

PART III

THE FAMILY AND THE STATE

A NEW MODEL FOR THE ROLE OF THE FAMILY IN THE STATE

PIER LUIGI ZAMPETTI

One of the major problems that today worries the Church and religious communities is the crisis of the family, which has important consequences for society and its institutions.

As we know, the family is a domestic church. It is, equally, the cell of society. Cicero defined the family as 'the beginning of the city and almost the nursery of the state' (*principium urbis et quasi seminarium rei publicae*) and St. Thomas Aquinas observed that the family and society arise '*ex ipsa natura rei*', from the very nature of man.

The social doctrine of the Church, indeed, centres around a recognition of man as a person taken in all his dimensions, a recognition from which emerges the principle of the 'subjectivity of society'.

How is it that this principle, even more than being not applied, is actually denied by contemporary society? A scientific analysis of the consumer society in which we live allows us to understand the causes of this phenomenon, which has had repercussions not only for man and society but also for the environment itself, creating the ecological problem at a world level.

Consumerism, which is an idea that underlies contemporary society, has broken down the dimensions of man. As a result, such dimensions have not been seen in a unitary way. In other words, man is seen in terms of his separate dimensions, of stagnant compartments. There are sociologists who have observed this separation and have argued that the family has ceased to be the cell of society and has become reduced to being merely a cell of the individual. The social functions that were previously performed by the family, or in some way were linked to the family, have in large measure been absorbed by the state and separated from the family itself.

The problem thus becomes a basic problem: what is the relationship between the family and the state? The problem is not only theoretical and abstract in character, but also practical and concrete. It is no longer the state that revolves around the family, but the family that revolves around the state.

A kind of Copernican revolution has taken place with consumer society where the state is the sun and the family is the earth. I might say that consumer society has introduced a state-centred approach that has taken the place of the family-centred approach. In other words, the state has gradually occupied the space which is specific to the family. This revolution has involved the denial of the principle of subsidiarity which was expounded by Pius XI in *Quadragesimo Anno*.

The higher society, that is to say the state, rather than helping the lower societies, conditions them or even replaces them.

From this point of view, the phenomenon that I have called '*the proletarianisation of families*' has grown up and become strengthened. Through high fiscal pressure, the state has in fact impeded the family from independently performing its functions, and, in any case, from being able to influence the social functions that the state has allocated to itself.

The welfare state is the state that has superimposed its organisation on the organisation of society, which has not been able to develop around the family. But by now the results are more than evident. The welfare state is in crisis throughout the industrialised West. Paradoxically, the family, afflicted and conditioned, has in some way to make up for the growing dysfunctions of those social services administered by the state. The phenomenon of voluntary work, and more in general of the third sector, which is spreading widely, are concrete proof of what has taken place and is taking place.

I could argue that voluntary work is based upon an inverted principle of subsidiarity. The lower society, which absolutely does not have to hand the means that the state does, and which in addition does not have a suitable organisation, must make up for the inefficiency and the gaps of the higher society – the state. This latter does not keep the promises that it makes, especially and above all else during electoral campaigns.

The real and authentic principle of subsidiarity, which by now has become fundamental, requires the hitherto denied recognition of the subjectivity of society. This is a point on which the social encyclicals of John Paul II lay great stress. A dual subjectivity springs from the nature of man: from his individual nature there arises individual subjectivity, and from his social nature there arises social subjectivity.

Social subjectivity can be recognised only if the social subjects are recognised, beginning with the first and most important social subject – the family. What John Paul II says in his *Letter to Families* on the subject is extremely important and significant: ‘the family is more a subject than any other social institution: more so than the nation or the State, more so than society and international organizations. These societies, especially nations, possess a proper subjectivity to the extent that they receive it from persons and their families’.

A question at this point becomes spontaneous and immediate: why has the family ceased to be seen as a subject? If, in fact, the family has ceased to be a subject, then society as well can no longer be seen as a subject. One thus explains, in an irrefutable way, why the state has occupied society by taking on tasks that could have been performed better by the so-called lower societies.

Let us try, therefore, to explain why and how the family has lost its subjectivity and thus why and how it has ceased to be the radiating centre of all the social fabric. If we analyse, albeit only in summarising form, the historical evolution that has marked the move from the extended family to the nuclear family, we realise what has taken place.

We can identify three stages in this historical process.¹ The first stage is that of the extended family, where the family as a productive unit exercised all its functions in its own context. For this reason, I term the extended family the multi-functional family. Within this family, in other words, most of its functions were carried out: the function of production, professional education and training (childhood overlapped with apprenticeship), and the various forms of care provided to the individual. For this reason, the extended family was seen as the cell of social organisation.

Its extension, therefore, did not involve solely the aggregation of the various nuclear families but also the performance of its functions within the context of the family itself.

The second stage took place with the formation of the nuclear family, which, however, should not be seen as being solely the fruit or the product of the process of industrialisation and urbanisation, even though it came into being with certain characteristics during that historical period. This family was no longer a productive unit, although it nonetheless main-

¹ For these questions and others addressed in this paper, see P.L. Zampetti, *La sovranità della famiglia e lo Stato delle autonomie. Un nuovo modello di sviluppo* (Rusconi, Milan, 2nd. edn. 1997).

tained an economic function. It was, in fact, a consumption unit. The choice of the consumption of goods took place freely and responsibly within the context of the family. In one way or another, the family conditioned the very production of goods, precisely because the choice and thus the consumption of the goods themselves were its responsibility, and this was a choice that was connected to its function, its culture and its style of life.

The market, indeed, is in large measure dominated by the choices made by families. Savings themselves are still today called 'family savings'.

The final stage in the evolution of the family was born with consumer society. In this kind of society, despite appearances to the contrary, the family ceased to exist as a unit of consumption. Society, as this appellation bears out, and no longer the family, became the real consumption unit.

The production and consumption of goods now take place outside an effective and authentic decision-making process of the family.

In consumer society, a radical overturning of the process of the consumption of produced goods takes place. It is no longer the families, through their choices, that freely and responsibly allocate their own income to savings or consumption. On the contrary, consumption comes before production. Before producing goods there is a prior decision about how much families should consume, thereby conditioning, if not indeed replacing, their very choices. The system replaces the family, gains possession of the interior of man and thus of the nuclear family, and exploits them. After a certain fashion, man loses his privacy, his autonomy. Privacy, which was considered a conquest of the modern family, is taken away from it. This is why the *family is a function of society. But it is precisely for this reason that as a family it breaks down.*

When the family has ceased to be a consumption unit it has also ceased to exercise its influence on the economic system and thus on society itself.

An authentic earthquake has taken place in the relationship between the family and society. Consumer society, through the manipulation of advertising in the mass media, has penetrated the family and changed its ways of living.

The culture of the family has ceased to be the culture of society.

It is the culture created by the structures of society that has been gradually transformed into the culture of the family. In this way, it is no longer the family that injects values into society but the structures of consumerist society that inject anti-values into the family.

The marriage unit itself has been negatively affected by the permissiveness that has been formed and spread within the whole of society. First

divorce and then abortion can be traced back to the process of secularisation produced by the consumerist approach.

The crisis that afflicts the contemporary family is thus a consequence of:

1. the transformation of society into consumer society;
2. the manipulation of the family effected by consumer society itself.

This manipulation has as its goal the expansion of consumption regardless of quality of life.

The family in consumer society thus marks the end of the family/unit of consumption tandem, an end that coincides with the power of society to absorb the family through the extension of the structures of consumer society to the family fabric.

It is interesting at a scientific level to analyse the socio-economic path that was followed to achieve this result. We must go back and analyse the way in which the United States of America overcame the depression of the 1930s, which could have meant the end of the whole capitalist system, thereby fulfilling the prediction of Marx, who had posited its collapse.

A reduction in consumption and a contemporaneous stagnation in production were registered at that time.

Now, it was the reduction of consumption caused by the family which marked the move from pre-consumerist capitalism to consumerist capitalism, thereby demonstrating clearly that the family cannot be reduced, as some sociologists would have it, to being the cell of the individual. The social and economic dimensions of the family were exploited and artificially transformed. In order to avoid this, the socio-economic dimensions of the family should be guaranteed and promoted in their naturalness.

The consumption and savings of the family in their naturalness must equally be connected with investments in a form that has still to be established. For example, through their allocation to pension funds or severance pay funds. This would allow families to influence the very system of the production of goods.

The family and the economy are interdependent because the dimensions of man are interdependent.

The taking away of choices about consumption from the family by the structures of society would not have taken place if the decisions about investments had not first been taken away, albeit within the limits allowed by capital formation on the part of families themselves.

Precisely when analysing the family and its structures, we realise that the economy and ethics are deeply connected. The ethics of capitalism are connected to a certain extent with the ethics of family virtues.

With the disappearance of family virtues because of permissiveness, capitalism itself as an economic system went into crisis. The capitalism that arose with the virtue of savings went into crisis with the permissiveness of consumer society, which, indeed, undermined the very foundation of capitalism. This is why the subject of the relationship between ethics and the economy has once again come to the fore.

We should, however, observe that ethics can re-enter the economy, above all else through the defence of the institution of the family. With permissiveness and the denial of the commandments, the family cannot regain its lost role. We must, therefore, change those mechanisms of the economy that have brought about this fall in values. Specifically beginning with family structures, new economic structures can be born which will radically change both the structure of the economy and the organisation of society, thereby creating a model for development that is totally new.

We must first of all stress that in the consumerist model of development, society ends up by being considered a part of the economy, rather than the economy being seen as a part of society.

Economic mechanisms, in symbiosis with socio-political mechanisms, have worked deeply for the decay of the family, and with devastating effects that will be extended to other economies given the globalisation of the economy.

It is on the model of development that we must therefore concentrate our attention. The following question has been raised at all levels for some time: 'is development sustainable?' A conference of the United Nations was held on this subject in Rio de Janeiro in 1992, a conference concerned with the development of the environment. The right to development and the right to the environment even came to be seen as human rights.

'Human beings', declared the first principle of the declaration that was drawn up at the end of the proceedings of the conference, 'are at the centre of sustainable development'.

The analysis that I have carried out on this problem has clearly demonstrated that the opposite is the case. Thus, how can one place human beings at the centre of development and at the same time declare that the right to development and the right to the protection of the environment are *human rights* of a kind such as to ensure 'a healthy and productive life in harmony with nature'?

Before addressing these problems, it seems to me advisable to emphasise that one cannot speak about the *rights of man* without first talking about the *man of rights*.

The separation of the dimensions of man perpetrated by the contemporary model of development, understood solely as economic development, has hindered, and still hinders, man in his ontic nature from becoming a subject of development.

This can come about only if man can be considered in the totality and uniqueness of his dimensions, from which spring human rights themselves. In other words, development can become *complete* only if man is considered in the *completeness* of his dimensions.

Now, such completeness is manifested only in the family, in which the unity of the dimensions of man is realised – the economic, ethical, social, religious, political and biological dimensions. It is for this reason that John Paul II has argued that every social and political institution ‘possesses a proper subjectivity precisely to the extent that it receives it from persons and their families’.

From the subjectivity of the family follows the recognition of the autonomy of the family and the restitution of the economic and social functions that have been taken away from it.

From this point of view, the family demonstrates that it is a real and true producer of wealth that is not only material wealth but also moral wealth.

This is also because the transformation now underway in capitalism requires an enlargement rather than a narrowing of the ethical basis on which capitalism itself rests. In other words, the relationship between ethics and capitalism takes place on new and different bases.

Such capitalism shares only its name with traditional capitalism. This is a capitalism linked to man as such – it does not concern only his material resources, but also, and even more, his intellectual and moral resources.²

At this point there is a deep interaction between the formation of man within the context of the family and the formation and accumulation of the knowledge of man within the context of school institutions. This interaction requires an organic connection between the family, schools, work and companies. In particular, there must be deep co-operation between the family and schools in order to achieve an integral formation of human capital.

For these reasons, the domestic virtues of savings are no longer enough to create the ethical foundation of capitalism, as happened during the period of its initial formation. These are virtues, for that matter, which have in the main

² On this point I refer the reader to my recently published volume: *Partecipazione e Democrazia completa. La nuova vera via*, chapter VIII: ‘La trasformazione del capitalismo e la valorizzazione dell’uomo e della società’.

disappeared or have been even penalised by consumerism, which privileges consumption for consumption's sake, thereby corroding the virtues and manipulating the interior of the family. Today, all the family virtues are directed towards creating the foundation of the new capitalism, which is able to overturn the structures of consumerist capitalism, which, in turn, breaks down the family. To conclude, the new model of development centres around the integration of the family, the economy and ethics, which allows the unification of all the dimensions of man who has become a subject. This unification takes place within the context of the family community.

It is evident that such a community becomes the driving motor of civil society, which is thus transformed into an organised community.

In this new perspective, the role of the mother of a family in the formation of the human person is of determining importance. I would say that specifically in the new society, with its needs which are today growing, man in his complex personality is becoming increasingly relevant. The term 'personality', obviously enough, refers to the concept of person. And the first formation of the person, and thus of his personality, takes place precisely within the domestic walls. Let us consider the concepts of work and capital. They are not abstract notions. They cannot even exist on their own. They must be referred to man. We thus need to speak in the new society of the *man of work* and the *man of capital*. Work and capital find their synthesis in *interiore homine*, specifically because they have as a basis the educational and moral, intellectual and spiritual, formative process.³

In other words, productivity itself is connected to the formation of human capital and to the dedication of man, which are due to his personality, which is formed in the family.

Hence the role of the *woman in the home* who is the soul of family life and must see herself, as has been observed, as the lady of the home itself, emerges in all its importance. She has the role of an educator, a teacher, and if she so thinks fit, even of an evangeliser.

The work of women, which is expressed in the concept of 'domestic education', also has an economic meaning because it allows the performance of work by the husband outside the family. Domestic work, quite apart from the activity that a woman may perform outside the family, without, however, abandoning her role, is also a part of the economic

³ I would like to observe that in his Encyclical *Laborem exercens*, John Paul II speaks about Christ as a 'man of work' and this allows us to see 'work as a participation in the work of the Creator' (see nn. 25-26).

function of the family. The family is increasingly called upon – as has been demonstrated – to engage in bureaucratic activities which connect the family and its component parts to other social institutions (from schools to the state) which are necessary to the sound working of the overall forms of economic organisation.

Schools, which provide instruction, can achieve more valid results if adolescents and young people are followed in their choice of institutions and in the constancy of their commitment by their own families. In particular, the mother of the family must be placed in a condition to be the lady of the family who forms the interiors of her children and follows them in a discreet way in their school activity as well. Women have an essential function in the nuclear family, a function that has repercussions for society itself. They contribute, in fact, to forming human capital in a determining way.

It seems to me evident that the work performed by the mothers of families is productive work. In an organised community, therefore, their work must be paid.

A German economist argued during the last century that while the raising of pigs is a productive form of upbringing, the upbringing of children is not productive. Nothing could be more false. Today, society, with its needs, demonstrates exactly the opposite. A specific consequence follows. For the mothers of families who wish to dedicate themselves to domestic work, a suitable payment for their valuable activity should be envisaged. A recognition of the productiveness of such work involves a revision of the statistics which refer to the number of employed and unemployed people. Mothers of families are excluded from these data because of their decision to dedicate themselves to both part-time and full-time domestic work.

Work thus acquires a much larger spectrum than the existing one because such work springs from the very person of man in his unity, a unity of the person that is also projected onto the unity of capital and work. This thesis that I am advancing and developing here is all the more important when one thinks that it is favoured by the new economy, which is centred around intellectual capital. Let us not forget that the intellect is a faculty of the human spirit, that it defines man as man. We cannot, therefore, conceive of the extrapolation of the intellect from man, in whom it is deeply rooted. And this thesis also demonstrates the determining role of the family, not only in the context of the economy and society but also in the context of the state.

And now we come to consider the key problem raised at the beginning of this paper. How should we understand the relationship between the fam-

ily and the state? This is a problem that is still open and which should therefore be carefully analysed. We need to identify the concept of 'people', which is of fundamental importance in understanding democracy as government by the people.

And here the role of the family and the role of the state, or to be more precise the role of the family within the context of the state, is manifested in all its breadth. I will say even more. In this context, the dignity of the family-subject, which is at the basis of the whole community, is emerging in all its majesty and dignity. A phenomenon of most welcome importance is thus encountered which allows a real understanding of the concept of 'people', which hitherto has been understood in a *reductive* way as being a *people of individuals* and not a *people of men-persons*.

It thus has an ephemeral life: it manifests itself only at times of voting. I am referring here to what Jean Jacques Rousseau argued in his social contract before the French Revolution exploded. 'The English people', he argued, 'believe that they are free because they vote. In reality, they are free only when they vote, after this they are more slaves than before'.

The reductive notion of 'people' has thus become a reductive notion of man. He is considered in an abstract way, as an individual. In this approach his *social nature* is neglected. Man understood as an individual is a man, who is I would say reduced by 50%, almost cut in half. This cut impedes him from becoming a man in the real sense of the term. This individualistic philosophical approach has allowed an exploitation of the family and thus its *proletarianisation*.

We must take a necessary step in order to understand the reforms of the family and the state that should be promoted. The *people of families* must be put in a position where it can build a new community-subject around the family, which I call an organised community.

From this point of view, I think that I can interpret the concepts expressed by the Pope in his *Letter to Families*. In this letter there are two important statements that should be taken into consideration with reference to the subject I am addressing in this paper. The first concerns the subjectivity of the family and thus the very subjectivity of the state as well as that of international communities and organisations. The second concerns the sovereignty of the family, that is to say its effectiveness, its sharing in the exercise of power.

These two statements support each other, just as the being of man supports the action of man. '*Operari sequitur esse*'. One is dealing here with a people not as an abstraction but as a concrete reality. A Spanish scholar, Pedro Juan Viladrich (*Jus canonico* XXXIV, n. 68, p. 437), says that the sec-

ond statement of the Pope is a time bomb which will radically change the social order. And in truth the people of families determines the birth and the development of the new concept of participatory democracy which directly involves the formation and the organisation of society; it is different from representative democracy which involves the formation and the organisation of the state.

The introduction of this new democracy reduces the tasks of the state, which for that matter it is today no longer able to perform, as the crisis of the welfare state demonstrates. From this point of view, the reform of the welfare state becomes the reform of the state '*tout court*' and allows a move from the welfare state to the welfare society, whose fulcrum is specifically the families and the organisations that lead back to it.

This new social organisation, which brings together social subjects, is the structure of a society animated by the values of man as a person.

With participatory society, which then becomes an organised community, the rights of the family acquire connotations that are new and different. The rights of parents, for example, can no longer be considered only in relation to the state but first and foremost must be seen in a cultural frame that centres around the subjectivity of the family and the subjectivity of society. This is a family that precedes the state and which the state must serve and not be served by. A state understood in these terms is a state that promotes and defends the autonomy of social subjects beginning with the natural and primary subject of the family, whereas in the contemporary situation it is the family that revolves, as we said at the beginning of this paper, at least in large measure, around the state.

But let us now see how the family subject is to be placed in the participatory society that becomes transformed into an organised community. Participatory democracy is the instrument that allows us to achieve this result. It is a democracy that begins from the base and finds its point of departure in the family understood as the cell of society and in the municipality, which is understood as the cell of the state. It is from the union of these two cells, I would say from their fertilisation, that the trunk of the new society and the new state is born.

Such fertilisation marks the beginning of a new and fruitful process that is destined to change human history itself.

The sovereignty of the family in this perspective needs a state that is different from the contemporary state, what I call the *state of autonomies*.

We should now make clear what we understand by a state of autonomies. I would observe, first of all, that we are dealing here with a

dual autonomy: a *territorial political* autonomy and a *social* autonomy. Recognition of this dual autonomy allows the integration of the people, of which the family is a component part, in the territory in which the family lives and operates.

The organised community is achieved specifically through this integration which is gradually extended to the whole territory of the state, beginning with the cell of the state, which is the municipality, to reach through the autonomies of the various intermediate territorial authorities (the provinces and the regions) to the central powers of the state itself. Through the social subjects that go to make it up, the people give life to and animate the institutions themselves.

The authentic sovereignty of the people is realised when the family, society and the territory can be integrated. The integration of these two autonomies leads to a new conception of federalism, which is both political and social at the same time, with the recognition and the development of participatory democracy and its connection with representative democracy.⁴

Now it is precisely in this link between *political federalism* and *social federalism* that the autonomy both of the subjectivity of the family and the subjectivity of society or of the community, which are to be traced back to the family itself, is to be placed. In other words, it is from the small territorial communities that we must begin to arrive at the summit of the economic and political social system in a singular intertwining of the horizontal and vertical relationships of the state at all levels. For that matter, the tasks of the municipality have greatly grown, bringing about the birth of municipal law, which in practical terms must meet the new needs of the family in contemporary society.

With the recognition of the autonomy of society and the political autonomy of the local authorities there ends the opposition between the autonomy and the sovereignty of the state understood as the opposition of different powers. Autonomy, indeed, becomes the indispensable instrument by which an ordered popular will is realised which is then transformed into a state will. And the contrast between the local and central powers disappears because with participation power itself has at its basis the will of those who see it not as a brake but as a very effective means by which to expand their own individuality and personality.

⁴ On this point I refer the reader to my volume: *La sovranità della famiglia e lo Stato delle autonomie*, chapter XI: 'Lo Stato partecipativo e il federalismo. Sussidiarietà e solidarietà'.

In any case, the aim is to allow the integration of the local communities with the territorial institutions. And it is specifically from an analysis of such relationships (of integration) that a new concept of sovereignty is born which allows us to understand the concept of the *sovereignty of the family* in all its importance and breadth.

