo de Nietzsche contra Dios y contra el cristianismo un rechazo contra la debilidad de su padre. La filosofía del propio Nietzsche, que enfatizaba el “superhombre” (*Übermensch*), la “voluntad de poder”, el “endurecerse”, la “bestia de la sangre”, así como su conocida degradación de las mujeres (comentó, por ejemplo, “¿vas a ver a una mujer? ¡No olvides el látigo!”, y: “la felicidad del hombre es “haré”. La felicidad de la mujer es “él hará”) puede considerarse una más profunda expresión de su intento por identificarse con un ideal masculino que su padre y, por asociación, la religión de su padre, nunca pudieron ofrecerle.

Su búsqueda de la masculinidad se vio además determinada por el dominio que en su infancia, tras la muerte de su padre, ejercieron su madre y sus familiares femeninas: vivió en un hogar cristiano con su madre, su hermana menor, su abuela paterna y dos tías paternas hasta que se fue a la escuela a la edad de catorce años. No resulta, por lo tanto, sorprendente que para Nietzsche la moral cristiana fuera cosa de mujeres —un signo de debilidad, de una mentalidad esclava—. En *Ecce Homo*, su autobiografía, declaró: “cuando busco mi más profundo contrario, la incalculable mezquindad de los instintos, siempre encuentro a mi madre y a mi hermana —estar relacionado con esa *canaille* (chusma, gentuza) constituiría una blasfemia contra mi dignidad—. El trato que he recibido de mi madre y de mi hermana, hasta el momento actual, me llena de un inexplicable terror: hay una máquina totalmente demoníaca en funcionamiento aquí”.

En el colegio local al que asistió siendo pequeño, Nietzsche tuvo dificultades para relacionarse con otros niños. Se reían de él llamándolo “pequeño pastor” por su seriedad, autocontrol y modales píos. Debido a su miopía, su temperamento físico pasivo y sus frecuentes enfermedades incluso durante la niñez, no participó en juegos infantiles. Para compensar sus deficiencias sociales, Nietzsche, incluso a esa temprana edad, fortaleció su voluntad —de hecho, tenía un verdadero deseo de autodomínio—. Una vez demostró su coraje a otros niños to-

mando un puñado de cerillas, encendiéndolas y sujetándolas en la palma de su mano hasta que un viandante se las tiró al suelo a la fuerza. Se quemó seriamente la mano.

Muchos han observado las fuertes discrepancias entre la filosofía de Nietzsche, dura, dramática y muy masculina –una especie de persona de fantasía que él mismo creó– y su verdadero temperamento y comportamiento. “La guerra es otra cosa”, escribió. “Soy guerrero por naturaleza. Atacar es uno de mis instintos”. Pero en persona era reservado e intelectual, frecuentemente enfermo, con dolores de cabeza, de estómago y una amplia gama de problemas físicos, incluyendo síntomas de sífilis. Su salud era tan mala que a menudo se hallaba postrado en la cama y atendido por su hermana menor y su madre.

Se puede interpretar su filosofía como una inmensa lucha intelectual por superar la debilidad de su padre cristiano, una debilidad que a menudo parecía perseguirle, como en un sueño que tuvo siendo un niño en 1850, seis meses después de la muerte de su padre y justo antes de que muriera su hermano menor:

“Oí el órgano de la iglesia tocando como para un funeral. Cuando miré para ver qué estaba ocurriendo, de pronto se abrió una tumba y mi padre salió de su interior envuelto en una mortaja. Se apresuró al interior de la iglesia y pronto volvió con un niño pequeño entre sus brazos. Se volvió a abrir la tierra de la tumba, él volvió a bajar y la piedra se volvió a hundir en la hendidura. El creciente ruido del órgano se detuvo de pronto y me desperté. Por la mañana le cuento el sueño a mi madre. Poco después el pequeño Joseph se pone repentinamente enfermo. Entra en fase de convulsiones y fallece al cabo de unas horas”.