The point should be well understood: the sovereignty of the family is not in the least an alternative to the sovereignty of the state, but it is an essential element in its transformation.

We are thus face to face with two new concepts of sovereignty, according to whether one sees man as an *individual* or as a *person*, and as a result, with two different concepts of the people as a set of individuals seen in atomistic terms or as a community of persons integrated into society, to which the concept of the people of families is connected.

Certainly, we should understand what is being proposed here. The family is not to be identified with society but is to be seen as its axis. Equally, we can say that the territorial local authority, the commune, is not the state but a constituent element of the state.

The concept of sovereignty, therefore, is a complex concept because both society and the state from this point of view are complex. Once the connection has been established, the concept of sovereignty must be extended to both.

The election of representatives is only a stage in the process of the formation of the will of the state, and thus of its sovereignty. It is no longer enough to declare that sovereignty belongs to the people *quoad titulum* from the moment that the people delegate the exercise of power to their representatives. This was the approach of Enlightenment individualism, which excluded sharing in the exercise of power after the election of representatives.

The social subjects are thus participants in the process of the formation of the popular will because they are organised around the concept of the family-institution, which thus becomes the driving motor of popular sovereignty.

Sovereignty is thus to be understood as an arrangement of the powers of the state into which society is inserted. The state of autonomies specifically performs these functions. We can now understand the reasons why the two central pillars of the state are the family and the commune. This is the deep meaning of the sovereignty of the family.

To defend and promote the autonomy of the family in relation to the structures of the state means to unite the concept of autonomy with the

concept of sovereignty. Now autonomy means self-determination, and self-determination is the foundation of democracy.

Linking the sovereignty of the family with a new conception of the state means the building of a new and authentic democratic regime.

An articulated and organised community is thus constituted, which has as its basis man as a person, whose dimensions are activated and developed by participatory democracy, which is the soul of society and of its continuous and constant development.

A state based upon the principle of participation can also be called the participatory state, which does not replace but integrates the representation of the various territorial local authorities. The representatives must cooperate with the family and the lesser societies in order to ensure that society has a continuous and autonomous development.

After the reflections that have been made so far in this paper, one can outline the concept of the participatory state and federalism. I could identify federalism with the state of autonomies, but perhaps today this concept, for that matter present in many Constitutions, is too reductive in character.

This is because, in general, we are not yet used to seeing the state in this new way. Indeed, by autonomy one refers solely to the local territorial authorities and not to society as a whole and man as a person. Real federalism has still to be invented and elaborated. We must bear in mind that today it is society itself that is in revolt and no longer sees the members of the political class as its referents. We could also speak about the evolution of the social subjects that today are also represented by the third sector but who have as yet not acquired an awareness of their role and their function in relation to existing political institutions.

Real federalism, what I call participatory federalism, is called upon to link the two key elements that today are in the eye of the storm: the family and society on the one hand, and the state on the other. Whereas the family and the state require an effective recognition of social rights and the rights to development and the environment, the state, imprisoned as it is by the mechanisms of the consumerist economy, is incapable through its structures of meeting the insistent and dramatic needs that begin with them.

And so we pose the question: how can the state allow society to regain its autonomy? The answer is: through a relationship of promotion and integration. The role of the family in the development of society is of primary importance. The state, through the communes, carries out the work of the promotion of the family as an autonomous social subject which helps to build the new fabric of society.

Family and society; society and the state. These are the key constituent elements of the new conception of the state that envisages integration through the principle of the subsidiarity of the family and of society within the state. Subsidiarity does not in the least mean subordination – the principle of subsidiarity solicits help provided by the state to communities so that they can be autonomous and thereby develop all their potential, which, otherwise, would become dispersed.

There must be, in other words, a reciprocal co-operation between the subjectivity of society and the subjectivity of the state in order to allow the state to work at all levels.

In this paper I have confined myself to outlining principles without identifying the different stages linked to concrete data and problems. These principles must be placed in historical reality in order to direct them to ends that match the ends and the needs of man as a person.

We have now reached the point in this paper where it is possible to draw a conclusion from the analysis that has been made. Two different models of development have been compared and contrasted which have two different ways of understanding man, freedom, society, the economy, democracy, nature and the environment, the state and international relations. These two models express two cultures that are totally different. And in truth the consumerist model of development begins with the structures of society and the state and then comes to man. The second model, in different fashion, begins with man in the unity of his dimensions to come to the structures of society and the structures of the state. Consumer society and the welfare state use man. Participatory society and the state of autonomies are at the service of man.

Statism has been of determining importance in the creation of a culture that has been rooting itself in the culture in which we live. Without statism, consumerism would not have existed, and consumerism has managed to penetrate the formation of the inner motivations of man. Socio-economic and political structures have influenced the consciousness of men. Hedonistic materialism, which is the philosophy of consumer society, is the result of this slow process.

This is a philosophy that expresses the way of thinking and of acting of men who are manipulated by the structures of society, which, indeed, manage to impose themselves within men and at times to take the place – through the sophisticated instruments that advertising can count on – of the very choices of men.

Permissiveness is a consequence but not the cause of this process. The same may be said of secularisation (which in this perspective I identify

with secularism), which has marked the collapse of all values because it has impeded man from being a truly free subject and responsible for his own behaviour. He is a man who is a prisoner of the system, who indeed has frozen many inner resources, since his motivational and decision-making *iter* has been deformed.

I would like to refer to an important article in the Italian Constitution, namely article 2, which constitutionalised the concept of the human person and his relations with the state by recognising the spiritual nature of man, and, in the same way, his social nature. On the recognition of the spiritual nature of man, which is expressly enunciated in the actual formulation of this article, depends the priority of the family over the state; on the recognition of the social nature of man depends the recognition of social subjects.

The statism of the welfare state has overturned the contents and the dynamics of this article. It is the state that is now higher than man, thereby allowing the system of production to infiltrate the sacred realm of his conscience and to promote a materialistic approach to life, which is exactly the opposite to the contents and goals of this article 2.

Without statism, the culture of hedonistic materialism, which has fatally afflicted the family and broken down the structures of society, would not have been born and would not have been formed.

With the outer walls of the welfare state breached, the doors of the prison (which are invisible because they are internal) in which man has been shut up, are gradually opening. This is a real and authentic process of the liberation of man, to whom should be restored the integrity of a conscience which has been subjected to the snares of manipulation and distortion. This is a distortion which certainly does not take man's responsibility away from him, even though he is influenced or conditioned by the structures of the society in which we live.

Just as the consumerist model of development marked the beginning of the decline of man, so the personalist model of development marks the beginning of the recovery of values by man and society, beginning with the family.

The new model of development is born precisely after it has dismantled, piece by piece, the welfare model of development. It is the culture of man as a person that will give a new countenance to the family and society, and in different ways, which perhaps we are still not able to imagine.

Today, it is certainly the case that we are far from the results that the proposed model seeks to achieve. But in my opinion this is not the problem. When one begins from certain premises, one cannot but reach certain

conclusions. As, indeed, for that matter has happened in an inverted way in the case of consumer society. When that society was born, the results that we now encounter, after the various subsequent stages that have taken place, were unimaginable.

In any case, I have to emphasise that participatory society is the only society that is an alternative to consumer society. The scientific analysis that I have carried out in my various areas of research demonstrates this with great clarity. It has allowed me to establish:

1. why the welfare state can no longer be kept going;
2. why we must begin from the family and not from the state in order to create a new model of development;
3. why there cannot be a sovereignty of the people without the key support of the family and a society which is arranged around the family;
4. why we can reach the unity of capital and labour through the family and an organised community;
5. why work centred around the structure of the family has motivations, objectives and ends which are completely different from the work of a man who is seen in atomistic terms, that is to say detached from the social fabric.

When the family is the subject of development, the full integration between the family and society takes place. Through this integration a phenomenon takes place that seems contradictory but in reality is not so at all. On the one hand, society frees itself from the state; on the other hand, it strengthens it.

The welfare state is weak because it is an infrastructure of the system of production. When I speak about the strengthening of the state I am certainly not referring to the representative state; I am referring, instead, to the participatory state. Because this state is at the service of man it is able to promote the allocation of its energies (which in large part have been frozen) so as to vivify and enrich the whole of the fabric of society.

In this cultural perspective, the importance of the fundamental role of the family – the real and authentic animator of economic, social and political institutions – emerges in its entirety. It is from the family, understood in these terms, that there springs a participatory model of society which has at its base, and is vivified by, the values of the human person.

(Translation by Matthew Fforde)

A NEW ROLE FOR THE FAMILY IN THE STATE

MARY ANN GLENDON

Professor Zampetti's paper on "A New Role for the Family in the State", when considered together with President Malinvaud's overview of the social teaching of the Church on the topic of Inter-Generational Solidarity, brings out the close relationships among all four projects undertaken thus far by the Pontifical Academy. For *globalization* has been accompanied by the disruption everywhere of age-old patterns of *work* and family organization, while the weakening of *inter-generational solidarity* has jeopardized the health both of national economies and the world's *democratic experiments*.

In each of our four areas of concern, a major challenge for the social sciences (and for politics) is to become more attentive to the long-term costs and implications of decisions and behaviors that offer short-term advantages or attractions. Catholic social thought does, in fact, take a long view of social problems, but culturally entrenched habits of present-mindedness are difficult to overcome. As Tocqueville warned long ago, conditions in modern secular societies foster a "brutish indifference to the future, an attitude all too well suited to certain propensities in human nature".¹ Noting that religions foster enduring accomplishments by promoting habits of behaving with a view toward the long run, he predicted that in times of religious skepticism men would be more inclined to "give themselves over to the satisfaction of their least desires without delay". The present would grow so large in their minds that it would hide the future from their view. In republics where secularism and skepticism prevailed, he wrote, the "great business" of statesmen and philosophers would be to demonstrate to their fellow citizens that it is both necessary and possible to conceive and execute long-term under-

¹ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Mansfield and Winthrop eds. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 521.

takings: they would have to “apply themselves to giving back to men this taste for the future which neither religion nor social conditions any longer inspire”; and must teach citizens “that wealth, renown, and power are the rewards of work; that great successes come when they have been long desired, and that nothing of lasting value is achieved without trouble”.

No one can accuse Professor Zampetti of present-mindedness: his visionary paper calls for nothing less than a fundamental transformation of the relations among families, the state, and the economy. It is as though he has taken us to a mountain top from which, looking backward along the path we have traveled up to now, we see a landscape scarred by earthquakes – social upheavals that have destroyed many of our familiar landmarks. On the other side of the mountain, however, he offers a view of where we might go – a view, so to speak, of a promised land with a “new role for the family” in a new type of state with a new sort of economy.

In these comments on Professor Zampetti’s vision, I will begin at the bottom of the mountain, where twenty-first century men and women move among the ruins of many traditional signposts, gathering strength and seeking guidance for an arduous journey toward what we hope will be a civilization of life and love. First, I will briefly second his view of the gravity of the situation in which we find ourselves. Next, I will consider certain dilemmas that arise when one tries to imagine how his vision of a better arrangement might be brought to life. And finally, I will offer some observations on the more “ecological” way of thinking about persons, family, civil society, and the state that Malinvaud and Zampetti recommend.

The Perils of Ignoring Changes in Family Behavior

With the spread of various sorts of democratic regimes in recent years, there has been much rejoicing over the symbolism and reality of free elections. But as Zampetti reminds us, there is more to self-government than voting for representatives. A fundamental prerequisite for a healthy republic with democratic elements is a continuing supply of citizens who possess certain kinds of habits and attitudes.² History and experience have taught us that there are conditions that are more, or less, favorable to the maintenance of freedom and self-government – and that

² According to the authors of *The Federalist Papers*, democratic self-government requires a higher degree of virtue in the citizenry than any other form of government, *Federalist No. 55* (Madison).

those conditions involve the character and competence of citizens and public servants. But character and competence, too, have conditions – conditions residing in nurture and education.

It seems obvious therefore that friends of democracy must be vitally concerned about everything that affects the family's ability to nurture and educate. It is primarily the family setting that determines whether or not people develop such qualities as: self-restraint, respect for others, honesty, ability to cooperate, independence of mind, concern for the vulnerable, and attentiveness to the natural and probable consequences of one's actions. Changes in the family's capacity to instill those habits and attitudes cannot help but affect the prospects for a regime of ordered liberty.³ Yet the family's role in teaching and transmitting republican virtues from one generation to the next has generally been taken for granted.

The time is now long overdue to take stock of the social, economic and political effects of the upheavals in family behavior that occurred in the late twentieth century. These changes have not only impaired the family's ability to nurture and educate children, but its role as a support institution.⁴ In the more affluent countries, declining birth rates, with the consequent narrowing ratio of workers to retirees, are putting severe pressure on health care systems, and on public and private pension plans. Equally ominous is the fact that *no society has yet come up with an adequate solution to the problem of loss of caretakers for the very young, the sick, and the frail elderly that took place when women moved en masse into the paid labor force.*

³ Or indeed the prospects for any strong, healthy polity. Consider the following passage from a popular history of Rome: "Augustus could not conceive a strong Rome without the character, courage and political ability that had marked the old Roman, above all, the old aristocracy. The decay of the ancient faith among the upper classes had washed away the supernatural supports of marriage, fidelity and parentage; the passage from farm to city had made children less of an asset and more of a liability and a toy; women wished to be sexually rather than maternally beautiful; in general the desire for individual freedom seemed to be running counter to the needs of the race... A large number of native-stock Romans avoided parenthood altogether, preferring prostitutes or concubines even to a varied succession of wives. Of those who married, a majority appear to have limited their families by abortion, infanticide, coitus interruptus, and contraception". Will Durant, *Caesar and Christ* (New York: Simon & Schuster, 1944), 222.

⁴ The literature is vast. For useful surveys, see Marie-Thérèse Meulders-Klein, *La personne, la famille, le droit: trois décennies de mutations en occident* (Brussels: Bruylant, 1999), and James Q. Wilson, *The Marriage Problem* (New York: Harper Collins, 2002). For discussion of the changing relationships among family, state and employment as determinants of status and economic security, see M. Glendon, *The New Family and the New Property* (Toronto: Butterworths, 1981).

Dilemmas of Imagining a New Role for the Family in the State

Faced with this state of affairs, many have called for a renewed sense of solidarity among the generations. But it is not easy to imagine how that might be fostered. Many of the developments that produced changes in family behavior – and in ideas about family life – seem practically irreversible. Many of the developments that have weakened family ties, moreover, are widely believed to represent advances for individuals and society.

Consider the following instances of attenuation of inter-generational bonds:

– *Fathers and children.* With the rise in divorce and births to single women, an unprecedented proportion of children are now being raised in fatherless homes. What will be the effect on the social environment of increasing numbers of children coming to child-bearing age with little idea of what a father does, what it means to be a “good family man”, or how men and women can surmount the difficulties that arise in any marriage?

– *Mothers and children.* Reacting in part to the increasing unreliability of marriage as a support institution, women are having fewer children, and many are maintaining at least a foothold in the labor force even when their children are very young. (That strategy, however, still does not protect mothers and children very effectively against what I call the four deadly Ds: divorce, disrespect for nonmarket work, disadvantages in the workplace for anyone who takes time out for family responsibilities, and the destitution that afflicts so many female-headed families).

– *Parental role in the education of children.* With the modern state’s virtual monopoly on schooling, the family has lost much of its ability to transmit values. Its powerful competitors – the government schools and the entertainment industry – often promote values that undermine the values of the family, especially religious and moral teachings.

– *Inter-generational solidarity with weak and dependent family members.* With the acceptance of abortion as a woman’s right has emerged a mentality that treats inconvenient or defective unborn children as disposable. How will men and women raised with that mentality deal with their elderly parents when those parents become inconvenient, incapacitated, and expensive? Ironically, just as we have begun to congratulate ourselves on having reached the point where our societies are more attentive to the needs of their weakest and most vulnerable members, we begin to see how fragile that achievement has become.

(E.g.: Consider the following excerpt from a December 2001 *New Yorker* magazine interview with one of America's most influential judges: "When his father grew very frail and sick, Posner asked the gerontologist what the point of keeping him alive with all these procedures was; the doctor informed him that termination of care had to be voluntary. 'Because my father was more or less *compos mentis* and wanted treatment, you couldn't deny it', Posner says. 'I loved my parents when I was growing up and they were really the sort of parents you should be grateful to. But my thoughts about them are dominated by their old age. When I think about them there's no affection....So many people have these decrepit, horrible old parents, and then they're so upset when they die at ninety. My father was even annoyed when my mother died – he thought the doctors hadn't tended her carefully enough – though by the time she died she couldn't speak or use her hands, she wasn't human....I hope my generation can be a little more rational about this'.⁵)

(Even ten years ago, it would have been difficult to imagine a prominent jurist expressing such sentiments in a national magazine).

– *Manufacture of children*. With the advent of new bio-technologies, the link between sexual relations and procreation has been broken, a new eugenics has become possible, and the "consumerist" mentality decried by Zampetti threatens even to affect attitudes toward children. The increasing ability to exercise human control over the processes and "products" of human reproduction will affect the very meaning of having children in ways that are difficult to foresee. What are the implications of allowing reproductive activities to become increasingly technological and commercialized? What will it mean for one generation to design, redesign, "improve" or select the genetic characteristics of the next generation?⁶

– *The deconstruction of "the family"*. With the proliferation and increasing acceptability of alternative life-styles, marriage-based, child-raising families have lost their privileged position in many legal systems. The definition of "the family" is highly contested.

⁵ L. MacFarquhar, "The Bench Burner", *The New Yorker*, December 10, 2001, 78.

⁶ Many scientists claim that these developments are both imminent and inevitable. E.g., Gregory Stock, *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future* (Boston: Houghton, Mifflin, 2002) ("As scientists rapidly improve their ability to identify and manipulate genes, people will want to protect their future children from diseases, help them live longer, and even influence their looks and their abilities. Neither governments nor religious groups will be able to stop the coming trend of choosing an embryo's genes").

The causes of these developments are much disputed, but that they are affecting the bonds among generations is undeniable. To list the factors that are usually implicated is to realize that Zampetti's call for the state to "defend the human environment" poses enormous difficulties: geographic mobility, the separation of home and business, the rise and decay of great cities, the atrophy of local government, the loss of the unpaid work of women in the home and the voluntary sector, individualism, consumerism, divorce, the contraceptive mentality, and (in some places) shortages of marriageable males. As suggested above, many of the threats to family stability are unintended consequences of goods and freedoms that modern men and women prize.

Zampetti has placed before us an attractive vision of a society where the dignity of the human person is the highest value; a society where the family has priority over the state; a society where all legitimate types of work are respected; a society where families, local communities and the mediating structures enjoy an appropriate autonomy – in short, a society that would be a showcase for the personalist vision of subsidiarity and solidarity that is embodied in Catholic Social Thought.

But how could such a society be brought into being? Zampetti deplors that many roles that formerly belonged to the family have now been assumed by the state. He notes that the state is less and less capable of fulfilling the roles it has assumed, but at the same time the family has lost much of its capacity to care for its own members. Hence a major dilemma: It seems that we would need a certain kind of family to have better social and political organizations, but we would need a certain kind of social and political organization to have this kind of family. Good institutions set the conditions for good habits to take root, but good institutions depend on good habits and attitudes. How and where to begin?

Implications for the Social Sciences

That conundrum should spur us toward a more interdisciplinary and "ecological" way of thinking about social, economic and political questions. Here, for example, are a few questions that come to mind in anticipation of the discussions we will have on the Academy's inter-generational solidarity project:

1. Should we not think in terms of setting conditions and shifting probabilities, as well as about finding solutions and compelling outcomes?

2. Should we pay as much attention to the immediate environments of families – the “mediating structures of civil society” – as to families themselves, considering that the mediating structures have lost much of their ability to support and sustain families in periods of stress?
3. Should we investigate the impact on families of programs and policies in other areas (labor, tax, social assistance) – by analogy to environment impact studies in the natural sciences?
4. Should we encourage political decision-makers to pay more conscious attention to family policy? After all, a nation without a conscious family policy has a family policy made by chance, by the operation of policies and programs in other areas that have an impact on families.
5. Should we encourage political decision-makers to initiate pilot programs to find out what works and what doesn't, with a view toward building on what works? What about experiments with using the mediating structures of civil society to perform some of the tasks that government has assumed over the years (not only because this would likely result in more efficient and humane delivery of services like health care and education, but because the mediating structures themselves – an endangered element of the human environment – might well be strengthened)?
6. Should we encourage political decision-makers to reinforce parental control over the education of their children and to end governmental monopolies on the education of children?
7. Should we encourage political decision-makers to recognize the importance of the home economy, and the costs of raising children? How can we respond to Professor Zampetti's call for giving mothers a real choice about staying home with young children? How can we make it more feasible for those who are most motivated and best qualified to care for the sick, the elderly and the very young to do so? (After all, those who make the necessary sacrifices to raise children well do not just benefit themselves, but confer a benefit on society as a whole).
8. What can be done about the loss of social opprobrium for those who neglect family responsibilities, or the culture of immediate gratification fostered by the entertainment industry?

Finally, it should be said that perhaps the greatest challenge for a more ecological approach to the topic of inter-generational solidarity arises from a conflict of solidarities: how does solidarity with future generations fit with our responsibility to those among us who are most in need right now?

How can we develop an adequate response to the immediate distress of many families while attempting to shift probabilities so that fewer families will find themselves in such distress in the future? That problem was nicely symbolized by the well-intentioned efforts of President Jimmy Carter in the 1970s to develop a family policy for the United States. Carter convened a White House Conference on Families and appointed as its head a white, married, father of five. That step was angrily criticized by welfare rights advocates and others who argued that poor, female-headed families were the ones that needed the most urgent attention. Carter then appointed a black, divorced, single mother as co-chair of the Conference. That prompted the original chairman to resign, and the White House Conference became one of many casualties of the culture wars.

The matter is obviously one that requires the utmost intelligence, good judgment and political wisdom. In a time when inter-generational bonds are widely disrupted, the resulting human situations must be addressed with compassion and generosity. The casualties of broken families must not be ignored, and persons engaged in various forms of cohabitation should not be subjected to unjust discrimination. At the same time, however, care must be taken to assure that the marriage-based, child-raising family is not treated as just another "life-style".

In his highly useful background document, Professor Malinvaud has called attention to a number of changing areas where the Church's social teaching might be amplified and where the Academy's investigations and deliberations might prove helpful: the particular difficulties encountered by teenagers and young adults, education, the welfare state, and the natural and social environments. As the Academy moves into this new and challenging area of inter-generational solidarity, there is no better guide for the spirit of our endeavors than *Centesimus Annus* which reminds us that, where transformation of culture is sought, "the first and most important task is accomplished within man's heart" (51). The way out of the dilemmas posed above begins with the recognition that we are not helplessly trapped in institutions. Human beings are capable of reflecting upon their existence and of making judgments concerning whether the society they live in is the kind of society they wish for their children and future generations. Those judgments, of course, can be powerfully influenced by the settings in which we find ourselves, but those settings in turn can be influenced to some extent by reflection and choice.

The "specific and decisive contribution of the Church", according to *Centesimus Annus*, will be at the level of formation, helping to shape the

understanding we have of ourselves and our destiny in the world (51). True, formation has suffered with the impairment of the value-transmitting capacities of families and the mediating structures of civil society. But even that downward cycle could be reversed. At least that was what Tocqueville thought, when he speculated that if statesmen and philosophers in times of irreligion could habituate citizens to think of the future, they “would bring them little by little and without their noticing it toward religious beliefs”.

When men have become accustomed to foreseeing from very far what is likely to befall them in this world, and to nourishing themselves on hopes for it, they can hardly keep their thoughts always confined within the precise limits of this life, and will be ready to break out through those limits and consider what is beyond....Thus the means that permit men up to a certain point to do without religion are perhaps, after all, the only means we still possess for bringing mankind back, by a long and roundabout path, to a state of faith.

PART IV

INTERGENERATIONAL SOLIDARITY
WITHIN THE FAMILY

DUTY OF PARENTS TO TEENAGERS AND YOUNG ADULTS

MINA M. RAMIREZ

I was invited by Prof. Wilfrido Villacorta to join him in doing a paper on this topic which I understand is to be related to the theme, "Intergenerational Solidarity and Equity". It is my contention that this topic has grown out of a concern contained in the working paper of Prof. Pierpaolo Donati titled, "Intergenerational Solidarity – A Sociological and Social Policy Issue".

Intergenerational Solidarity and Equity is a concern and at the same time an imperative in this modern and post-modern age given the "generative issues" confronting the world. As a concern, the duty of parents or elders to teenagers and young adults is to heighten their consciousness to their contribution in sustaining our life support system which includes "human ecology" – to guarantee the future of upcoming generations. (cf. President Malinvaud). Indeed while the world's natural resources are getting depleted, also that which should constitute a vital part of our world – the world's children and youth seem to be declining in number especially of the North. And many believe that this will sooner or later become the trend also in "developing countries" that are striving to modernize themselves.

I was especially intrigued by the "generational issues" cited by Prof. Donati in his working paper: 1) families are less and less committed to having children, 2) the fraction of the national income distributed to children has been declining as the percentage of households with no children increases, 3) the cultural transmission from one generation to the other is losing ground, children and youth are increasingly isolated from the adults who constitute their principal socializing agents; primary social ties become more and more problematic in everyday life; families split up and are dispersed, children are confronted with a more dangerous social envi-

ronment since risks of isolation, neglect, poverty, and even abuse are multiplied; 4) national welfare states have set up many educational, social and health schemes for children, but at the same time it has become even more apparent that collective welfare arrangements, besides not being able to substitute the family, quite often do not work properly in favor of better exchanges between generations; in other words, social welfare systems have shown themselves as lacking a real orientation to the links between generations". He then concludes that "children and younger generations appear as victims of adults and older generations under many social, economic and cultural respects".

Based on Prof. Villacorta's synthesis of empirical studies in Asia, I believe with him, that Prof. Donati's paper has been written within the socio-cultural context of countries of the North. Thus, I would think that the nature of "generative issues" in countries of the South will understandably be different yet very much connected with those of the North.

In my desire as an elder to contribute my share in this duty of making the youth understand "Intergenerational Issues" in our country, I devised a questionnaire that could lead to the heightening and a deepening of consciousness with regard to this issue. As a phenomenologist, I consider research, together with two other components of learning - namely: education and action - as integral components of a transformational process both for the researcher and the subjects of research. Research in this sense is participatory, educational, and action-oriented. The assumption of this process is a sociological principle, "when people see things as real, they are real in their consequences" (W.I. Thomas). Indeed, the course of human events is the way people think about them. Another experiential insight: A new way of seeing leads to a new way of feeling, doing, acting and being. This is, I believe, the process of personal transformation and collectively undertaken leads to social transformation.

The instrument I devised wishes to gauge people's observation of and eventually a consciousness for the need of intergenerational solidarity. It is confronting people with the phenomenon in order that the subjects of the research with the help of a research-facilitator will reflect on their answers and contribute to a plan and/or program of action. For the purpose of this meeting, I administered the questionnaire to subjects within the sphere of my work environment and Prof. Villacorta's in the hope that I answer to the challenge of Prof. Donati, "to have a careful look at what is happening between and within generations in the different countries taking into account the relations between families and governments".

Highly involved in a social science institute for transformative praxis towards justice, peace and integrity of creation, I hope that youth and young adults develop a collective self-understanding about this issue and in dialectics with the research-facilitators expand on the meaning, if not validate, intersubjectively the quantitative responses to the statements in the questionnaire. What I will report here is just the beginning of this process of a “conscientizing inquiry”, a process of transformation of both the research-facilitator and his/her “co-researchers” (the subjects of the research study).

The Instrument. It contains a set of 50 statements. To each statement, the respondent is supposed to strongly disagree (SD), moderately disagree (MD), moderately agree (MA), and strongly agree (SA) [See Appendix 1: The Questionnaire]. Since the questionnaire is to be administered to Filipinos, each statement is translated in the national language. The statements are premised on the generative issues cited by Prof. Donati.

The assumption is that unlike in countries of the North, the people in the Philippines are still committed to having children. However, this does not mean that there are no intergenerational issues. The depletion of natural resources and the lack of the discipline associated with the monetary system leads to monetary poverty which is generative of the issues in question. The monetized economy whereby money means life-chance in contrast to the “barter” system, a system of reciprocity and exchange without the mediation of money and thus an unmediated economics is still what is alive in the people’s sub-consciousness. When people are related by blood or ritual ties, they will help each other is the premise of traditional social life. The popular/traditional/indigenous system and culture (characterized by small group orientation, particularism and personalism where every economic and social transaction is governed by a face-to-face interaction) promote intergenerational solidarity as against the dominant culture which is western-based and taught in the private and public secondary and tertiary levels (a culture that is society-oriented, universalistic, and impersonalistic where transactions are normally governed by the monetized economy).

The statements in the questionnaire are negatively or positively expressed in relation to intergenerational solidarity. One statement is balanced with another statement. For instance:

The statement, “parents do not want to have children” (#1) is balanced with “Families practice family planning” (#2). The former is a negative statement for intergenerational solidarity (IS); the latter is a positive statement for IS.

Another set of statements such as: “Time and money of the family are devoted more to the care of the elderly” (#5) as well as the statement, “Families are biased for the education and care more of children rather than of the elderly” (#6) are both negative for IS. However these statements are balanced with the following positive statements for IS – “There is a spirit of solidarity among family members in the care of the elderly” (#18) and “There is a spirit of solidarity among family members in the upbringing of children” (#19).

Thus there is a set of statements dealing with situation of the family and with family solidarity horizontally, i.e. family members helping each other (Statements # 16, 18, 19, 20, 21, 25, 26, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39) and vertically across generations (Statements # 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 17, 22, 23, 24, 27, 28, 30, 38, 40, 41, 48, 49) There are statements which refer to relationship of families and external environments. An external environment created by the State and by NGOs that give support to the family or help to resolve crises in the family promotes IS (Statements # 3, 11, 12, 14, 15, 29, 37, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50).

The Subjects/Participants/Co-researchers: There are four samples to which the facilitator-researcher could get back to in order to validate with them the findings of the study: A) Sample 1: *Filipino Adults (FA)*. These are 35 full-time faculty, staff and personnel of the Asian Social Institute, a social science graduate school for transformative praxis towards justice, peace and integrity of creation. B) Sample 2: *Non-Filipino Adult Asians (NFAA)*. They are adult non-Filipino Asian graduate students numbering 23 from Vietnam, Myanmar, Indonesia, East Timor and Japan. C) Sample C: *Urban and Rurban Lower Income Youth (URLIY)*, 37 in number. They are members (young people from a squatter and a fisher-folk community) of a youth movement. Sample D: These are *Urban High Income Youth (UHIY)* numbering 30 college students of three prestigious universities – Ateneo de Manila University, De La Salle University, and University of the Philippines.

The Treatment of Data. The set of statements is a scale for Intergenerational Solidarity (IS). A response to each item is scored numerically in descending (4, 3, 2, 1) or ascending order (1, 2, 3, 4) depending on whether or not it is a negative or a positive statement for IS. Thus, the summation of scores vertically (of responses of all respondents) for each item represents to what extent the item is considered favorably or unfavorably by all respondents responding to that item. *The higher the score for each item, the more positive the respondents are for IS. The higher the score of the Group Mean, the more positive for IS* (Tables 1-4 appearing in pages II-IX at the end of this volume).

The summation of scores horizontally represents a respondent's score. A summation of scores divided by the number of respondents represents the Group Mean of a specific sample. All the samples can be compared by their respective Group Means.

While the set of statements is supposed to be a scale in itself, a gauge and measure of IS, albeit a very limited one (but which can be improved) as participatory action research continues, it can also be analyzed by question or sets of question.

The Results

1. In a scale from 1-4, the Group Means per Sample as a rough estimate of IS are as follows:

Sample A: <i>Filipino Adults (FA)</i>	2.61
Sample B: <i>Non-Filipino Adult Asians (NFAA)</i>	2.67
Sample C: <i>Urban/Rurban Low-Income Youth (URLIY)</i>	2.60
Sample D: <i>Urban High Income Youth</i>	2.43

2. Items that Score Highest are shown in Table 5, p. 134.

Statements that garnered the highest scores translated into an item mean scores are:

- Item #2: Parents now practice family planning (FA, NFAA, URLIY, UHIY)
- Item #49: The indigenous/popular/traditional culture promote values for intergenerational solidarity (FA, ANA, URLIY, except for UHIY)
- Item #24: Youth have respect for their grandparents (FA, NFAA, URLIY, UHIY)
- Item #13: Adults care for the safety and survival of the children (FA, NFAA, URLIY, UHIY)
- Item #18: There is a spirit of solidarity among family members in the upbringing of children (FA, NFAA, URLIY, UHIY)
- Item # 19: There is a spirit of solidarity among family members in the care of the elderly (FA, NFAA, URLIY, UHIY)
- Item #17: Grandparents have a significant role in the family especially with regard to the youth's upbringing (FA, URLIY, UHIY, except for NFAA)
- Item #44: Young adults who help support their families are not hindered from getting established in their status in life (AF, URLIY, UHIY)

- Item # 36: Working youth help support the family especially in the education of younger brothers and sisters (FA, NFAA, URLIY and UHIY)
- Item # 29: There are agencies in the country that take care of youth in crisis (Only FA)
- Item # 38: Parents do not abort fetus of unwanted pregnancies (FA and UHIY)
- Item #22: Many grandparents facilitate the communication gap between parents and children (FA, NFAA, URLIY except for UHIY)
- Item #40: Poor parents do not encourage their children to be child prostitutes (Only NFAA)
- Item #1: Families want to have children (NFAA, URLIY, UHIY except for FA)
- Item #25: There is solidarity in the extended family in our country (NFAA and UHIY)
- Item #30: Young people do not become temporary orphans because their parents are working abroad (NFAA only)
- Item #16: Youth are given the opportunities by their families to exercise their creativity (NFAA and URLIY)
- Item #33: Family members do not compete for the kind of TV programs they like to enjoy (Only NFAA)
- Item #35: Family celebrations are appreciated by the young (Only NFAA)
- Item #46: Social security systems are adequate for the many needs of the Family in different stages of the life cycle (URLIY)
- Item #5: Time and money of the family are devoted more to the care of the elderly (Only UHIY)
- Item #9: Youth teach their parents Information Technology (Only UHIY)

The foregoing items have been identified by taking 25% of the items of the highest score items (13 items for each sample)

3. The items that garnered the lowest scores (Table 6, p.135) are the following:

- Item # 3: High cost of living does not make it difficult to bring up children (FA, NFAA, URLIY, UHIY)
- Item #21: Majority of the families have the provision for their crisis needs. (FA, NFAA, URLIY, UHIY)
- Item #4: Education and care for children do not make up most of family expenses (FA, NFAA, URLIY, UHIY)
- Item #34: Families are together in prayer (FA, NFAA, URLIY, UHIY)
- Item #15: Many good laws for the welfare of the youth are implemented (FA, NFAA, URLIY, UHIY)

-
- Item #26: There are not many solo parents in the country (FA, URLIY, UHIY except for NFAA)
- Item #48: Young adults who help support the family are not hindered from getting established in their status in life (FA, URLIY, UHIY except for NFAA)
- Item #31: Families are together at meals (FA, NFAA, URLIY, and UHIY)
- Item #50: The prevailing economic monetized economy destroys relationships (FA, NFAA)
- Item #30: Young people are not temporary orphans (NFAA and URLIY)
- Item #37: There is a low market demand among youth and children for commercial products (FA, NFAA)
- Item #27: Many young people do not suffer verbal abuse from their parents (FA and URLIY)
- Item #33: Family members do not compete for the kind of TV programs they like to enjoy (AF and URLIY)
- Item #41: Propertied parents do not sue their children on inheritance claims (Only FA)
- Item #46: Social security systems are adequate for the many needs of the family in different stages of the life cycle (Only NFAA)
- Item #42: Families trust their governments to take care of the common good (Only NFAA)
- Item #12: The standard of schools for the great majority of youth is satisfactory (Only NFAA)
- Item #6: Families are not biased for the education and care more of children rather than of the elderly (Only NFAA)
- Item #20: Many young people do not come from broken homes (NFAA and URLIY)
- Item #28: Many young people do not suffer from physical violence (Only URLIY)
- Item #49: The indigenous/traditional popular culture promote values for intergenerational solidarity (Only UHIY)
- Item #37: There is not a high market demand among youth and children for commercial products (Only UHIY)
- Item #50: The prevailing economic monetized economy does not destroy relationships (Only UHIY)
- Item #8: Young people think that their parents understand them (Only UHIY)

The foregoing items have been identified by taking 25% of the items with the lowest scores.

A Reflection of the Result

There is some basis in saying that based on the observations of the participants in this research study, intergenerational solidarity is to some extent still being promoted by the popular/traditional/indigenous culture. Indicators of this thesis are the observations that youth have respect for grandparents who still play a significant role in the upbringing of children and also help in facilitating the communication gap between parents and children. Adults care for the safety and survival of the children. There is a spirit of solidarity among family members in the care both of the elderly and children. Working youth help support their families especially in the education of younger brothers and sisters. Understandably, it is also the UHIY who scored highest in the observation that children teach their parents information technology.

While there is the observation that families do family planning, the parents are still committed to having children and do not easily abort fetus of unwanted pregnancies.

It is also significant that while Urban High Income Youth (UHIY) observes the practice of family and intergenerational solidarity like in all the other samples, there is the observation on their part that "indigenous/traditional popular culture does not promote values for intergenerational solidarity". It is also this item that garnered for this sample one of the lowest scores. Are these high income youth alienated from an understanding of their cultural rootedness? This is something to clarify with them when the finding is fed back to them.

While the Filipinos increase by 1.7 million annually and the average family size is still 6, they seem to be aware of family planning as a practice (in fact, it is the item that scored the highest in all samples). Or is it more aware of the need for family planning since they know that this is a government program which is disseminated in schools and through media.

The Non-Filipino Asian Adults (NFAA) have the highest group mean in intergenerational solidarity scale. However, there is less differentiation in the item scores. Among Filipinos, items dealing with family solidarity (horizontal and vertical) attain high scores.

The item that Filipinos trust their government is not one of the highest scorers in any of the samples and also not in the items with the lowest scores. This may mean Filipinos' ambivalence towards government.

There is only one of the items dealing with the relation between the family and the external environment that obtained a high score – "There

are agencies in the country that take care of youth in crisis". Although this was only cited by Filipino Adults (FA). Understandably, quite a number of the participants in this sample, involved in some social and community work, are more aware of the agencies that help people in times of crisis.

The participants of all samples seem to indicate that there are not too many striking observations of the participants regarding the support given by the external society to intergenerational solidarity.

It is recommended that the findings of this survey be fed back to those who participated in the study as has been the intention of the research-facilitator for a deeper consciousness of the need of elders to be aware of international solidarity and equity for an action plan towards a sustainable future.

For lack of time, I have not been able to examine critically other aspects revealed by the study.

REFERENCES

- George Allo (1975). "An Alternative Research Model for the Study of Values" Appendix 3 in Denis Goulet: *The Cruel Choice*: New York, Athenum.
- William Braud & Rosemary Anderson (1998). *Transpersonal Research Methods for the Social Science: Honoring Human Experience*. London-New Delhi, Sage Publications.
- Fernando Maximus P. (1997). *Understanding Filipino Adolescents: Ten Case Studies* (Doctoral Dissertation: University of the Philippines, Quezon City).
- Martindale, Don (1981). *The Nature and Types of Sociological Theory. Symbolic Interactionism*. W.I. Thomas, pages 325-329. Houghton Mifflin Company, Boston, Dallas, Geneva, Illinois, Hopewell New Jersey, Palo Alto, London.
- Medina, Belen T. (1991). *The Filipino Family: A Text with Selected Readings*. Quezon City, University of the Philippines.
- Medina, Belen T. (1996). *The Filipino Family: Emerging Structures and Arrangements*. Quezon City, University of the Philippines.
- Mendez, Pa Policarpio (1975). *The Filipino Family in the Rural and Urban Orientation: Two Case Studies in Culture and Education*, Manila: Centro Escolar University Research and Development Center.
- Porio, Emma (1978). *The Filipino Family Community and Nation*. Quezon City, Institute of the Philippine Culture.

- Porio, Emma N.D. *The Filipino Family, Community and Nation: The same yesterday, today and tomorrow*. Quezon City, Ateneo de Manila University Press.
- Ramirez, Mina M. (1966). *The Phenomenology of the Filipino Family*. MA Thesis: Asian Social Institute, Malate, Manila.
- Ramirez, Mina M. (1993). *Understanding the Philippine Social Realities Through the Filipino Family: A Phenomenological Approach*. Manila, Asian Social Institute.
- Ramirez, Mina M. (1993). *Dominant and Popular Cultural Systems in the Philippines in Reflections on Culture*. Asian Social Institute, Malate Manila. Occasional Monograph 2.
- Ramirez, Mina M. (1993). *The Filipino Worldview and Values*. Asian Social Institute, Malate, Manila. Occasional Monograph 4.
- Ramirez, Mina M. (1996). *Monetary Culture and the Challenges of Equality*. Asian Social Institute, Malate, Manila. Occasional Monograph 8.
- Santos, Salud (1965). *The Social Configuration of the Filipino Family*. MA Thesis, Asian Social Institute, Malate, Manila.
- Skilimowski, Henryk (1994). *The Participatory Mind: A New Theory of Knowledge of the Universe*. Arkana Penguin Books, London, England.
- Timasheff, Nicolas S. (1962). *The Sociology of Luigi Sturzo*. Hellicon Press. Baltimore, Maryland, Dublin.
- Philippine Sociological Review*. January-December, Vol. 45, Nos. 1-4.

5. Time and money of the family are devoted more to the care of the elderly. (<i>Panahon at pera ay masnilalaan ng pamilya sa mga matatanda sakay sa mga bata/anak</i>).				
6. Families are biased for the education and care more of children rather than of the elderly. (<i>Ang mga pamilya ay binibigyan ng mas mahalaga ang educasyon at pag-aaruga ng mga anak sa kay sa pag-aaruga o pagkalinga sa mga matatanda</i>).				
7. Parents do not understand young people. (<i>Ang mga magulang ay hindi nakakaunawa sa mga kabataan</i>).				
8. Young people think that their parents do not understand them. (<i>Ayon sa mga kabataan ang mga magulang ay hindi nakakaunawa sa kanila</i>).				
9. Youth teach their parents Information Technology. (<i>Ang kabataan ay nagtuturo ng Information Technology - ng 'computer' sa kanilang magulang</i>).				
10. Parents do not listen to the deepest aspirations of their children. (<i>Ang mga magulang ay hindi nakikinig sa mga malalim na mithiin ng kanilang mga anak</i>).				
11. Young people are protected by the State. (<i>Ang mga bata ay pinoprotektahan ng Bansa/ng gobyerno</i>).				
12. The standard of schools for the great majority of youth is satisfactory. (<i>Ang antas ng mga paaralan ay sapat ang kahusayan para sa mga kabataan</i>).				
13. Adults do not care about the safety and survival of the children. (<i>Ang mga nakakatanda ay walang pakialam sa kaligtasan at kapanatagan ng mga kabataan</i>).				
14. There is a good set of laws to preserve the rights of the youth. (<i>Maraming batas ang naglalayong mangalaga sa kapakanan ng mga kabataan</i>).				
15. Many good laws for the welfare of the youth are not being implemented. (<i>Maraming magagandang batas para sa kapakanan ng mga kabataan ay hindi naisasakatuparan</i>).				
16. Youth are given the opportunities by their families to exercise their creativity. (<i>Ang mga kabataan ay binibigyan ng pagkakataong ng kanilang mga pamilya sa pagiging malikhain</i>).				