Resumiendo, en Nietzsche tenemos una fuerte reacción intelectualmente masculina contra una muerte, la de su padre cristiano, que fue amado y admirado, pero también percibido como enfermizo y débil, una representación de lo que podríamos llamar “fuerza mortal” –justo lo contrario de la figura de superhombre que Nietzsche idealizaba–. Como lo expresó uno de sus biógrafos, gran parte de la vida de Nietzsche se podría considerar una permanente “búsqueda de su padre.” De hecho, el superhombre podría ser interpretado como la figura paterna idealizada por Nietzsche.

Otros ateos que apoyan la hipótesis del padre defectuoso son: Thomas Hobbes, David Hume, Jean D’Alembert y otros. (Para consultar esas pruebas, ver Paul C. Vitz, *Faith of the fatherless: the psychology of atheism*, op. cit.).

Para defender con aún más pruebas la hipótesis, busqué las relaciones padre-hijo en el caso de famosos creyentes. En ese caso la imagen

fue siempre la de una relación padre-hijo positiva, a veces extremadamente positiva, por ejemplo, Pascal, G. K. Chesterton. También encontré buenas relaciones padre-hijo en Moses Mendelssohn, John Henry Newman, Albert Schweitzer, Edmund Burke, Martin Buber, etc. Un caso especialmente interesante es el del famoso escritor y filósofo teológico danés Sören Kierkegaard, que fue uno de los primeros grandes alumnos de psicología del período moderno —de hecho, de cualquier período—. Su historia nos ofrece un sorprendente ejemplo que apoya nuestra tesis<sup>10</sup>.

Nació en Copenhague, era el decimoséptimo y último hijo de un padre anciano y su joven mujer. El padre de Sören era un próspero hombre de negocios que legó a Sören suficiente dinero para que nunca tuviera que trabajar. Su padre era, como lo describió el biógrafo de Kierkegaard, Melville Channing-Pearce, “un hombre apasionado, austero, perseguido por la culpa y, en un sentido puritano, profundamente religioso” que “dominaba, tanto por medio de la atracción como por medio de la repulsa, la vida de su hijo”. El propio Sören fue un niño enfermizo, hipersensible y muy intelectual, que aceptó la austera fe impuesta por su padre. Sin embargo, “al crecer hasta la edad adulta fluctúa entre un reverente afecto y un resentimiento y rebeldía hacia su padre. Pero la última influencia dominó hasta el final y fue el molde de su piedad. Fue de su padre de quien aprendió a vivir con Dios: ‘he vivido, bastante literalmente, con Dios como se vive con un padre’”.

Sören, a los diecisiete años, dejó el instituto y fue a la universidad en Copenhague, a fin de ordenarse en la iglesia luterana. Durante varios años vivió la vida de un universitario brillante, pero autoindulgente y salvaje. Se lanzó a la vida intelectual de la universidad y se labró una reputación por sus polémicas e ingenio. Esa fase de su vida terminó cuando tenía veintidós años, en 1835. Experimentó una gran pérdida de fe —lo que él mismo llamó “un gran terremoto”—. En aquella época la hostilidad hacia su padre llegó a su cumbre, en parte provocada por la confesión que le hizo su padre de que había mantenido relaciones sexuales con su mujer, la madre de Sören, con una prima y una empleada del hogar, antes de casarse.

El efecto inmediato y primordial de ese terremoto psicológico fue llevar a Sören a desafiar no sólo a su padre, sino también a Dios. Se volvió violento y amargo en su rechazo a su padre y a lo religioso, y abandonó la religión por la filosofía. Su vida de disipación aumentó. No obstante, “más adelante [él] reconoció que la rebelión contra su pa-

10. Se pueden encontrar todas las citas relativas a Kierkegaard en VITZ, P. C., *Faith of the fatherless...*, op. cit., pp. 77-80.