17. Grandparents have a significant role in the family especially with regard to the youth's upbringing. (<i>Ang mga lola at lolo ay may mahalagang papel sa paghubog ng mga kabataan</i>).				
18. There is a spirit of solidarity among family members in the up-bringing of children. (<i>May damayan at bayanihan sa mga kasapi sa pamilya patungkol sa pag-aaruga ng mga kabataan</i>).				
19. There is a spirit of solidarity among family members in the care of the elderly. (<i>May damayan at bayanihan ng mga kasapi ng pamilya patungkol sa pag-aaruga ng mga matatanda</i>).				
20. Many young people come from broken families. (<i>Maraming mga kabataan na nanggagaling sa mga pamilyang hiwalay ang mga magulang</i>).				
21. Majority of families do not have the provision for their crisis (sickness, accidents, death, etc) needs. (<i>Maraming mga pamilyang alang-ala para matugunan ang kanilang crises kagaya ng pagkakasakit, kamatayan, aksidente, abp</i>).				
22. Many grandparents facilitate the communication gap between parents and children. (<i>Mga lola at lolo ay nagpapadaloy ng pakikitungo o samahan ng mga magulang at anak</i>).				
23. Young people know how to listen to their parents. (<i>Ang mga kabataan ay marunong makinig sa kani-kanilang mga magulang</i>).				
24. Youth have no respect for their grandparents. (<i>Ang mga kabataan ay wala ng respeto sa kanilang mga lola at lolo</i>).				
25. There is solidarity in the extended family in our country. (<i>May damayan at pagtutulungan sa ating sambahayan or pamilya sa ating bayan</i>).				
26. There are many solo parents in our country. (<i>Maraming mga nagiisang magulang sa ating bansa</i>).				
27. Many young people suffer verbal abuse from their parents. (<i>Maraming mga kabataan ang nagiging biktima ng paninira ng kanilang mga magulang</i>).				

28. Many young people suffer from physical violence from their parents. (<i>Maraming mga kabataan ang nagiging biktima ng kalupitan ng kanilang mga magulang</i>).				
29. There are no agencies in the country that take care of youth in crisis (victims of physical and sexual violence and extreme poverty). (<i>Walang mga ahensiya sa bansa ang nagpupuno sa pag-aaruga sa mga kabataang nabibiktima ng karahasan, kalaswaan at kahirapan</i>).				
30. Young people are temporary orphans because their parents are working abroad. (<i>Maraming mga kabataan ay samantalang nauulila sapagka't ang mga magulang ay nagtrabaho sa ibang bansa</i>).				
31. Very few families have the time to be together at meals. (<i>Kakaunti lang ang mga pamilya na magkakasama sa pagkain</i>).				
32. Youth have a strong family identity. (<i>Ang mga kabataan ay may malakas na kamalayan sa kanilang kasaralang pampamilya</i>).				
33. Family members compete for the kind of TV programs they like to enjoy. (<i>Ang mga miembro ng pamilya ay nagkakatalo sa mga programa sa TV na nagpapagalak sa kanila</i>).				
34. Seldom are families together in prayer. (<i>Bihira ang mga pamilyang nagdadasal na sama-sama</i>).				
35. Family celebrations are not appreciated by the young. (<i>Mga pagdiriwang sa pamilya ay inaayawan ng mga kabataan</i>).				
36. Working youth help support the family especially in the education of younger brothers and sisters. (<i>Mga kabataang may trabaho ay tumutulong sa edukasyon ng kanilang mga kapatid</i>).				
37. There is a high market demand among youth and children for commercial products. (<i>Ang mga kabataan ay mga taga-bili ng mga produktong nininigosyo para sa kanila</i>).				
38. Parents easily abort fetus of unwanted pregnancies. (<i>Mga magulang ay madaling magtanggag ng kanilang hindi-sinasadyang bata sa kanilang sinapupunan</i>).				

39. Males are not educated for nurturance of their children. (<i>Ang mga lalaki ay hindi natuturang mag-aruga sa mga anak</i>)				
40. Poor parents encourage their children to be child-prostitutes. (<i>Maraming naghihirap na magulang na nag-uudyok sa mga anak na maging "prostitutes"</i>).				
41. Propertied parents are sometimes sued by their children on inheritance claims. (<i>Ang ibang maykayang mga magulang ay naihabla ng mga anak patungkol sa mga pagmamanahin</i>).				
42. Families trust their governments to take care of the common good. (<i>Ang mga magulang ay may tiwala sa gobyerno na magkalinga para sa kanilang kapakanan</i>)				
43. All institutions take care in a balanced way both youth and the elderly. (<i>Lahat ng mga institusyon ay naglalaan ng tamang pagkalinga sa mga kabataan at mga nakakatanda</i>).				
44. NGOs complement government's care for youth's welfare. (<i>Mga NGOs ay nakakatulong sa gobyerno sa pagkalinga ng mga kabataan</i>).				
45. Governments consult NGOs in caring for families, youth and elderly. (<i>Ang gobyerno ay nagkukunsulta sa mga NGOs tungkol sa pagkalinga sa pamilya, kabataan at mga nakakatanda</i>).				
46. Social security systems are adequate for the many needs of the family in different stages of the life-cycle. (<i>Ang SSS ay nakatutugon sa mga iba't ibang antas ng pangangailangan ng pamilya</i>).				
47. Social laws are subordinated to the laws of the market economy. (<i>Ang mga batas para sa kapakanan ng mga pamilya ay pinasasailalim sa batas ng ekonomiya</i>).				
48. Young adults who help support their families are hindered from getting established in their status in life (getting married or fulfilling a vocation) due to family responsibilities to support the younger siblings. (<i>Mga kabataang tumutulong sa pagsuporta ng kanilang mga magulang at kapatid ay naantalang isakatuparan ang kanilang bokasyon sa buhay</i>).				

49. The indigenous/traditional/popular culture promote values for intergenerational solidarity. (<i>Ang katutubo o tradisyonal o popular na kultura ay nagbibigay halaga sa bayanihan at damayan para sa kapakanan ng lahat na kasapi ng sambahayan o pamayanan</i>).				
50. The prevailing economic monetized economy destroys relationships. (<i>Ang ekonomiya ng pera ay nakasisira ng samahan</i>).				
Kindly write your additional comments on any of the above responses. (<i>Kung mayroong kayong nais idagdag sa inyong mga sagot, paikisulat lamang</i>).				

Thank You!!!
Mraming salamat!!!

APPENDIX 2

**A QUESTIONNAIRE ON INTERGENERATIONAL SOLIDARITY
(WITH SCORING SYSTEM)**

Statement	Scoring Per Item	SD (LDP)	MD (KDP)	MA (KP)	SA (LP)
1. Parents do not want to have children. (<i>Ayaw magka-anak ng mga magulang</i>).	-	4	3	2	1
2. Parents now practice family planning. (<i>Ngayon ang mga magulang ay nagplaplan ng pamilya</i>).	+	1	2	3	4
3. High cost of living makes it difficult to bring up children. (<i>Napakamahal ang magpalaki ng mga anak</i>).	-	4	3	2	1
4. Education and care for children make up most of family expenses. (<i>Ang edukasyon at pag-aaruga ng mga anak ang pinakamalaking gastos ng pamilya</i>).	-	4	3	2	1
5. Time and money of the family are devoted more to the care of the elderly. (<i>Panahon at pera ay masnilalaan ng pamilya sa mga matatanda sakay sa mga bata/anak</i>).	-	4	3	2	1
6. Families are biased for the education and care more of children rather than of the elderly. (<i>Ang mga pamilya ay binibigyan ng mas mahalaga ang edukasyon at pag-aaruga ng mga anak sa kay sa pag-aaruga o pag-kalinga sa mga matatanda</i>).	-	4	3	2	1
7. Parents do not understand young people. (<i>Ang mga magulang ay hindi nakakaunawa sa mga kabataan</i>).	-	4	3	2	1
8. Young people think that their parents do not understand them. (<i>Ayon sa mga kabataan ang mga magulang ay hindi nakakaunawa sa kanila</i>).	-	4	3	2	1
9. Youth teach their parents Information Technology. (<i>Ang kabataan ay nagtuturo ng Information Technology – ng 'computer' sa kanilang magulang</i>).	+	1	2	3	4
10. Parents do not listen to the deepest aspirations of their children. (<i>Ang mga magulang ay hindi nakikinig sa mga malalim na mithiin ng kanilang mga anak</i>).	-	4	3	2	1

11. Young people are protected by the State. (<i>Ang mga bata ay pinoprotektahan ng Bansa/ng gobyerno</i>).	+	1	2	3	4
12. The standard of schools for the great majority of youth is satisfactory. (<i>Ang antas ng mga paaralan ay sapat ang kahusayan para sa mga kabataan</i>).	+	1	2	3	4
13. Adults do not care about the safety and survival of the children. (<i>Ang mga nakakatanda ay walang pakialam sa kaligtasan at kapanatagan ng mga kabataan</i>).	-	4	3	2	1
14. There is a good set of laws to preserve the rights of the youth. (<i>Maraming batas ang naglalayong mangalaga sa kapakanan ng mga kabataan</i>).	+	1	2	3	4
15. Many good laws for the welfare of the youth are not being implemented. (<i>Maramang magagandang batas para sa kapakanan ng mga kabataan ay hindi naisasakatuparan</i>).	-	4	3	2	1
16. Youth are given the opportunities by their families to exercise their creativity. (<i>Ang mga kabataan ay binibigyan ng pagkakataong ng kanilang mga pamilya sa pagiging malikhain</i>).	+	1	2	3	4
17. Grandparents have a significant role in the family especially with regard to the youth's upbringing. (<i>Ang mga lola at lolo ay may mahalagang papel sa paghubog ng mga kabataan</i>).	+	1	2	3	4
18. There is a spirit of solidarity among family members in the up-bringing of children. (<i>May damayan at bayanihan sa mga kasapi sa pamilya patungkol sa pag-aaruga ng mga kabataan</i>).	+	1	2	3	4
19. There is a spirit of solidarity among family members in the care of the elderly. (<i>May damayan at bayanihan ng mga kasapi ng pamilya patungkol sa pag-aaruga ng mga matatanda</i>).	+	1	2	3	4
20. Many young people come from broken families. (<i>Maraming mga kabataan na nanggagaling sa mga pamilyang hiwalay ang mga magulang</i>).	-	4	3	2	1
21. Majority of families do not have the provision for their crisis (sickness, accidents, death, etc) needs. (<i>Maraming mga pamilyang alang-ala para matugunan ang kanilang crises kagaya ng pagkakasakit, kamatayan, aksidente, abp</i>).	-	4	3	2	1

22. Many grandparents facilitate the communication gap between parents and children. (<i>Mga lola at lolo ay nagpapadaloy ng pakikitungo o samahan ng mga magulang at anak</i>).	+	1	2	3	4
23. Young people know how to listen to their parents. (<i>Ang mga kabataan ay marunong makinig sa kani-kanilang mga magulang</i>).	+	1	2	3	4
24. Youth have no respect for their grandparents. (<i>Ang mga kabataan ay wala ng respeto sa kanilang mga lola at lolo</i>).	-	4	3	2	1
25. There is solidarity in the extended family in our country. (<i>May damayan at pagtutulungan sa ating sam-bahayan or pamilya sa ating bayan</i>).	+	1	2	3	4
26. There are many solo parents in our country. (<i>Maraming mga nag-iisang magulang sa ating bansa</i>).	-	4	3	2	1
27. Many young people suffer verbal abuse from their parents. (<i>Maraming mga kabataan ang nagiging biktima ng paninira ng kanilang mga magulang</i>).	-	4	3	2	1
28. Many young people suffer from physical violence from their parents. (<i>Maraming mga kabataan ang nagiging biktima ng kalupitan ng kanilang mga magulang</i>).	-	4	3	2	1
29. There are no agencies in the country that take care of youth in crisis (victims of physical and sexual violence and extreme poverty). (<i>Walang mga ahensiya sa bansa ang nagpupuno sa pag-aaruga sa mga kabataang nabibiktima ng karahasan, kalaswaan at kahirapan</i>).	-	4	3	2	1
30. Young people are temporary orphans because their parents are working abroad. (<i>Maraming mga kabataan ay samantalang nauulila sapagka't ang mga magulang ay nagtrabaho sa ibang bansa</i>).	-	4	3	2	1
31. Very few families have the time to be together at meals. (<i>Kakaunti lang ang mga pamilya na magkakasama sa pagkain</i>).	-	4	3	2	1
32. Youth have a strong family identity. (<i>Ang mga kabataan ay may malakas na kamalayan sa kanilang kasarinlang pampamilya</i>).	+	1	2	3	4

33. Family members compete for the kind of TV programs they like to enjoy. (<i>Ang mga miembro ng pamilya ay nagkakatalo sa mga programa sa TV na nagpapagalak sa kanila</i>).	-	4	3	2	1
34. Seldom are families together in prayer. (<i>Bihira ang mga pamilyang nagdadasal na sama-sama</i>).	-	4	3	2	1
35. Family celebrations are not appreciated by the young. (<i>Mga pagdiriwang sa pamilya ay inaayawan ng mga kabataan</i>).	-	4	3	2	1
36. Working youth help support the family especially in the education of younger brothers and sisters. (<i>Mga kabataang may trabaho ay tumutulong sa edukasyon ng kanilang mga kapatid</i>).	+	1	2	3	4
37. There is a high market demand among youth and children for commercial products. (<i>Ang mga kabataan ay mga taga-bili ng mga produktong nininigosyo para sa kanila</i>).	-	4	3	2	1
38. Parents easily abort fetus of unwanted pregnancies. (<i>Mga magulang ay madaling magtanggap ng kanilang hindi-sinasadyang bata sa kanilang sinapupunan</i>).	-	4	3	2	1
39. Males are not educated for nurturance of their children. (<i>Ang mga lalaki ay hindi natuturang mag-aruga sa mga anak</i>).	-	4	3	2	1
40. Poor parents encourage their children to be child-prostitutes. (<i>Maraming naghihirap na magulang na nag-uudyok sa mga anak na maging "prostitutes"</i>).	-	4	3	2	1
41. Propertied parents are sometimes sued by their children on inheritance claims. (<i>Ang ibang maykayang mga magulang ay naihabla ng mga anak patungkol sa mga pagmamanahin</i>).	-	4	3	2	1
42. Families trust their governments to take care of the common good. (<i>Ang mga magulang ay may tiwala sa gobyerno na magkalinga para sa kanilang kapakanan</i>).	+	1	2	3	4
43. All institutions take care in a balanced way both youth and the elderly. (<i>Lahat ng mga institusyon ay naglalaan ng tamang pagkalings sa mga kabataan at mga nakakatanda</i>).	+	1	2	3	4

44. NGOs complement government's care for youth's welfare. (<i>Mga NGOs ay nakakatulong sa gobyerno sa pagkalinga ng mga kabataan</i>).	+	1	2	3	4
45. Governments consult NGOs in caring for families, youth and elderly. (<i>Ang gobyerno ay nagkukunsulta sa mga NGOs tungkol sa pagkalinga sa pamilya, kabataan at mga nakakatanda</i>).	+	1	2	3	4
46. Social security systems are adequate for the many needs of the family in different stages of the life-cycle. (<i>Ang SSS ay nakatutugon sa mga iba't ibang antas ng pangangailangan ng pamilya</i>).	+	1	2	3	4
47. Social laws are subordinated to the laws of the market economy. (<i>Ang mga batas para sa kapakanan ng mga pamilya ay pinasasailalim sa batas ng ekonomiya</i>).	-	4	3	2	1
48. Young adults who help support their families are hindered from getting established in their status in life (getting married or fulfilling a vocation) due to family responsibilities to support the younger siblings. (<i>Mga kabataang tumutulong sa pagsuporta ng kanilang mga magulang at kapatid ay naantalang isakatuparan ang kanilang bokasyon sa buhay</i>).	-	4	3	2	1
49. The indigenous/traditional/popular culture promote values for intergenerational solidarity. (<i>Ang katutubo o tradisyonal o popular na kultura ay nagbibigay halaga sa bayanihan at damayan para sa kapakanan ng lahat na kasapi ng sambahayan o pamayanan</i>).	+	1	2	3	4
50. The prevailing economic monetized economy destroys relationships. (<i>Ang ekonomiya ng pera ay nakasisira ng samahan</i>).	-	4	3	2	1

Item No.	Statement	FA	NFAA	URLIY	UHIY
2	Parents now practice family planning	3.11	3.00	3.19	2.90
49	The indigenous/popular/traditional culture promote values for intergenerational solidarity	3.36	3.30	3.40	
24	Youth have respect for their grandparents	3.36		3.22	3.27
13	Adults care for the safety and survival of the children	3.36	3.09	3.19	3.50
18	There is a spirit of solidarity among family members in the upbringing of children	3.31	3.48	3.40	3.13
19	There is a spirit of solidarity among family members in the care of the elderly	3.31	3.43	3.30	3.03
17	Grandparents have a significant role in the family especially with regard to the youth's upbringing	3.28		3.50	2.87
44	Young adults who help support their families are not hindered from getting established in their status in life	3.19		3.22	2.87
36	Working youth help support the family especially in the education of younger brothers and sisters	3.14	2.96	3.30	3.03
29	There are agencies in the country that take care of youth in crisis	3.11			
38	Parents do not abort fetus of unwanted pregnancies	3.26			2.97
22	Many grandparents facilitate the communication gap between parents and children	3.03	2.86	3.20	
40	Poor parents do not encourage their children to be child prostitutes		3.35		
1	Families want to have children		3.13	3.52	3.23
25	There is solidarity in the extended family in our country		3.13		2.90
30	Young people do not become temporary orphans because their parents are working abroad		2.87		
16	Youth are given the opportunities by their families to exercise their creativity		2.83	3.10	
33	Family members do not compete for the kind of TV programs they like to enjoy		2.83		
35	Family celebrations are appreciated by the young		2.74		
46	Social security systems are adequate for the many needs of the Family in different stages of the life cycle			3.19	
5	Time and money of the family are devoted more to the care of the elderly				2.90
9	Youth teach their parents Information Technology				2.80

Table 5. Items with Highest Scores.

Item No.	Statement	FA	NFAA	URLIY	UHIY
3	High cost of living does not make it difficult to bring up children	1.28	1.65	1.80	1.40
21	Majority of the families have the provision for their crisis needs.	1.31	2.43	1.67	2.00
4	Education and care for children do not make up most of family expenses	1.39	1.70	1.60	1.53
34	Families are together in prayer	1.67	2.52	1.74	1.93
15	Many good laws for the welfare of the youth are implemented	1.69	2.09	1.89	1.63
26	There are not many solo parents in the country	1.78		1.77	2.03
48	Young adults who help support the family are not hindered from getting established in their status in life	1.81		1.89	2.03
31	Families are together at meals	1.83	2.48	2.12	1.80
50	The prevailing economic monetized economy destroys relationships	2.00	2.09		
30	Young people are not temporary orphans	1.92		1.93	
37	There is a low market demand among youth and children for commercial products	1.67	2.25		
27	Many young people do not suffer verbal abuse from their parents	1.97		2.00	
33	Family members do not compete for the kind of TV programs they like to enjoy	2.06		1.60	
41	Proported parents do not sue their children on inheritance claims	2.58			
46	Social security systems are adequate for the many needs of the family in different stages of the life cycle		2.26		
42	Families trust their governments to take care of the common good		2.30		
12	The standard of schools for the great majority of youth is satisfactory		2.35		
6	Families are not biased for the education and care more of children rather than of the elderly		2.35		2.03
20	Many young people do not come from broken homes		2.48	1.74	
28	Many young people do not suffer from physical violence			1.85	
49	The indigenous/traditional popular culture promote values for intergenerational solidarity				2.77
37	There is not a high market demand among youth and children for commercial products				1.73
50	The prevailing economic monetized economy does not destroy relationships				2.07
8	Young people think that their parents understand them				1.93

Table 6. Items with Lowest Scores.

DUTIES OF CHILDREN TOWARDS THE ELDERLY:
EAST ASIAN PERSPECTIVES
ON INTERGENERATIONAL SOLIDARITY

WILFRIDO VILLACORTA

Introduction

In the context of East Asian cultures, duties of children to their parents are as important as the duties of parents to their children. Issues on intergenerational solidarity in East Asia are not identical with those that most Western societies confront.

First of all, an aging population is not faced by the majority of countries in the region. It is only Japan and Hong Kong which have significant “graying” populations. Almost 17% of the Japanese population are 65 years old and above; in Hong Kong, they comprise 11% (see Appendix A).

Secondly, East Asian beliefs and practices on generational relationships do not approximate the egalitarian, individualist model of Western families.

Philippe Aries, in his classic work, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life* (1962), wrote that Western societies themselves underwent transformation in their attitudes towards childhood and family life, as a result of economic and technological changes. In the Middle Ages, the child was well integrated into the adult community. Upon reaching the age of seven, they were regarded as having the mental and emotional capacities of adults. With the advent of capitalism in the seventeenth century, the child was segregated as a person that required education to prepare him for integration in society. Because the child’s nature was considered different from that of an adult, his family saw the need to coddle him (Hutter, 1997:312). Children and the nuclear family assumed greater importance.

Aries found that the industrial era of the 19th century resulted in the increased division of labor among family members and the confinement in the home of the “non-productive” women and children (*Ibid.*).

Margaret Mead (1970) also wrote about generational roles and relationships that vary by culture. In postfigurative cultures, children are socialised by their forebears so that the former behave in accordance with the mores and values of the latter. Mead contrasts this pattern found in traditional societies, with that which is found in cofigurative cultures, where social changes render the experience of the young as significantly different from those of the older generation. This situation, which exists in most industrial societies, results in a break from the individual's link with the past (Hutter, 1988:393-395). The reduction in the elders' authority generates tension and conflict within the family.

In different societies, there are varying modes of transition from childhood to adolescent adulthood. Ruth Benedict (1973) found that there is less continuity in the development of age roles in industrial societies like the United States. More traditional societies employ the small-adult conception of the adolescent, where there is less dichotomization of values desired for a child, on the one hand, and those desired for an adult, on the other. These societies provide more support to individuals as they progress from one life stage to the next. This framework applies more to the East Asian approach to intergenerational continuity and equity.

Foundations of East Asian Generational Relationships

A brief review of the cultural, political and economic profile of East Asian may be necessary to provide the context of intergenerational solidarity in the region.

East Asia consists of the five countries of Northeast Asia: China, Japan, South Korea, North Korea and Taiwan, as well as the ten countries of Southeast Asia: Brunei, Cambodia, Indonesia, Laos, Malaysia, Myanmar, Philippines, Singapore, Thailand and Vietnam.

Except for the Philippines, Christians compose the minority in all these countries. Islam is the religion of the majority in Indonesia, Malaysia and Brunei, and of the minority in Singapore, the Philippines and Thailand. China has also a significant Muslim minority. The Confucian and Northern Buddhist (Mahayana) traditions are strong in China, Japan, Taiwan, Korea, Singapore and Vietnam. Southern Buddhism (Theravada/Hinayana) is dominant in Thailand, Myanmar, Laos and Cambodia (see Appendix B).

The socialist ideology holds sway among middle-aged generations in China, which has been governed by the Communist Party for 53 years. Communist governments ruled Cambodia from 1975-1991, as well as

Vietnam and Laos from 1975 to the present. A military junta reigns in Myanmar, while a unique form of socialist government with theocratic and millennialist elements controls North Korea. Brunei is a monarchy headed by a sultan.

The new democracies in the region are Indonesia, Taiwan, South Korea and Thailand, while the older democracies established after World War II are the Philippines (interrupted by the Marcos dictatorship from 1972-1986) and Japan. Singapore and Malaysia have elective parliaments with ruling parties that have dominated the political system for the past 37 years. The entrenchment of these ruling parties have made strongman rule possible in these two countries, which have an encompassing Internal Security Act often used to stifle dissent.

The market economies in East Asia are Japan, the Philippines, South Korea, Singapore, Malaysia, Brunei, Indonesia and Thailand. The “markets in transition” are China, Vietnam, Cambodia, Laos and Myanmar. Socialist countries prefer to call themselves “social market economies”. North Korea remains an autarkic economy.

Regardless of religious and ideological traditions, as well as political and economic systems, filial piety dominates generational relationships in all East Asian countries. Responsible for sustaining and reinforcing respect for parental authority are indigenous customs which are rooted in their pre-industrial past. Despite the fact that Japan, South Korea, Taiwan and Singapore have attained a high level of capitalist development, they have maintained their Confucian beliefs and practices.

In Thailand, Vietnam, Laos, Myanmar and Cambodia, respect for authority is likewise deep rooted in their cultures. Their folklore, temple teachings and popular literature are filled with moral lessons derived from obedience to parents and respect for elders and the king. In the Malay countries – Malaysia, Brunei, Indonesia and the Philippines, the sultans and village chieftains epitomize the paternalism that pervades Malay culture. Islam – and in the case of the majority in the Philippines, Christianity – has institutionalized filial piety in these countries.

Filial Piety as the Core of East Asian Family Values

Kyu Taik Sung (1998) wrote that the peoples of East Asia regard families as “systems of responsibilities”. Foremost is the tradition of filial piety, which involves the obligation of adult children “to respect and care for the elderly with affection, responsibility and gratitude”.

Sung provides six major categories: respect for the parent, filial responsibility, harmonization of the family, repayment of debts to the parent, affection to the parent, and sacrifice for the parent. Respecting parents requires bringing no dishonor to parents and family, and “taking care of parents with good food, soft clothes, a warm room, comfort and peace”. Disrespectful behavior is reprehensible and severely criticized, and “the mere material support of one’s parents without the expression of reverence, respect and spiritual consolation can not even be called filial piety”. He quotes Confucius who admonished, “Filial piety today is taken to mean providing nourishment for parents, but even dogs and horses are provided with nourishment. If it is not done with reverence for parents, what’s the difference between people and animals?”.

In turn, filial responsibility requires that one pay attention to one’s own health and relieve parents of this anxiety, in the same manner that parents were most concerned about the health of their children. Sung refers to the reminder of Confucius: “While his parents are alive, the son may not go abroad to a distance. If he goes abroad, he must have a fixed place to which he goes”.

Actual Practice of Filial Piety

According to Piaget (1932), an authoritarian relationship between parent and child impedes the latter’s moral development because such relationship instills a morality of constraint and sanctions. However, the experience of families in East Asia indicates that the seemingly authoritarian and hierarchical tradition in the region does not necessarily pose a constraint to the moral development of children in their relationships with their parents.

Janet Salaff (2000) conducted a survey of literature on the practice of filial piety in Northeast Asian countries. She observes that co-residence is a guide to children’s willingness to support the elderly. Most older folk live with their children. Even in the advanced economies of Singapore, Hong Kong, Taiwan, and South Korea, the percentage of elderly people living with their children is around 75 to 85 percent. Despite Singapore’s small size, the overwhelming majority of the aged live in a family setting (92% women; 8% men). Only 5.7% live alone with their spouses; 73.1% live with senior children, and the “three-tier” family accounts for 21.2%.

In Hong Kong, despite small living spaces, Salaff found that the majority of elderly also live with, or near, their children. In 1991, 58.2% of the elderly people in Japan were living with their children (42% with married, 16% with unmarried children). She observed that there is a gradual decline in

co-residence among the Japanese. Patrilocal coresidency has likewise decreased in China, as more parents prefer to live independently.

Asian parents still expect their children to be filial. Most Hong Kong respondents of the Salaff study support filial piety, including caring for the elderly. Over half the respondents to a Shanghai study thought that elderly people were respected in their homes. Three-fifths of Singaporeans polled confirm that they listen to the advice of their elders. Even university and postgraduates claim that they listen to their elders.

Salaff described another study that examined exchanges between adult couples and their parents in Singapore Chinese middle-class families over different life cycles. Newlyweds mostly rely on parents for financial support, while adults with preschoolers especially need child care services. Eventually, adults become caregivers to aged parents.

The elderly who expect filial obligations are generally those with low income, poor health, widowed or divorced. They have low levels of educational attainment and do not receive pensions. They count on their daughters' as well as their sons' financial support.

Salaff concluded that need is relative and is socially constructed: "There are intergenerational comparisons: children that earn more than the parents are more likely to support their parents and give more. Studies on Malaysia, Taiwan and China point out that daughters with more education are both able to and willing to contribute more to their parents. This motivates parents to invest more in their daughter's education. Parents base the amount of investment in their children's education on the probability of their child's success rather than, as had been the case in the traditional family of the past, the child's gender".

The study indicated that the supporting relationship between parents and children is reciprocal: the more the parents give to their children, the more children repay as the parents advance in age and become needy. It also found that what assures the continuity of intergenerational support is the parents' paying for their children's education.

Among the countries in East Asia, the Philippines is regarded as a country most influenced by the West. But despite its having been colonized by Spain from 1565-1898 and by the United States from 1901-1946, the primary values of the Filipino are very much East Asian in character. Filial piety is a legacy not only of indigenous cultures but also of China that has had an extensive influence on Filipino customs.

The study of Lilia Domingo *et al.*, *The Filipino Elderly* (1994:20-45) concludes that "the family has taken on the care and provisions for the

needs of the elderly in the Philippines". There is a very low proportion of the aged living alone or living without relatives. These findings confirm the results of the earlier survey conducted by the Social Research Center of the University of Santo Tomas (1989).

In the Philippines, people are classified according to age, and each age category has corresponding social responsibilities and expectations (Domingo *et al.*, 1994). Society is, therefore, divided into generations, which operate under a subordination-superordination relationship (*Ibid.*). The older the generation, the higher the position in the hierarchy; the younger generations are expected to obey and respect them (Jocano, 1969).

The Philippine Constitution has provisions that directly relate to the family. The Declaration of Principles and State Policies (Article II) stipulates that "The State recognizes the sanctity of family life and shall protect and strengthen the family as a basic autonomous social institution. It shall equally protect the life of the mother and the life of the unborn from conception. The natural and primary right and duty of parents in the rearing of the youth for civic efficiency and the development of moral character shall receive the support of the Government (Sec. 12)".

Moreover, the fundamental law is perhaps the only constitution in the world that has a whole, separate article on "The Family" (Article XV):

Section 1: *The State recognizes the Filipino family as the foundation of the nation. Accordingly, it shall strengthen its solidarity and actively promote its total development.*

Section 2: *Marriage, as an inviolable social institution, is the foundation of the family and shall be protected by the State.*

Section 3: *The State shall defend: 1) The right of spouses to found a family in accordance with their religious convictions and the demands of responsible parenthood; 2) The right of children to assistance, including proper care and nutrition, and special protection from all forms of neglect, abuse, cruelty, exploitation, and other conditions prejudicial to their development; 3) The right of the family to a family living wage and income; and 4) The right of families or family associations to participate in the planning and implementation of policies and programs that affect them.*

Section 4: *The family has the duty to care for its elderly members but the State may also do so through just programs of social security.*

Altruism or Exchange – Demands of Social Change

While filial piety remains a dominant feature of family life in East Asia, new tensions are visible in countries that are afflicted by mass poverty. Three-generation homes create inevitable problems in cramped dwellings. In countries like the Philippines, Indonesia and Thailand which have large numbers of overseas workers, traditional generational roles are undermined by the long absence of one or both of the parents. Likewise, families that have settled in countries like the United States, Canada and Australia are experiencing severe cultural dislocation, particularly in family values and relationships (see Chan, 1997; Shanas, 1997).

Furthermore, rapid technological and social changes in the modern world have proven to cause tensions in the relationship between parents and children. In middle-class families, there emerges a reversal of roles when as a result of increased use of electronic gadgets, the young sometimes play the role of teachers of their parents. While this is a development that is initially welcomed by parents and children alike, the widespread use of the Internet and mobile phones escalates the individualization of adolescents and is seen by elders as another barrier to intergenerational communication.

Greater access to educational opportunities for women has generated more consciousness of gender rights. Their emancipated consciousness usually poses problems in their relations with their husbands and in-laws, who expect the traditional submissive behavior. In newly established democracies, peoples who are not used to free expression are suddenly exposed to egalitarian ideals.

There are fears that a new approach to filial piety could arise, in which the youth may now have the right to reason out with their elders as to the wisdom of required behavior – whether it contributes to the mutual benefit of child and parent. With increased independence of children, will elders be still effective in handing down desired moral and social values? Will respect from them no longer be assumed, but will, from now on, have to be earned and justified?

Even the practice of giving will now have to be subject to intergenerational negotiation where conditions are laid before agreeing to help the other party. Does this pragmatic exchange erode intergenerational solidarity or is it time that rationality be provided the age-old concept of filial piety?

Philippe Plitaud (1999) asserts that the idea of solidarity does include the idea of exchange, which is essential for the preservation of the family and the maintenance of harmony within it. He writes that “although soli-

ilarity is a new concept in social policy, it is nevertheless, a very old one whose effects have long been felt at various levels and in various forms. Some authors link dependency and solidarity because to them, true dependency is at the same level as reciprocity”.

Ideally, intergenerational solidarity is based on altruistic motives reinforced by tradition and moral duty, rather than by the imperative of reciprocal benefits (Rajulton, n.d.). But the exchange theory asserts that solidarity is rooted in pragmatic motivation. Parents provide childcare in return for financial support and coresidence in the future. In turn, children extend help to their elderly parents with the hope of receiving an inheritance (*Ibid.*) In other words, service to the young and old within the family is actually an investment or even a bribe.

Nonetheless, it will take a long time before the traditional notion of filial piety in East Asia is replaced by purely pragmatic conceptions of intergenerational exchanges of support. The cultural and ethical foundations of its societies are much too strong to be shaken by the onslaught of globalization and growing materialism. Moreover, the “crowding out” hypothesis in which a responsive welfare state reduces the support from families to their aged parents and, therefore, erodes intergenerational solidarity (Rajulton, n.d.) does not apply to East Asia, where no welfare state that effectively cares for the elderly exists. In the absence of adequate state support, intimacy and affection between generations remain intact.

BIBLIOGRAPHY

- Age Integration, the Changing Life Course, and Intergenerational Solidarity.* 2001. An Information Note on the Expert Seminar in Preparation for the Ministerial Conference on Ageing, Berlin 2002. Retrieved March 17, 2002, from United Nations Economic Commission for Europe Website: http://www.unece.org/ead/pau/age/berlv_infonote.htm
- Aries, Philippe. 1962. *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life.* New York: Vintage Books.
- Asia and the Pacific in Figures 2000.* 2000. Statistics Division, United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific (UNESCAP). Retrieved April 3, 2002, from UNESCAP Website: <http://www.unescap.org/stat/statdata/apinfig.htm>
- Benedict, Ruth. 1973. “Continuities and Discontinuities in Cultural Conditioning”. In *The Sociology of Youth: Evolution of Revolution.* Ed. by Harry Silverstein. New York: Macmillan. 100-108.

- Bengston, Vern L. (n.d). *Regional Economic Change and Family Relations in Southern California*. Retrieved March 17, 2002, from <http://sc2.usc.edu/ccd/bengston.html>
- Chan, Florentius. 1997. "To be Old and Asian: An Unsettling Life in America". In *The Family Experience: A Reader in Cultural Diversity*. Ed. by Mark Hutter. Boston: Allyn and Bacon. 373-375.
- Commission Publishes its Strategy for a Europe for All Ages*. 1999. Retrieved March 17, 2002, from European Industrial Relations Observatory Website: <http://eiro.eurofound.ie/1999/09/inbrief/EU9909189N.html>
- Domingo, Lita *et al.* 1994. *The Filipino Elderly*. Quezon City: Center for Integrative and Development Studies, University of the Philippines.
- Donati, Pierpaolo. "Inter-generational Solidarity: A Sociological and Social Policy Issue". First outline. 2001.
- Grusec, Joan E. and Leon Kuczynski (Eds.). 1997. "A History of Research on Parenting Strategies and Children's Internalization of Values". In *Parenting and Children's Internalization of Values*. New York: John Wiley and Sons. 3-22.
- Hutter, Mark. 1988. *The Changing Family: Comparative Perspectives*. New York: Macmillan.
- Intergenerational Solidarity: Social Cohesion and Quality of Life* (n.d.). Retrieved March 17, 2002, from <http://www.social.coe.int/en/cohesion/fampol/intergen.htm>
- Jocano, F. Landa. 1969. *Growing Up in a Philippine Barrio*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Kalache, Alexandre. (n.d.). *Demographic Transformation*. Retrieved March 17, 2002, from http://www.mh-hannover.de/aktuelles/projekte/mmm/englishversion/fs_programme/speech/kalache_v.html
- Kendig, Hal L. and William T. Tiu (Eds.). 2000. *Who Should Care for the Elderly? An East-West Value Divide*. Retrieved March 17, 2002, from <http://www.wspc.com.sg/books/general/4378.html>
- Mead, Margaret. 1970. *Culture and Commitment: A Study of the Generation Gaps*. New York: Natural History Press/Doubleday.
- Piaget, J. 1965. *The Moral Judgment of the Child*. (M. Gabain, Trans.). New York: Free Press. (Originally published in 1932).
- Plitaud, Philippe. 1999. *Intergenerational Solidarity as the Basis for Social Relationships*. Retrieved March 17, 2002, from <http://www.geronto.org/vitalaging/October1999/socialrelationships.htm>
- Population Dynamics*. 2001. World Bank, World Development Indicators, Table 2.1. Retrieved April 1, 2002, from World Bank Organization Website: http://www.worldbank.org/data/wdi2001/pdfs/tab2_1.pdf

- Porio, Emma, Frank Lynch and Mary Hollnsteiner. 1978. *The Filipino Family, Community and Nation*. Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila University.
- Rajulton, Fernando. (n.d.). *Social and Family Cohesion across Generations*. Retrieved March 17, 2002, from The University of Western Ontario Website: <http://www.sscl.uwo.ca/sociology/ftsc/Rajulton1.html>
- _____ and Zenaida Ravanera R. 2001. *Intergenerational Support and Family Cohesion*. Retrieved April 5, 2002, from The University of Western Ontario Website: <http://www.ssc.uwo.ca/sociology/popstudies/dp/dp01-11.pdf>
- Report of the Civil Society Society Consultation for the Second World Assembly on Ageing*. 2001. Retrieved March 17, 2002, from United Nations Website: <http://www.un.org/esa/socdev/ageing/waa/chiangmairep1.htm>
- Salaff, Janet. (2000). *Balanced Relations or Patriarchy? Daughters and Sons in the Modern Chinese Family*. A Paper delivered at "Conference on Families in the Global Age: New Challenges Facing Japan and Southeast Asia". Center for Advanced Studies, National University of Singapore. October 14-16, 2000. Retrieved March 26, 2002, from University of Toronto Website: http://www.chass.utoronto.ca/~salaff/Chinese_families_property.pdf
- Shanas, Ethel. 1997. "The Family and the Elderly". In *The Family Experience: A Reader in Cultural Diversity*. Ed. by Mark Hutter. Boston: Allyn and Bacon. 353-360.
- Social Research Center. 1989. *The Elderly in the Philippines*. Manila: Social Research Center, University of Santo Tomas.
- Sung, Kyu-taik. 1998. *Filial Piety: The Traditional Ideal of Parent Care in East Asia*. Retrieved March 17, 2002, from American Society on Aging Website: <http://www.asaging.org/networks/forsa/a&s-101.html>

APPENDIX A

PERCENTAGE OF THE POPULATION AGED 65+*

Countries	1980	1990	1995	1997	1998	1999
<i>Northeast Asia:</i>						
China	4,7	5,4	6,7	7,0	7,4	7,6
Hong Kong, China	6,4	8,5	9,8	10,4	10,7	10,9
Japan	9,1	12,0	14,5	15,7	16,2	16,7
North Korea	3,5	4,3	4,8	5,0
South Korea	3,8	5,0	5,9	6,3	6,6	6,8
<i>Southeast Asia:</i>						
Brunei Darussalam	2,8	2,7	2,9	3,0	3,6	3,4
Cambodia	2,6	2,7	3,0	...	3,4	...
Indonesia	3,3	3,8	4,3	4,5
Laos	2,8	3,0	3,0	3,0	3,7	...
Malaysia	3,5	3,6	3,7	3,7	3,7	3,8
Myanmar	3,5	4,0	5,0	5,1	5,1	5,2
Philippines	3,4	3,5	3,6	3,7
Singapore	4,9	6,1	6,8	7,0	7,1	7,3
Thailand	3,5	3,9	5,1	5,3	5,4	5,7
Vietnam	4,8	4,8	4,9	5,0

* Source: Statistics Division, United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific (ESCAP), 2000.

APPENDIX B

POLITICAL, ECONOMIC AND PHILOSOPHICAL PROFILE OF EAST ASIA

Countries	Political System	Economic System	Religion/ Philosophy/ Ideology
<i>Northeast Asia:</i>			
China	Socialist Regime	Socialist Market Economy	Confucianism/ Buddhism/ Socialism
Japan	Parliamentary Democracy	Market Economy	Confucianism/ Buddhism/Shinto
North Korea	Socialist Regime	Autarky	Confucianism/ Buddhism/Socialism
South Korea	Presidential Democracy	Market Economy	Confucianism/ Buddhism/Christianity
Taiwan	Presidential Democracy	Market Economy	Confucianism/ Buddhism
<i>Southeast Asia:</i>			
Brunei Darussalam	Islamic Monarchy	Market Economy	Islam
Cambodia	Parliamentary Democracy	Market in Transition	Buddhism
Indonesia	Presidential/ Parliamentary Democracy	Market Economy	Islam/Christianity/ Hinduism
Laos	Socialist Regime	Socialist Market Economy	Buddhism/Socialism
Malaysia	Parliamentary Authoritarianism	Market Economy	Islam/Buddhism/ Confucianism/Hinduism/ Christianity
Myanmar	Military Regime	Command Economy	Buddhism
Philippines	Presidential Democracy	Market Economy	Christianity/Islam
Singapore	Parliamentary Authoritarianism	Market Economy	Buddhism/Confucianism/ Islam/Christianity
Thailand	Parliamentary Democracy	Market Economy	Buddhism/Islam
Vietnam	Socialist Regime	Socialist Market Economy	Buddhism/ Confucianism/Socialism

PART V

INTERGENERATIONAL EQUITY

EQUITÀ FRA LE GENERAZIONI: UNA NUOVA NORMA SOCIALE

PIERPAOLO DONATI

1. IL PROBLEMA: L'ESIGENZA DI UN NUOVO CRITERIO EQUITATIVO FRA LE GENERAZIONI

1.1. Il problema di “trattare in modo giusto” ogni generazione è vecchio quanto l'umanità. Da sempre giovani, adulti e vecchi si confrontano per sapere come si debbano comportare nei rapporti reciproci: *che cosa* una generazione deve dare alle altre generazioni come questione di giustizia? *qual è la misura* delle obbligazioni? *qual è la modalità* con cui si devono ottemperare gli obblighi, qualora esistano? E, ancor prima di tutto ciò: *perché* dobbiamo, in quanto partecipi di una generazione, essere giusti verso le altre generazioni? Perché ogni generazione non potrebbe legittimamente pensare di fare i conti soltanto con se stessa (preoccupandosi semplicemente di avere un saldo zero fra ciò che ha prodotto e ciò che ha consumato)?