dre implicaba la rebelión contra Dios [...] Es tan difícil creer porque es tan difícil obedecer”. Su rebelión llegó a su cumbre en 1836, pero, para su vigésimo quinto aniversario, en mayo de 1838, se reconcilió con su padre, un hombre anciano para entonces, de ochenta y dos años. Parece ser que, en aquella época, el padre aprovechó la oportunidad de hacer una confesión completa ante su hijo tanto sobre sus fracasos como sobre su fe. Tres meses más tarde, el padre murió. Está claro que Kierkegaard creía que, al sobrecargar sus fuerzas con una confesión tan costosa, se había sacrificado por el bien de su hijo. La reconciliación fue completa; el eslabón roto entre padre e hijo fue forjado de nuevo, con mayor firmeza que antes, y la obediencia y gratitud que Kierkegaard había rechazado en los últimos tiempos ante su padre vivo, se las ofreció por partida doble una vez muerto.

En su reconciliación, Kierkegaard desplegó la idea psicológica por la que es tan famoso: “fue la importancia completa de la paternidad lo que su reconciliación había descubierto, tanto sobre la Paternidad Divina como sobre la paternidad humana, que es el tipo moral de esa ‘gran tradición’. Es bajo la luz de esa comprensión cuando puede decir que la verdad cristiana es cierta ‘porque mi padre me lo dijo así’”.

Quisiera concluir comentando que, tengan la prevalencia que tengan los motivos superficiales para ser un ateo, siguen quedando muchos casos en que también existen fuentes psicológicas poderosas e incómodas. A pesar de lo sencillo que sea expresar la hipótesis del “padre defectuoso”, no debemos olvidar la dificultad, el dolor y la complejidad que se ocultan tras cada caso individual. Y para aquellos para los que el ateísmo se ha visto condicionado por un padre que los rechazó, los negó, los odió, los manipuló o abusó física o sexualmente de ellos, debe existir la comprensión y la compasión. Sin duda, obligar a un niño a odiar a su propio padre —o incluso a desesperarse por la debilidad de su padre— es una gran tragedia.

### *Bibliografía*

- ADLER, M., *Philosopher at large*, Macmillan, New York 1976.  
 —, *How to think about God: a guide to the twentieth century pagan*, Macmillan, New York 1980.  
 BAKER, R., *Growing up*, Congdon y Weed, New York 1982.  
 FEUERBACH, L., *The essence of Christianity*. Editado y condensado por E. G. Waring y F. W. Strothman, Ungar, New York 1841-1957.  
 FREUD, S., *Leonardo da Vinci*, Random, New York 1910-1947.  
 —, *The future of an illusion*, Norton, New York 1927-1961.  
 —, *The ego and the id*, Norton, New York 1923-1962.

- FREUD, S., PFISTER, O., *Psychoanalysis and faith: the letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*, Basic, New York 1923-1962.
- GEDO, J. E., POLLOCK, G. H. (eds.), *Freud: the fusion of science and humanism*, International University, New York 1976.
- GRADY, W.E., "The uncrossed bridge", *New Oxford Review* (junio 1982), pp. 23-24.
- KRULL, M., *Freud und sein Vater*, Beck, München 1979.
- MURRAY, W. J., *My life without God*, TN: Nelson, Nashville 1982.
- VITZ, P. C., "Sigmund's attraction to Christianity: biographical evidence", *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 6 (1983), pp. 73-83.
- , *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, Guilford, New York 1988.
- VITZ, P. C., GARTNER, J., "Christianity and psychoanalysis, part 1: Jesus as the anti-edipus", *Journal of Psychology and Theology* 12 (1984a), p. 4.
- , "Christianity and psychoanalysis, part 2: Jesus the transformer of the super-ego", *Journal of Psychology and Theology* 12 (1984b), pp. 82-89.
- , *Faith of the fatherless: the psychology of atheism*, TX: Spence, Dallas 1999.
- WALLACH, M. A., WALLACH, L., *Psychology's sanction for selfishness: the error of egoism in theory and therapy*, Freeman, San Francisco 1983.