Ogni società ha dato risposte differenti a questi interrogativi. In certe società sono gli anziani a detenere il potere e a fissare i criteri di ciò che è equo. In altre società questo potere appartiene ai giovani oppure agli adulti (si veda una sintesi nel contributo di Williamson e Watts-Roy 1999: 4-19). Alcune società sono statiche (mantengono fissi i criteri e le norme sociali lungo i secoli), altre sono dinamiche (mutano i criteri nel corso di intervalli di tempo molto brevi). In generale, si nota una alternanza tra configurazioni (e fasi) di solidarietà e di conflitto.

Non è mio compito fare una ricognizione storica e antropologica delle società passate, benché una tale ricerca potrebbe fornirci informazioni molto istruttive. Ciò che voglio sottolineare è il fatto che il problema di come ogni generazione debba essere trattata dalle altre generazioni è una questione (*public issue*) *del tutto nuova* nei termini in cui oggi ne discutiamo. Essa è nuova perché sono completamente cambiati il contesto e il

significato del problema, nonché le modalità di definirlo e di cercare soluzioni. Infatti, sia le norme delle società tradizionali premoderne, sia le norme della società industriale non valgono più, né come definizioni della situazione, né come orientamenti normativi. Il problema dell'equità fra le generazioni coincide con quello di elaborare una nuova normatività sociale. La caratteristica fondamentale del cambiamento sta nel fatto che la materia e la forma dell'equità fra le generazioni non sono più limitate alla sfera familiare-parentale (*kinship*) e neppure alle istituzioni del *welfare state*, ma riguardano tutte le sfere private e pubbliche della società.

Non è qui il caso di discutere questi aspetti, che sono trattati in una immensa letteratura. Basterà ricordare che il contesto è segnato dai seguenti dilemmi: la crescita esponenziale della popolazione, a fronte di risorse naturali che diventano sempre più scarse, impone nuovi criteri di comportamento per salvaguardare le risorse del pianeta per le generazioni future; i cosiddetti "patti sociali" fra le generazioni che sono stati tipici delle società antiche e moderne avevano dei presupposti culturali, demografici ed economici che oggi sono scomparsi o vanno scomparendo, perché cambiano i valori e le modalità di scambio, e quindi occorre trovare nuove regole di allocazione delle opportunità di vita fra le generazioni.

Per dirla molto in breve, la novità più eclatante sta nella generalizzazione del problema, ossia nel fatto che l'intero sistema societario (nazionale e mondiale) deve chiedersi, nel suo complesso e nelle sue singole parti, se ogni attore e ogni azione sociale – ovunque sia praticata – corrisponda o meno ad un criterio di equità in senso generazionale. Non sono più solo i componenti delle generazioni, cioè gli individui e le loro famiglie, oltre alle istituzioni pubbliche, che si interrogano e vengono interrogate su questo aspetto del loro agire. Qualunque attore sociale (una scuola, un'associazione, una banca, un'impresa, un gruppo di popolazione, la stessa chiesa, ecc.) deve chiedersi se, nel suo agire, prevede o meno, e se rispetta o meno, un criterio di equità fra le generazioni. La generalizzazione del problema indica che siamo in presenza della necessità di elaborare nuove norme sociali, perché quelle vecchie non bastano più o sono diventate obsolete.

Il tema dell'equità fra le generazioni è apparso in modo implicito negli anni 1960, a seguito dei forti cambiamenti sociali di quel periodo storico. I movimenti giovanili e culturali del '68 e il Rapporto del MIT per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità (Meadows *et al.* 1972) sono stati due segnali assai significativi, per quanto essi abbiano fallito gran parte delle loro analisi e dei loro obiettivi. Sono seguiti altri Rapporti che hanno avuto più o meno lo stesso destino (Il Rapporto Brundtland *Our*

Common Future del 1987, la Conferenza di Rio de Janeiro nel 1992, la Conferenza di Kyoto del 1997).

In sede di dibattito scientifico, il nostro tema – e lo stesso termine linguistico di “equità generazionale” – è stato pienamente esplicitato solo negli anni 1980 (Quadagno 1989; Donati 1991; Attias-Donfut 1995). L'emergere del problema è stato accompagnato da un forte dibattito politico e ideologico, caratterizzato da profonde ambiguità e distorsioni (di cui poi dirò).

1.2. Il concetto di “equità fra le generazioni” (d'ora in poi abbreviato in EG) è solo in apparenza chiaro e semplice. In realtà, è oltremodo oscuro e complesso.

Le definizioni oggi correnti hanno quasi tutte un carattere indeterminato e persino paradossale. Indeterminato, perché l'EG viene riferita ad una entità del tutto generica, come ad esempio “i posteri”. Paradossale, perché il referente dell'equità di cui si parla, ossia le generazioni, sono praticamente assenti da un punto di vista sociologico pertinente. Infatti, le generazioni non sono configurate come “soggetti sociali”, non hanno alcuna realtà sociale, sono culturalmente e strutturalmente deboli, e in particolare non hanno alcuna rappresentanza (“politica” o di altro genere) dei propri interessi e della propria identità. Se sostituiamo la parola “generazione” con quella di “gente” o “popolazione” di una certa età (coorti demografiche), noi vediamo che – quasi sempre – queste parole sono del tutto intercambiabili. Ciò che viene comparato sono semplicemente individui o popolazioni con età diverse, ovvero gruppi di popolazione al tempo T^1 e al tempo T^2 . Ma sono queste delle “generazioni”? L'equità fra gruppi di individui con età diverse è la stessa cosa dell'equità fra generazioni? L'equità fra “coorti statistiche di individui” è la stessa cosa della “equità fra generazioni in senso sociologico”? C'è più di un motivo per affermare che *non* siano esattamente la stessa cosa. Anzi, mi propongo di mostrare che i due discorsi hanno significati e implicazioni profondamente differenti.

1.3. Le tesi che vorrei sostenere in questa sede sono sintetizzabili nelle seguenti proposizioni (*statements*).

I concetti di EG attualmente utilizzati nel dibattito internazionale definiscono la generazione come pura e semplice coorte demografica (un aggregato statistico di individui secondo l'età) e quindi non fanno riferimento ad alcun oggetto-soggetto sociologico.

D'altra parte, se si introduce un concetto sociologico di generazione, allora anche il concetto di equità deve essere modificato. Di fatto, l'equità è oggi intesa come criterio adattativo-allocativo (è un calcolo di costi-benefici e di opportunità). Se si introduce l'ottica sociologica, l'EG deve essere ridefinita come norma sociale, la quale consiste nel riconoscimento di una nuova "titolarità" di diritti-doveri delle generazioni fra di loro, sulla base di un principio di legittimazione (come è, ad esempio, quello della reciprocità allargata fra generazioni passate e future).

La conseguenza ultima è che, se la società deve perseguire l'EG in tutti i suoi ambiti, cioè con rispetto alle diverse dimensioni e sfere di giustizia in cui la società esiste e si organizza, allora è necessario che la norma dell'EG venga differenziata in ciascuna sfera e venga articolata in modo da essere generalizzabile.

Per esplicitare ed argomentare queste tesi svolgerò i seguenti passaggi.

Innanzitutto, esaminerò le definizioni di EG oggi più utilizzate, e ne metterò in evidenza i principali limiti, ambiguità e paradossi (pr. 2).

In secondo luogo, come conseguenza di tale critica, vorrei mostrare che la necessità di introdurre un concetto adeguato di generazione comporta la necessità di abbandonare o rivedere profondamente – non semplicemente "adattare" – le teorie correnti della giustizia (che io chiamo *lib/lab*); in altre parole, il concetto di EG deve essere reso complesso (pr. 3).

Sulla base di ciò, cercherò di esplicitare un *framework* concettuale, che chiamo "paradigma relazionale", capace di differenziare e integrare le diverse dimensioni e i diversi codici simbolici dell'EG (pr. 4).

Infine, vorrei mostrare a quali conseguenze operative può condurre il *reframing* della questione inter-generazionale che qui propongo. Se è vero che l'equità fra le generazioni emerge come una nuova norma sociale complessa, e non solo come calcolo delle opportunità di vita, allora occorre definire relazionalmente i compiti reciproci dei vari attori (stato, mercato, terzo settore o privato sociale, famiglie e reti informali) per realizzare un ricambio virtuoso fra le generazioni (pr. 5).

2. LE DEFINIZIONI CORRENTI: LIMITI E AMBIGUITÀ DEGLI APPROCCI LIB/LAB AL TEMA DELL'EQUITÀ FRA LE GENERAZIONI

2.1. Il dibattito sull'EG si è sviluppato negli ultimi due decenni con riferimento a due maggiori contesti di applicazione: il contesto della *crisi ambientale* e il contesto della *crisi del welfare state*. Nel primo caso l'EG è

stata tematizzata come risposta ai dilemmi di uno sviluppo ambientale sostenibile (*sustainable development*). Nel secondo caso è stata tematizzata come risposta alla cosiddetta “*entitlement crisis*”.

In breve, la questione (*issue*) dell’EG è diventata il paravento (l’ombrello) sotto il quale sono stati collocati altri temi, quelli delle disuguaglianze e povertà, e soprattutto quelli dei limiti delle risorse (sia quelle naturali - *natural resources* o *physical stock* - del globo, sia quelle dello stato sociale). Sarebbe interessante cercare di capire perché certi temi (come la povertà e l’ambiente) siano considerati “di sinistra” (*liberal*) e altri temi (come gli *entitlements* del *welfare state*) siano considerati “di destra” (*conservative*).

Le ideologie cosiddette di sinistra e di destra che definiscono il problema dell’EG rimandano certamente a significati simbolici e riferimenti operativi differenti. Ma, come poi dirò, hanno molti punti in comune. *Liberals* e *conservatives* si danno oggi la mano nel “definire la situazione” (attraverso il comune *framework lib/lab*).

Vorrei qui presentare i due suddetti “paradigmi” in forma sintetica, mettendo in luce i loro limiti, sia quelli specifici di ciascuno di essi sia quelli comuni.

2.2. (I) Il paradigma dello sviluppo ambientale sostenibile (environmental sustainable development)

Questo paradigma si riferisce al problema dell’equità fra generazioni *attuali e future* nella lotta per il godimento delle risorse naturali del pianeta.

Il dibattito sull’equilibrio fra popolazione e risorse della terra, iniziato sin dai tempi di Malthus è stato ridefinito negli ultimi decenni come “teoria dei limiti dello sviluppo”. Sul piano scientifico, si può dire che i modelli di simulazione si sono in gran parte rivelati fallimentari (come aveva già da tempo avvertito l’economista Colin Clark). La questione si è arenata nelle secche delle proiezioni statistiche e delle previsioni futurologiche più discutibili. Ma, nel frattempo, si sono diffusi dei movimenti sociali, detti ecologici e anti-globalizzazione, che hanno tradotto la questione in nuovi termini culturali e ideologici, cioè come esigenza di una teoria e una pratica generalizzati della conservazione dei beni naturali e sociali (*theory of sustainability*) nel corso delle generazioni. Il problema della ripartizione delle risorse viene tradotto nella questione di beni quanto-qualitativi che ogni generazione consuma rispetto a ciò che conserva per le generazioni successive.

La domanda è: “quanti e quali risorse naturali e ambientali dovremmo lasciare ai nostri posteri?”. La definizione delle generazioni diventa del

tutto indeterminata, anzi scompare come nozione specifica, perché il problema riguarda le popolazioni future o parti esse, *senza specificare quali legami generativi* abbiano con le generazioni presenti.

L'oggetto della contesa può essere esteso, al di là delle risorse ambientali, alle risorse del *welfare state* considerato nel tempo. Quando ci si chiede se il *welfare* attuale sia più o meno sostenibile nel lungo periodo, allora la domanda diventa: "i nostri posteri (figli, nipoti) potranno o meno godere di prestazioni sociali almeno equivalenti a quelle delle attuali generazioni anziane?". In ogni caso, all'interno di questo paradigma, i *legami* fra le generazioni restano in ombra. Le relazioni familiari che legano fra loro le generazioni attuali e future non sono considerate.

La definizione di equità è "ecologica" e concerne il rapporto risorse/popolazione. Essa investe la "qualità di vita", in quanto dimensione o settore di applicazione dell'economia del benessere (Dasgupta 2001).

Appartengono a questo paradigma molti autori, fra i quali D. Parfit (1976, 1982, 1984, 1990) (si vedano i commenti di Zoroddu 1994) e B. Barry (1978, 2000) (si vedano le critiche di Piancastelli 2000).

Esistono naturalmente tanti approcci diversi. Edith Brown Weiss (1992) individua i seguenti approcci per definire l'equità intergenerazionale: 1. *the preservation model*, 2. *the opulence model*, 3. *the technology model*, 4. *the environmental economics model*. Nel primo le generazioni presenti non distruggono o non esauriscono le risorse e non alterano l'ambiente, piuttosto conservano e salvano le risorse per le future generazioni e preservano lo stesso livello di qualità in tutti gli aspetti dell'ambiente. All'estremo opposto, nel modello dell'opulenza le generazioni presenti consumano tutto quello che vogliono e producono la maggior quantità di ricchezza possibile e questo per due motivi principali: o perché non esistono certezze che le future generazioni esisteranno o perché massimizzare il consumo oggi è il modo migliore per massimizzare le ricchezze per le future generazioni. Una variante del modello dell'opulenza è quello della tecnologia, in cui le generazioni presenti non si devono preoccupare di come devono lasciare l'ambiente alle future generazioni perché l'innovazione tecnologica sarà in grado di produrre infinite risorse sostitutive. Infine, il modello economico sostiene che è possibile avere buone teorie e pratiche che massimizzino l'utilità presente senza depredare le risorse naturali, a patto di inventare e applicare strumenti che sviluppino "economie verdi".

Sfortunatamente, questa autrice non elabora un vero e proprio approccio alternativo. Ella ricorda la necessità di ottemperare ai dettami delle convenzioni e delle leggi internazionali, basate sulla Dichiarazione Universale

dei Diritti Umani, e poi propone un concetto di EG basato su tre principi di azione: a) *the conservation of options* (a ciascuna generazione dovrebbe essere richiesto di conservare le diversità delle risorse naturali e culturali in modo tale da non ridurre le opzioni possibili che le future generazioni potranno avere nel risolvere i loro problemi in base ai loro valori); b) *the conservation of quality* (a ciascuna generazione dovrebbe essere richiesto di mantenere la qualità del pianeta in modo tale che quest'ultimo non venga trasmesso in condizioni peggiori di quelle in cui è stato ricevuto); c) *the conservation of access* (ciascuna generazione dovrebbe fornire ai suoi membri uguali diritti di accesso all'eredità delle generazioni passate e dovrebbe conservare questo accesso per le generazioni future). In sostanza, si tratta di un modello basato sui principi di uguaglianza e di conservazione.

Per dirla in breve, i limiti specifici di questo paradigma (detto della sostenibilità) derivano dall'assorbire il problema dell'EG in quello del rapporto fra popolazione e risorse. Lo sviluppo è definito come sostenibile se soddisfa i bisogni delle generazioni presenti senza compromettere le possibilità delle generazioni future di fare lo stesso. Ma questa prospettiva è troppo indeterminata per poter condurre a criteri pratici efficaci. Alla fine, questa impostazione porta soprattutto a dei "teoremi di indecidibilità" circa le possibili soluzioni dei problemi dell'EG.

2.3. (II) *Il paradigma della crisi delle intitolazioni sociali (entitlement crisis)*

Questo paradigma definisce il problema dell'equità come conflitto competitivo nella ripartizione delle risorse relative ai sistemi di sicurezza sociale e ai benefici di *welfare* fra generazioni *compresenti*.

Qui la domanda non è "quanti e quali risorse di *welfare* dobbiamo lasciare ai nostri posteri?", ma: "come vanno divise oggi le risorse di *welfare* fra i bambini, gli adulti e gli anziani?".

La definizione di generazione è quella semplice di coorte demografica. Vengono ignorate tutte le altre definizioni di generazioni. La definizione di equità corrisponde a quella di un criterio di riconoscimento (o concessione) dei diritti sociali che "renda uguali le opportunità" fra i vari pretendenti (*claimants*) compresenti. Che cosa ciò significhi è l'oggetto di una discussione che non sembra avere soluzioni coerenti con le sue premesse.

È in questo contesto che, secondo alcuni autori, emergono due *interpretative packages*. Williamson, Watts-Roy e Kingson (eds. 1999), ad esempio, ritengono che i concetti di *generational equity* (GE) e *generational interdependence* (GI) siano differenti in quanto evocano modalità diverse di intendere i

problemi e le possibili soluzioni negli scambi fra generazioni. Il pacchetto interpretativo di GE fa riferimento ad una concezione *residuale* del *welfare state*, mentre il pacchetto interpretativo di GI fa riferimento ad una concezione *istituzionale* del *welfare state* e delle politiche sociali (secondo la nota tipologia di R. Titmuss). “Generational equity is a thinly veiled right-wing attack on Social Security while generational interdependence is the proper stance for people who have a concern for redistribution and the plight of the poor” (Atherton 2001: 339). In entrambi i casi il concetto di generazione è usato per scopi politici estrinseci rispetto al problema dell’EG.

In breve, i limiti di questo paradigma sono quelli che derivano dal restringere il problema dell’EG alla (re)distribuzione dei benefici di *welfare*. In sostanza, questo paradigma: a) non vede le generazioni come attori sociali che derivano dalla discendenza familiare, semplicemente perché il *welfare state* non è capace di osservare e valorizzare le relazioni familiari in quanto generative; b) identifica l’equità con la regolazione delle opportunità di vita compatibili con le risorse che il *welfare state* può concedere agli individui in un determinato assetto politico ed economico.

2.4. Per quanto rilevanti siano i problemi dell’equità generazionale con riferimento ai beni ambientali (*environmental goods*) e agli *entitlements* di *welfare*, non c’è dubbio che limitare il discorso a questi ambiti restringa in modo eccessivo il problema dell’EG. Possiamo sintetizzare i limiti degli attuali paradigmi dominanti relativi all’EG nei seguenti punti.

i) *Restrizioni sui beni*. I due paradigmi (I e II) dell’EG lasciano da parte moltissimi beni, a cominciare dai beni culturali, intesi non solo e non tanto come opere d’arte (le quali possono essere fatte entrare nella categoria dei beni ambientali), ma in quanto modelli di valore legati alle identità culturali e alle regole di vita. In particolare, il discorso sull’EG trascura completamente i beni relazionali primari e secondari che sono l’oggetto proprio di scambio fra generazioni.

ii) *Restrizioni sugli attori*. I due paradigmi (I e II) dell’EG lasciano da parte gli attori sociali diversi dallo stato e dal mercato. Sembra che le generazioni di cui si parla non abbiano né famiglia, né parentela, né reti informali, né reti associative, né scambi diretti fra di loro. Di fatto, tutte queste sfere non vengono considerate come attori e ambiti, effettivi o potenziali, di EG.

iii) *Restrizioni sul soggetto a cui imputare l’equità*. I due paradigmi (I e II) dell’EG considerano l’equità come un criterio morale di condotta individuale oppure come criterio di funzionamento dei meccanismi allocativi

delle istituzioni. Essi ignorano che l'equità riguarda non solo gli individui e le istituzioni, ma anche (e più propriamente) *le relazioni sociali come tali*. A ben vedere, infatti, il problema della giustizia è un problema relazionale perché inerisce alle relazioni sociali, prima ancora che agli individui e alle istituzioni *qua talis*. Esso riguarda tutte le relazioni sociali, particolari e generalizzate, e non solo alcune di esse. Questa mancanza di chiarezza nel vedere che l'equità è primariamente una norma delle relazioni sociali, porta a soluzioni di *individualismo* oppure di *collettivismo* metodologico. Con la conseguenza, ad esempio, che risulta spesso oscuro perché certi problemi di EG siano "privatizzati" (cioè considerati pertinenti a non meglio definite "sfere private") e altri problemi siano "collettivizzati" (cioè imputati a meccanismi del sistema politico-amministrativo). In questo gioco, la famiglia perde i suoi diritti di cittadinanza come attore dell'EG (Donati 2000b).

I tre tipi di restrizioni sopra detti sono correlate al modo di concepire le generazioni e l'equità. Vediamo brevemente questi ulteriori limiti.

iv) *Restrizioni nel modo di intendere le generazioni*. I due paradigmi (I e II) dell'EG utilizzano un concetto di generazione che è strumentale, implicito e indiretto (Donati 1997). Nel paradigma (I) la generazione è solo un segno di referenza per ragionare sullo sfruttamento delle risorse ambientali. Nel paradigma (II) la generazione è semplicemente un'etichetta (*label*) per il destinatario di *entitlements* in base al criterio dell'età. Le generazioni sono aggregati di individui definiti per rapporto all'economia e alla politica. La loro identità (e la loro forza) è quella dei produttori-consumatori e degli elettori. In entrambi i casi i problemi sono definiti in un contesto economico e politico. In entrambi i casi il concetto di generazione (e, in parallelo, quello di equità) maschera altri problemi: preoccupazioni di spartizione di benefici fra categorie con forza economico-politica diversa e preoccupazioni per la conservazione delle risorse ambientali.

v) *Restrizioni nel modo di intendere l'equità*. Si nota che il concetto di equità equivale nella maggior parte degli autori (J. Rawls, J. Le Grand e altri) a quello di uguaglianza di opportunità individuali nel godere dei benefici dati dal *welfare state* o nell'accesso a certe risorse ambientali. Esso ha un carattere marcatamente individualistico e utilitaristico (Videla 2001). La maggior parte delle teorie dell'equità sono state elaborate con riferimento a individui e non a soggetti sociali quali sono le generazioni. Per quanto alcune delle considerazioni valide per gli individui possano essere estese anche a soggetti sociali come le generazioni, l'impianto individualistico si dimostra poco adatto a gestire i problemi presenti nel caso delle relazioni intergenerazionali. Il quadro di riferimento comune è utilitaristico in quan-

to, al fine di definire la giusta distribuzione delle risorse, suppone di poter stimare le funzioni di utilità degli individui coinvolti. Gli individui sono considerati massimizzatori auto-interessati. Assunzioni utilitaristiche di questo genere non possono dare risposte plausibili al caso delle generazioni, perché, di fronte a individui che non sappiamo se nasceranno e quale corso di vita avranno, diventa assolutamente incerto e rischioso sia fare delle stime sulle loro preferenze o funzioni di utilità, sia fare investimenti economici. In sostanza, la concezione oggi prevalente dell'EG è quella di una giustizia distributiva configurata come vantaggio reciproco: ma ciò comporta la sua impossibilità di definizione, perché, come afferma Barry (1996: 213), "se la giustizia si identifica con il vantaggio reciproco, non può esserci giustizia fra generazioni".

Il fatto che le teorie della giustizia oggi prevalenti rendano il concetto di EG sempre più astratto e impersonale, all'interno di premesse restrittive di carattere individualistico e utilitaristico, ha gravi conseguenze. Queste teorie dimenticano che un concetto generalizzato (come quello di EG) deve avere una sua base nelle norme di vita primaria, all'interno dei mondi vitali. Non è seguendo una norma impersonale e astratta che l'individuo realizza l'equità, perché, come ci ricorda Aristotele, "il giusto ha ancora bisogno di persone ch'egli possa trattare giustamente e con le quali essere giusto" (Aristotele 1993: 1177 a 30-31).

In altri termini, i maggiori paradigmi odierni ignorano che l'EG è prima di tutto una relazione interpersonale e poi, solo in secondo ordine e riflessivamente, sistemica. La loro definizione della situazione non tiene in considerazione il fatto che, anche per l'EG, esiste una co-relazione fra mondo vitale e meccanismi di funzionamento istituzionale.

Questa osservazione ci aiuta a comprendere meglio perché, oggi, nel dibattito scientifico, culturale e politico, assistiamo ad una crescente separazione fra i concetti di equità e solidarietà fra le generazioni: il primo viene utilizzato per riferimento alla allocazione di risorse (materiali o meno), il secondo per riferimento alle relazioni sociali.¹

È banale osservare che, dal punto di vista sociologico, questa scissione è priva di senso. Essa è opera di un *framework*, quello *lib/lab*, che consiste nel trasformare la questione pubblica dell'equità in un problema di compatibilità fra utilità di individui, singoli o aggregati, nel tempo. Di fatto,

¹ Per ragioni di spazio non mi è qui possibile esporre in modo ampio il senso e le giustificazioni di questa affermazione, che rimando ad altra sede.

gran parte delle restrizioni e delle distorsioni degli attuali paradigmi dominanti dell'EG si riassumono nella concezione *lib/lab*. Pertanto, il nostro compito è quello di esaminare più da vicino in che cosa consista precisamente la concezione che ho chiamato *lib/lab*, e poi vedere se i paradigmi *lib/lab* possano avere delle alternative praticabili.

3. LEG COME CONCETTO COMPLESSO E DIFFERENZIATO

3.1. In questo testo, io definisco come *lib/lab* un *framework* concettuale che è comune alla maggior parte dei pensatori liberali e socialisti (J. Rawls, R. Dahrendorf, A. Giddens sono solo alcuni esempi). Tale *framework* concepisce l'equità sociale come offerta di uguali *chances* di vita per tutti (incluse le ipotetiche future generazioni) nel quadro di un patto sociale. Tale patto consiste nel concedere il massimo delle libertà utilitaristiche agli individui a condizione che i loro comportamenti siano compatibili con quelli degli altri, in rapporto ad un tasso accettabile di equilibrio complessivo fra consumo e preservazione delle risorse. Si tratta di un compromesso fra mercato e sistema politico democratico che si basa su tre assunti fondamentali: 1. accettare la distinzione fra libertà negativa (libertà "da") e libertà positiva (libertà "di" o "per"), secondo l'accezione di Isaiah Berlin; 2. assegnare la libertà negativa al mercato e la libertà positiva allo stato; 3. limitare la libertà (negativa) individuale del mercato con la libertà (positiva) collettiva dello stato (o sistema politico-amministrativo). Tutti questi assunti sono discutibili. Infatti: 1. la distinzione fra i due tipi di libertà è solo analitica e non empirica, perché di fatto nessuna libertà è solo negativa o solo positiva; 2. assegnare la libertà negativa al mercato comporta che la libertà negativa sia privatizzata, e, all'opposto, assegnare la libertà positiva allo stato comporta che la libertà positiva sia collettivizzata; 3. attribuire i due tipi di libertà rispettivamente al mercato e allo stato conduce ad una reificazione dei concetti e delle pratiche sociali, con conseguenze inaccettabili (per esempio, si arriva a negare che il mercato possa promuovere anche delle libertà positive e non si vede che anche lo stato promuove delle libertà negative).

Dobbiamo cercare un concetto di EG insieme più complesso e più specifico di quelli oggi utilizzati all'interno del *framework lib/lab*, perché quest'ultimo presenta selezioni non accettabili. Soprattutto rende indifferenti o annulla le relazioni fra le generazioni, e in questo modo porta la questione dell'EG sul terreno della indecidibilità.

Abbiamo bisogno di un concetto di EG che tenga conto di tutti i beni, attori e relazioni sociali. A tale scopo, si deve partire dall'osservazione che esiste una corrispondenza fra il concetto di equità e il concetto di generazione. Se cambiamo il concetto di generazione, dobbiamo cambiare anche il concetto di equità. I paradigmi richiamati in precedenza hanno in comune il fatto di evitare di definire la generazione come una relazione di discendenza familiare mediata dai rapporti societari e pertanto non elaborano un concetto di equità riferito specificatamente e direttamente a tali relazioni.

Se si vuole proporre un *framework* alternativo a quello *lib/lab*, occorre non solo includere tutti i beni e gli attori sociali, ma anche definire l'equità come una norma delle relazioni sociali fra le generazioni come tali, orientandosi ad una metodologia che non può essere né individualistica, né olistica, né utilitaristica, né contrattualistica, perché tutte queste versioni non si applicano (o si applicano in maniera molto parziale) al campo delle relazioni intergenerazionali.

Io chiamo questo *framework* alternativo "*paradigma relazionale*" (fig. 1) in quanto: a) non definisce le generazioni semplicemente come coorti demografiche, bensì come relazione sociale di discendenza che ha un carattere pubblicamente rilevante; b) in parallelo, definisce l'equità come insieme di diritti e doveri relazionali propri *di* gruppi e relativi ai rapporti *fra* gruppi che hanno certe relazioni di discendenza, viste come relazioni di reciprocità.

	Definizione dell'equità	Concetto di generazione
(I) Paradigma della <i>sustainability</i>	Pari opportunità nell'accesso ai beni naturali e ambientali	Popolazione in generale
(II) Paradigma degli <i>entitlements</i>	Pari opportunità nell'accesso ai diritti sociali	Generazione come coorte demografica
(III) Paradigma <i>relazionale</i>	Diritti e doveri relazionali (cioè propri <i>di</i> gruppi e relativi ai rapporti <i>fra</i> gruppi che hanno certe relazioni di discendenza, viste come relazioni di piena reciprocità)	Gruppo di età in quanto accomunato da analoghi rapporti di discendenza (generante-generato) mediati dalla società

Fig. 1. Tre paradigmi.

Per questa via, il concetto di EG viene reso complesso e differenziato. L'equità comporta un complesso di diritti e doveri. Quanti e quali? Si tratta di differenziarli secondo le sfere in cui ogni concetto di generazione diventa rilevante.

3.2. *Vorrei illustrare il paradigma relazionale dell'EG con riferimento ai concetti-chiave di: generazione, equità e relazioni fra generazioni*

Generazione. Il concetto di generazione ha avuto ed ha una pluralità di significati che conviene ricordare. Una generazione può essere intesa:²

- (G) come *coorte demografica*,
- (I) come *unità storica* (nel senso di K. Mannheim), ossia come insieme di persone che hanno condiviso ideali, vissuti ed esperienze di eventi storici significativi comuni,
- (A) come *categoria di consumo* (l'insieme degli individui che condividono uno stile di vita rispetto al mercato),
- (L) come *discendenza familiare*, ossia come posizionamento nel prima-dopo delle relazioni di filiazione e parentela,
- come *relazione sociale* che lega coloro che hanno una stessa collocazione nella discendenza familiare (figli, genitori, nonni, bisnonni) rispetto al modo in cui tale collocata viene trattata dalla società attraverso le sfere sociali che mediano tali relazioni all'interno e all'esterno della famiglia (questa definizione mantiene la complessità dello schema relazionale AGIL).

Le indagini empiriche dicono che nelle rappresentazioni pubbliche prevalgono nettamente le prime tre accezioni, mentre la quarta è bensì rilevata nelle inchieste sociologiche (Centro Europa Ricerche 1999; Coenen-Huther, Kellerhals, von Allmen 1994; Silverstein, Bengtson 1997; Jong 1998; Frey, Livraghi 1999), ma rimane culturalmente residuale negli interventi di macropolitica sociale. La quinta accezione richiede una riflessività di secondo ordine, e ciò "spiega" perché essa sia praticamente assente fra gli operatori. Si tratta di una prospettiva tutta da costruire, dato che il *welfare state* tradizionale l'ha ridotta a quella del conflitto fra lavoratori e pensionati (Thomson 1989) ovvero fra gruppi di età (Schlesinger, Kronebusch 1994) o ancora fra giovani e anziani (Walker 1993).

² In tutto il presente testo, le lettere A,G,I,L si riferiscono allo schema AGIL nella mia riformulazione relazionale (P. Donati, *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano, 1991, cap. 4). Tuttavia il lettore che non è familiare con tale teoria può ugualmente comprendere il senso del discorso, ignorando gli aspetti tecnici dello schema.

Personalmente ho discusso queste diverse accezioni di “generazione” in vari contributi, nei quali ho cercato di mostrare che la definizione oggi più interessante, anche dal punto di vista operativo, è quella relazionale, perché ci permette di connettere la generazione in senso familiare con quella in senso sociale, considerato che una generazione (a tutte le età della vita) è sempre più l'insieme delle persone che si definiscono rispetto ad un “prima” e a un “dopo” all'interno del legame della discendenza familiare, passando attraverso le crescenti mediazioni che la società (e in particolare il *welfare state*) esercita su tali legami.

Il senso del termine “generazione” dipende comunque dall'uso pratico che se ne fa: se si devono fare allocazioni di bilancio statale è evidente che la definizione più semplice è quella di coorte demografica; se si deve fare una ricerca di marketing, l'accezione più conveniente è quella della generazione come stile di consumo; se si parla di un confronto fra visioni politiche o ideali del mondo, è quella storica che risulta più espressiva e significativa; se si parla di scambi nella parentela si userà l'accezione della discendenza familiare. Nell'ottica delle politiche sociali, e dell'analisi più ampia della società, la definizione relazionale è quella che risulta più capace di farci comprendere come le generazioni siano o non siano tenute in considerazione nelle dinamiche più complesse attraverso cui vengono realizzate le allocazioni di risorse e gli scambi generalizzati.

Equità. È anch'esso un concetto complesso e differenziato. Non esiste una sola concezione che possa esprimere tutte le sfaccettature, le dimensioni e le loro relazioni, di un concetto che, in senso astratto, significa “dare a ciascuno ciò che gli spetta” (Scamuzzi 1990; Cohen ed. 1993; Turner 1998). Ma che cosa spetta agli individui, alle generazioni, ai gruppi sociali? La risposta dipende da vari criteri: bisogna vedere (i) quali sono i soggetti in relazione a cui ci riferiamo, (ii) ciò che è oggetto di distribuzione e/o scambio, (iii) quali sono le regole allocative e inoltre (iv) il contesto relazionale. Infatti, se è vero che la giustizia è una qualità dello scambio (Höffe 1996), è d'altra parte vero che il valore di ciò che è scambiato dipende dalla relazione in cui lo scambio è incorporato, ovvero dal modo in cui gli attori dello scambio osservano e rappresentano la loro relazione (Donati 2000a).

Per trattare il problema dell'equità sociale si è soliti risalire alla filosofia classica. Secondo Aristotele (1993), affermare che un certo comportamento o istituzione è ingiusto può significare due cose differenti: 1) non rispetta l'uguaglianza; 2) non è conforme alla legge. Il secondo significato riguarda il problema della legalità, della giustizia legale, e in questa sede deve essere lasciato da parte. Quanto al primo significato, Aristotele distin-

gue tre tipi di giustizia: la giustizia distributiva, la giustizia correttiva e la giustizia come equità. La giustizia distributiva significa far sì che fra le persone e i beni da distribuire (beni sociali in senso lato: ricchezza, reddito, beni materiali, onori, prestigio, ecc.) sussista una proporzione adeguata: in sostanza, se gli individui A e B sono o fanno cose “uguali” dovranno ricevere la stessa quantità di beni. Alla base della concezione aristotelica della giustizia distributiva sta l'idea di proporzione, idea che implica che tra i quattro termini in questione (due individui A e B, e due panieri di beni sociali c e d) intercorra la relazione: $A : B = c : d$. L'idea aristotelica ha il fascino delle soluzioni semplici e piane, ma è facile riconoscere che essa non è applicabile al caso delle generazioni. La giustizia correttiva è quella tipica del giudice nel momento in cui deve definire l'ammontare di un danno per condannare l'autore del suddetto danno al risarcimento: per molta parte questo tipo di giustizia confluirà in quella che oggi chiamiamo “giustizia redistributiva” fra generazioni compresenti e fra generazioni passate e future. La giustizia come equità, sempre secondo Aristotele, è propria del giudice che si trova a dover applicare una norma astratta e generale ad un caso concreto, non previsto o non prevedibile (come certi diritti umani o, per stare al nostro caso, ai diritti delle generazioni non ancora nate, che non conosciamo e di cui non sappiamo nulla).

Aristotele formula dunque un criterio di massima, che non ci è molto di aiuto. Tutta la filosofia sociale antica e moderna è una ricerca intorno al problema di come rendere più preciso il concetto di equità. Di fatto, i filosofi classici cercano sempre *un* criterio fondamentale, mentre solo di recente si comincerà a parlare di giustizia (ed equità) come nozione *complessa* (notoriamente è questo l'approccio di M. Walzer sulle differenti “sfere di giustizia”).

Ma si deve notare qualcosa di più. Aristotele non conosce quella che noi oggi chiamiamo “giustizia commutativa” (del mercato) e non conosce quella che oggi chiameremmo la “giustizia del semplice riconoscimento”. Pertanto, come poi dirò, egli non perviene ad una concezione relazionale della giustizia (Donati 2000a).

Tuttavia la gran parte dei filosofi, seguendo lo schema aristotelico, continuano a cercare un principio allocativo sulla base del quale distribuire i beni sociali (ovvero confrontare le opportunità dei due individui in gioco). In linea generale, i principi generali discussi sono stati: il principio del dovuto (*unicuique suum*), il principio del libero scambio (ad esempio R. Nozick), il principio del merito (teorie meritocratiche), il principio del bisogno (ad esempio K. Marx).

Non è qui possibile entrare nei dettagli. Posso solo osservare che nessuno di questi principi può valere come criterio-guida nei problemi di equità fra le generazioni. Un criterio distributivo unico non può mai corrispondere alla varietà dei beni sociali e delle generazioni coinvolte.

Abbandonato il sogno di un criterio unico di equità universale, i filosofi sociali si sono cimentati in una miriade di altre teorie (per un ampio panorama, si vedano Le Grand 1991, Young 1994, Kolm 1996). Queste teorie si dividono in teorie del processo e teorie del risultato. Esse sono etichettabili come: i) teorie utilitariste (J.C. Harsanyi), ii) le teorie dell'equità come vantaggio reciproco (J.F. Nash, R.B. Braithwaite), iii) le teorie contrattualiste (J. Rawls), iv) le teorie "risorsiste" (B. Barry). Tutte queste teorie danno indicazioni vaghe, e in ultima istanza non risolutive. In generale esse formulano "teoremi di indecidibilità" circa le possibili soluzioni ai problemi dell'EG (si veda Piancastelli 2000: 18-63).

Questi esiti debbono essere correlati alle caratteristiche strutturali delle teorie suddette.

(i) In primo luogo, esse si collocano quasi tutte all'interno di una prospettiva hobbesiana (in senso lato). La giustizia viene pensata come l'insieme delle regole che esprimono il patto hobbesiano tra gli individui e lo stato: gli individui, contemporanei e auto-interessati, rendendosi conto che il conflitto è svantaggioso per tutti, decidono di cooperare e definiscono, attraverso una negoziazione razionale, le norme che dovrebbero regolare questa cooperazione in maniera tale che le parti che sono contrattualmente più forti non prevarichino oltre certi limiti sulle parti più deboli; lo stato opera da garante ponendo limiti di controllo e redistribuzione sociale (dimensione *lab*) alla cooperazione fra individui liberi sul mercato (dimensione *lib*).

(ii) In secondo luogo, queste teorie tentano di mantenere un criterio proporzionalista di equità, tradotto nel concetto di un'uguale proporzione di opportunità (pari *chances* di vita, di accesso alle risorse naturali e sociali, ecc.).

Entrambe queste caratteristiche sono forse applicabili agli individui visti come agenti del mercato e come singoli cittadini di fronte allo Stato, ma non sono applicabili alle generazioni in quanto relazioni sociali. Applicate al caso delle generazioni, tutte queste teorie della giustizia incontrano fallimenti, aporie e paradossi.

In sostanza, le concezioni contemporanee sono tutte alla ricerca di un concetto *fondamentale* o onnicomprensivo di equità, da applicare ai vari contesti. In generale, il concetto cui si fa appello ha un carattere essenzial-

mente *politico*, in combinazione con le esigenze economiche. In gergo sociologico, l'EG è una variante del problema della razionalità strumentale: dato il fine liberal-democratico dell'uguaglianza di opportunità per tutti coloro che partecipano al gioco di cui si parla, si tratta di discutere sui mezzi più efficienti per massimizzare l'efficienza. Il gioco è fra mercato e stato. Le relazioni interpersonali e di mondo vitale sono escluse, perché considerate un fatto privato, sfera non pubblica. Il concetto di equità viene ridotto al linguaggio dei diritti e dei meriti, ignorando i bisogni di mondo vitale e gli scambi che in tali mondi vengono realizzati.

Per il momento, è sufficiente trarre la conclusione che il concetto generale di equità può essere distinto in quattro componenti o dimensioni: A) come merito; G) come dovuto (diritto sociale); I) come esigenza di uno scambio adeguato; L) come riconoscimento di un bisogno umano fondamentale. Detto in altri termini, possiamo dire che l'equità presenta i seguenti significati e dimensioni:

– (A) come corrispettivo calcolabile in termini di equivalenza monetaria o funzionale in base a criteri come il merito (equità *commutativa*);

– (G) equità come *ridistribuzione* fra chi ha di più (chi è più ricco) e chi ha di meno (chi è più povero), nel senso 'politico' del termine; è l'equità intesa come redistribuzione di un centro che raccoglie contributi dalle singole unità periferiche per operare una solidarietà calmieratrice generale nel corpo politico;

– (I) come *reciprocità* di equivalenti o quasi equivalenti *simbolici* (non mercantili o monetari) fra soggetti che hanno scambi sociali organizzati nella sfera civile; è l'equità come *scambio simbolico* nelle sfere del privato sociale;

– (L) come “dare a ciascuno secondo il suo bisogno”, non in quanto 'principio comunistico', ma come *agire per reciprocità nel circuito del dono* (Godbout 1992, 1994);

– (nel suo complesso = AGIL) come *giustizia relazionale*, ossia come distribuzione delle risorse che deve tenere conto della specificità di ogni sfera (con il suo criterio-guida) e allo stesso tempo del risultato complessivo, in modo da promuovere un'equità relazionale di ordine superiore; l'EG si configura come un *principio distributivo* promozionale e sinergico, che fa dell'equità fra generazioni un gioco a somma maggiore di zero, anziché un gioco a somma zero.

Si tratta di vedere quali relazioni intercorrano fra queste dimensioni nel caso delle relazioni inter-generazionali. Equità significa che una generazione deve ricevere ciò che è giusto nei termini del criterio di ciò che è dato e con-

traccambiato nel circuito allargato del tempo generazionale. Vi deve essere una certa proporzione fra ciò che è stato dato e ciò che viene restituito (alla stessa generazioni o ad altre), altrimenti è un dono (o beneficenza) o è ridistribuzione oppure è un equivalente di merito. Ma come rendere specifico questo criterio di proporzione ove venga applicato alle generazioni?

c) *Equità delle relazioni (fra generazioni)*. Applicare il concetto di equità alle relazioni come tali (in questo caso generazionali) è un compito che nessuno ha affrontato seriamente. Infatti, esso implica l'adozione di un approccio relazionale. L'equità è in genere vista come trattamento degli individui (singoli o collettivi) in un gioco, e fa riferimento al quanto e al come viene distribuito fra loro. Si tratta di equità fra individui che usano le relazioni sociali per soddisfare i loro bisogni individuali. Il concetto di equità *delle* relazioni (non semplicemente "nelle" relazioni) sottolinea invece il fatto che le relazioni hanno dei valori e delle regole inerenti alle relazioni stesse, non ai soggetti in gioco.³ Da tale punto di vista possiamo distinguere:

– (G) l'equità fra le generazioni come redistribuzione politica delle risorse in accordo con una scala di bisogni tradotti in diritti (civili, sociali, culturali), fra cui i *merit wants* (i bisogni che una società ritiene meritevoli e degni di essere garantiti),

– (A) l'equità fra le generazioni come garanzia di uguali opportunità (condizioni di giusta competizione) sul mercato,

– (I) l'equità fra le generazioni come regole di reciprocità negli scambi indiretti fra generazioni tramite sfere di privato sociale (non profit),

– (L) l'equità fra le generazioni come regole di reciprocità negli scambi diretti fra generazioni in base all'etica del dono,

– (nel suo complesso = AGIL) *l'equità relazionale* fra le generazioni come riconoscimento e implementazione dei diritti di ciascuna generazione da parte delle singole sfere di vita, secondo la norma per cui: (a) in negativo, l'età non deve essere un fattore di discriminazione negativa o – viceversa – di privilegio ingiustificato, ossia richiede un'attenzione specifica ai bisogni propri di ogni fase di vita; (b) in positivo, ogni generazione deve agire con le generazioni compresenti e immediatamente successive in vista del massimo aiuto reciproco, sviluppando i potenziali (le migliori capacità e possibilità di vita) di ciascuna generazione.

³ Con questa impostazione io voglio sottolineare il fatto che gli individui si trovano ad agire in un contesto sociale di valori e di regole che non hanno fatto loro, e, seppure possano modificarlo, ne sono condizionati e debbono tenere comunque conto di come lo modificano se vogliono produrre certi effetti e non altri, specie quelli indesiderati.

Il problema dell'EG rimanda ad una norma sociale. Ma la norma deve essere differenziata a seconda delle sfere di giustizia in cui deve essere interpretata e applicata.⁴ Quasi tutte le teorie correnti sull'equità generazionale sono formulate dentro il mercato (A) e/o dentro lo stato (G). L'area degli interessi (opportunità e uguaglianza) prevale sull'area delle identità, sia le identità primarie (relative ai valori di dignità umana, o diritti umani), sia le identità secondarie (relative ai diritti relazionali di associazione e di appartenenza).

Visto sotto questa luce, il dibattito sull'EG appare gravemente lacunoso e problematico, semplicemente perché riflette tutti i limiti e le insufficienze di un *framework lib/lab* che definisce l'EG come pari opportunità (uguaglianza in G e opportunità in A) nell'area degli interessi, ignorando i problemi delle identità (area L) e delle norme sociali (area I).

3.3. Possiamo brevemente vedere come i vari sotto-sistemi e attori definiscono il nostro problema. Ogni sfera sociale, ogni sotto-sistema della società, ha una propria definizione di generazione, ha un proprio codice simbolico dell'equità, ha una propria modalità di praticare l'equità nelle (e delle) relazioni inter-generazionali e conosce i propri successi e fallimenti. Chi sono questi attori e come agiscono?

In accordo con la visione relazionale qui proposta, li possiamo descrivere nel modo seguente.

(G) Lo stato, o sistema politico-amministrativo, vede le generazioni come coorti demografiche, ha una concezione redistributiva dell'equità e la pratica sia direttamente tramite i propri apparati, sia indirettamente attraverso le regolazioni che impone alle altre sfere societarie. Il criterio politico dell'equità ha certamente avuto il peso maggiore negli ultimi decenni rispetto agli altri criteri. L'equità come redistribuzione per via politica (soprattutto appoggiata al sistema fiscale, oltretutto alle varie casse contributive e alle assicurazioni obbligatorie gestite in proprio) ha funzionato, per così dire, come l'archetipo dell'equità fra le generazioni, assicurando soprattutto agli anziani ciò che la loro condizione di debolezza non avrebbe potuto loro garantire. Ma nello stesso tempo, possiamo dire che lo stato

⁴ In termini sociologici, elaborare una normatività sociale richiede una definizione della situazione (G), la sua valutazione in termini di orientamenti di valore (L), la definizione delle relative aspettative (I) e degli strumenti (A) con cui poter realizzare la nuova norma, nell'intera società e in ciascuna sua sfera.

ha adottato una visione assai riduttiva del problema dell'EG. Di fatto, lo stato non solo ha ignorato e tuttora ignora gli altri criteri (non redistributivi), ma ha teso e tuttora tende ad imporre alle altre sfere i propri criteri politici di redistribuzione su comando. Il risultato è che gli apparati statali (si pensi alla scuola, ai servizi sociali e sanitari, alla previdenza e sicurezza gestita dalle istituzioni statali) includono i soggetti che fanno parte di una generazione nella società politica, ma li escludono dalle sfere di equità di altro genere, la famiglia innanzitutto, e poi del privato sociale e del mercato. In questo modo, le generazioni sono rimosse e anche represses, e diventano un'altra cosa. Si prenda l'esempio dei servizi domiciliari per anziani. Se si intervistano gli operatori di tali servizi essi rispondono che il maggior ostacolo al loro lavoro è la famiglia dell'anziano; e allora ci si chiede: perché? Le ragioni stanno nel fatto che i familiari vedono nell'operatore sociale una persona che offre molte opportunità all'anziano (perché lo aiuta, lo fa divertire, lo porta nella sfera pubblica), ma con il risultato di estraniare l'anziano dalla famiglia. Detto in breve, l'operatore di *welfare* include l'anziano nella società, ma lo esclude dal sistema delle generazioni in famiglia. Cosicché si vede che la triangolazione operatore-anziano-famiglia non favorisce il bene della rete dell'anziano, ma introduce un criterio di equità estrinseco che, se ha certi vantaggi immediati per il benessere individuale dell'anziano, porta agli svantaggi di una scarsa integrazione della rete sociale che lo attornia, e quindi, alla lunga, indebolisce la persona dell'anziano, appunto perché il criterio politico dei servizi di *welfare* viene a confliggere con quello familiare (lo stesso si può dire per molti altri servizi).

Intendere l'equità come redistribuzione realizzata da apparati pubblici è stato sinora il criterio dominante, e sembra avere una legittimazione pressoché *a priori*, ossia non sembra di per sé sollevare problemi. Ma non è così. Certamente questo modo di operare è positivo quando contribuisce a temperare le disuguaglianze che sorgono dall'appartenere a determinati contesti sfavorevoli. Ma, utilizzato da solo, questo criterio può avere effetti deleteri dal punto di vista dell'inibizione di altri criteri equitativi, soprattutto quelli di mondo vitale.

(A) Il mercato vede le generazioni sotto l'ottica economica, il suo criterio equitativo è quello commutativo (di merito) e quest'ultimo viene praticato secondo parametri di efficienza. In linea generale, i criteri allocativi del mercato seguono la regola di una giustizia contrattuale, che valorizza le relazioni generazionali in base a parametri di convenienza e utilità. Le operazioni economiche di mercato, da quelle finanziarie delle banche a quelle dei contratti di lavoro nelle imprese, non guardano a ciò che dovrebbe favo-

rire un trasferimento dalle generazioni più forti a quelle più deboli, ma mirano a massimizzare i profitti e a ridurre rischi e costi dell'operatore economico. Se il fattore età viene considerato, ciò accade sempre da un punto di vista di maggiore efficienza e remuneratività: per le banche ciò coincide con il favorire chi dà maggiori garanzie finanziarie e patrimoniali (quindi più gli adulti e gli anziani che i giovani), per le imprese ciò significa trattare meglio chi ha accumulato maggiori competenze, capacità, esperienze (il che penalizza i giovani, che sono ancora in via di formazione). Il mercato è dunque "cieco" di fronte ai problemi di una giustizia fra le generazioni che sia espressione di valori ed esigenze meta-economiche. Se valorizza le relazioni generazionali è solo in quanto le osserva come soggetti produttori e in quanto destinatari di consumi. Sotto il profilo produttivo, le generazioni sono considerate come competenze lavorative, che presentano certi vantaggi e certi svantaggi a seconda dell'età. Sotto il profilo dei consumi, le generazioni sono osservate e trattate come fasci di stili di vita ai quali rivolgere determinati prodotti. In ogni caso, sia per la produzione che per il consumo, il mercato fa un uso strumentale delle relazioni generazionali. Solo nelle imprese familiari le generazioni diventano evidenti e vengono valorizzate dal punto di vista di un'equità generazionale che tiene conto di elementi extra-economici: ma lì è il criterio familiare che diventa preminente.

(I) Le sfere di privato sociale (terzo settore non-profit) vedono le generazioni come 'soggetti storici', hanno una concezione reciprocitiva dell'equità e la praticano sia direttamente tramite le proprie organizzazioni, sia indirettamente attraverso il coinvolgimento delle altre sfere di vita nei mondi vitali delle famiglie e delle reti informali. Tuttavia queste sfere si fermano spesso ad un agire che non raggiunge livelli adeguati di riflessività nell'operare l'equità generazionale. Molte associazioni e organizzazioni di privato sociale si muovono nell'ottica di specifici problemi (*single issues*), come aiutare i bambini poveri, abusati, abbandonati, oppure sostenere l'anziano solo, e così via, che non hanno di per sé un'ottica di EG, in quanto non coinvolgono le generazioni *fra* loro, ma sono proiettati a risolvere i singoli problemi per casi singoli o collettivi, adottando una definizione di generazione che spesso segue un codice demografico o politico-amministrativo, e non corrisponde a quella di una *relazione* fra soggetti che sono attori aventi "fra loro" aspettative, debiti, crediti propri di circuiti di reti primarie e secondarie di scambio. In buona sostanza, le sfere di privato sociale che si pongono lo specifico compito di costruire legami di reciprocità fra le generazioni sono poche e comunque, in via generale, mancano ancora di una riflessività di ordine superiore. Un'eccezione significativa è rappresen-

tata da quelle associazioni familiari che si mobilitano e organizzano proprio in chiave di una nuova relazionalità fra le generazioni che sono presenti nelle famiglie associate.

(L) La famiglia e la parentela vedono le generazioni come discendenza, hanno una concezione donativa dell'equità e la praticano sia nelle relazioni di scambio ristretto, sia nelle reti di scambio più allargato (anche a reti informali e di privato sociale). La famiglia è stata l'operatore per eccellenza dell'EG (se e in quanto è stata concepita e praticata come relazione di piena reciprocità fra i sessi e fra le generazioni). Tuttavia, a causa dei complessi cambiamenti che l'hanno investita, la famiglia si trova ora in grandi difficoltà a continuare questo suo compito. Le difficoltà possono essere classificate in due tipi di cause: le cause esterne, consistenti nelle interferenze di stato, mercato e altre sfere di socializzazione non-familiari, che introducono regolazioni differenti da quelle familiari e rendono più complesse e onerose queste ultime; le cause interne, consistenti nel restringimento della composizione familiare a due o tre generazioni, al cosiddetto fenomeno della semplificazione o frammentazione delle forme familiari che conseguono ai processi interni di conflitto e rottura (separazioni, divorzi, aumento dei genitori soli, ecc.). È soprattutto il progressivo intervento di stato e mercato, con i loro codici simbolici delle "generazioni" (prevalentemente di coorte e di stili di consumo), che modifica le connotazioni e la gestione delle generazioni dentro la famiglia.

In sintesi: i) il problema dell'EG risulta essere deficitario in ogni sfera sociale, sia perché ogni sfera ne ha scarsa consapevolezza, sia perché non vengono problematizzati gli strumenti per realizzarla, in particolare quando si tratta di relazionare le varie sfere tra loro; ii) nelle politiche sociali, l'obiettivo dell'equità è stato e tuttora viene affidato in modo crescente allo stato, il quale però lo gestisce con codici politici, amministrativi ed economici, che mal si accordano con quelli propri delle famiglie e delle sfere di privato sociale; in presenza di una debolezza culturale e strutturale dei mondi vitali delle famiglie e delle loro forme associative, queste ultime tendono a reagire assumendo i criteri di equità e trattamento generazionale *lib/lab* che prevalgono nelle altre sfere (pur mantenendo alcune delle proprie caratteristiche distintive).

La modernità ha esaltato il ruolo dello stato nel perseguire l'equità fra le generazioni, riconducendo il problema della giustizia sociale fra generazioni a quello di eliminare o almeno attutire le funzioni disuguaritarie delle famiglie e delle sfere private. Ciò ha prodotto alcuni vantaggi in termini di democratizzazione ed uguaglianza nell'accesso alle risorse

se per le singole generazioni, ma ha avuto grossi svantaggi nel rimettere alla sfera pubblica ciò che essa non può da sola compiere. Oggi, il problema dell'EG diventa piuttosto una questione di: (a) valorizzare la specificità di criteri equitativi propri in ogni sfera, (b) relazionare in maniera adeguata le varie sfere fra loro, tenendo conto del fatto che i loro diversi processi di valorizzazione e perseguimento dell'equità fra le generazioni sono strettamente interrelati e interdipendenti. Ogni singolo sotto-sistema può e deve fare la propria parte in vista di una maggiore giustizia nella creazione e distribuzione delle risorse sociali fra le diverse generazioni, ma ciò va compreso nel quadro relazionale che connette i diversi sotto-sistemi e i loro attori.

In conclusione, pensare la società in termini di equità generazionale significa tenere conto di un quadro complesso che non ammette scorciatoie. Una *welfare society* in grado di garantire ad ogni generazione ciò che le spetta, nel presente e nel futuro, dipende da come vengono esplicitati e integrati fra loro i criteri e le pratiche equitative nello stato, nel mercato, nel privato sociale, nelle famiglie e nelle reti informali connesse (quattro ambiti e sei relazionamenti fra di essi).

4. LA NECESSITÀ DI UN PARADIGMA RELAZIONALE DELL'EQUITÀ FRA LE GENERAZIONI

4.1. Le aporie cui i concetti *lib/lab* di EG vanno incontro indicano che la questione va riformulata a partire dall'idea che i problemi della EG (i) non riguardano solamente gli individui e le collettività, ma le *relazioni fra* le generazioni intese come soggetti sociali (cioè definite come insieme di persone che sono collocate in posizioni simili di discendenza familiare), e (ii) non riguardano solo lo stato e il mercato, ma tutti gli attori della società.

Un concetto complesso e plurale di equità fra le generazioni implica che (fig. 2):

(a) l'EG sia articolata in differenti sfere di giustizia (mercato, sistema politico-amministrativo, associazioni, famiglie), basicamente differenti perché seguono proprie distinzioni-guida nell'osservare le generazioni e nel definire l'EG; ciascuna sfera relazionale deve specificare il codice simbolico con cui osserva le generazioni e le tratta operativamente in modo da differenziarsi e integrarsi con le altre sfere;

(b) le relazioni fra le varie sfere (dimensioni con i loro codici simbolici) dell'EG debbano essere individuate e gestite in maniera adeguata, cioè attraverso "principi di collegamento" come i seguenti: b1) nessuna sfera

deve appropriarsi dei compiti delle altre sfere; b2) ogni sfera deve essere sussidiaria ai compiti delle altre sfere.

L'inquadramento relazionale ha due vantaggi. Primo, mostra le differenze e le connessioni fra le dimensioni sostantive e quelle procedurali dell'EG. Infatti (sempre con riferimento alla fig. 2), le dimensioni sostanziali dell'equità fra le generazioni si situano sull'asse che lega i valori della dignità umana (valori ultimi e motivazioni primarie dell'agire sociale) con la politicità dei diritti sociali delle generazioni (asse L-G). Le dimensioni formali dell'equità si collocano lungo l'asse adattativo-regolativo (A-I), cioè sono inerenti ai mezzi e alle regole procedurali degli scambi fra generazioni.

Secondo, l'inquadramento relazionale nonché chiarifica le differenze fra equità e solidarietà fra le generazioni. L'equità non è la solidarietà, perché equità vuol dire "trattare giustamente" (*fairness*) nel riconoscere esigenze, obbligazioni, diritti e doveri morali di una generazione in rapporto alle altre, mentre la solidarietà implica una motivazione altruistica e può andare oltre i criteri della giustizia distributiva o di altro genere. La solidarietà è il motore dell'equità. La solidarietà si esercita come prima mossa (*primum movens*) del dono e poi continua come redistribuzione (compensatoria). L'equità ha bisogno della solidarietà come motore dell'agire sociale, ma l'equità consiste in relazioni di giustizia, non di beneficenza. Il dono è ciò che motiva, e in particolare ispira l'esigenza di una redistribuzione sull'intero arco delle generazioni che si prendono in considerazione. Ma l'azione concreta deve poi essere condotta secondo criteri di efficienza e correttezza procedurale.

Se non ci fosse l'equità, la solidarietà verrebbe ridotta a filantropia. Detto in altri termini, l'equità fra le generazioni è lo strumento necessario per sostenere e rafforzare una solidarietà non assistenzialistica fra le generazioni. Il frutto migliore di questo interscambio fra solidarietà ed equità è la pace sociale fra le generazioni.

La solidarietà fra generazioni è quindi dono reciproco come sussidiarietà alle funzioni svolte da ogni generazione (cioè da ciascun tipo di relazioni fra le generazioni) nella famiglia, nel mercato, nelle associazioni, nello stato. Come dice J. Pieper (1968: 38-39), la giustizia esiste fra le parti, ma prima viene l'amore. Nel quadro utilitarista tutto ciò non ha senso, né è concepibile (Videla 2001).



Fig. 2. Dimensioni e sfere dell'equità inter-generazionale.

4.2. Per andare oltre l'assetto *lib/lab*, e superare le sue insufficienze e distorsioni, occorre integrare i concetti di generazione, equità sociale ed equità nelle relazioni fra le generazioni includendo le dimensioni che vanno oltre l'uguaglianza proporzionale del trattamento e oltre il calcolo dei vantaggi e delle opportunità.

Il concetto *lib/lab* di EG è solo una parte del problema e delle sue possibili soluzioni, e certo non è quella più importante. Lo si vede chiaramente quando si consideri il fatto che il concetto *lib/lab* di EG è un concetto privo di "generatività", è impotente, debole, fiacco. Nella versione di J. Rawls (1971) (che è certamente l'esponente più emblematico del *lib/lab*), il principio dell'EG assume la veste di un "principio di risparmio" (*savings principle*), nel senso che – per dirla con Wissenburg (2000) "it is simply rational for goal-maximizing individuals to seek the mutual benefit of a savings principle".

Al contrario, l'approccio relazionale sostiene che abbiamo bisogno di una EG concepita in senso generativo, cioè come norma capace di generare un'equità configurata come gioco a somma maggiore di zero, e non solo come conservazione/preservazione delle risorse per i posterì (come pensano gli autori che seguono Rawls, tra cui Wissenburg).

Come è possibile questo? Possiamo fare qualche esempio. i) Creare schemi previdenziali e di sicurezza sociale che non siano fatti per gli individui o per relazioni “orizzontali” (per esempio famiglie come coppie di coniugi), ma per relazioni generazionali (ad esempio per famiglie computate su 2 o 3 generazioni successive); ii) promuovere crediti di spesa, anziché debiti di bilancio pubblico, per i nuovi nati; iii) utilizzare le risorse naturali e le bio-diversità adottando criteri che vincolino il loro uso a condizioni di rigenerazione delle stesse o di loro equivalenti, incentivando la produzione di un surplus; e così via.

In tutte queste possibili misure, è evidente che un concetto puramente economico e politico di EG è del tutto insufficiente: solo se si prendono in considerazione le dimensioni di valore e di integrazione sociale, mobilitando i relativi attori, è possibile concepire un’equità che si estenda su più generazioni.

Oggi, neo-individualismo (*neo-lib*) e neo-socialismo (*neo-lab*) si dividono il campo del dibattito pubblico senza arrivare ad un punto di vista veramente generativo. Essi lottano fra loro. Ma poi arrivano a compromessi che si esplicitano in “contratti” fra generazioni che hanno un sapore hobbesiano. Assumere un punto di vista contrattualistico significa essere sconfitti in partenza, perché le generazioni non sono e non possono essere un vero e proprio soggetto contrattuale.

L’insegnamento sociale della Chiesa sembra essere oggi l’unica alternativa a questo *framework lib/lab*. Tale insegnamento addita una strada completamente diversa, che non si limita a cercare di bilanciare o combinare le variabili utilizzate. L’EG secondo la dottrina sociale della Chiesa parte dalla famiglia, si estende alle reti primarie (parentela, vicinato, reti di amicizia) e secondarie (networks associativi), alle istituzioni della società civile (attori di mercato e attori di privato sociale) e poi a quelle politiche come ordini di realtà in cui l’EG deve essere configurata in maniera propria (secondo quell’ordine di realtà) e con riflessi positivi (virtuosi) sulle altre sfere sociali.

In tale ottica, non c’è né vertice né centro della società intesa come sfere di relazioni sociali nelle quali le generazioni vengono generate, si sviluppano, si incontrano, muoiono e si rigenerano, dal momento che la struttura della società è reticolare. Nello stesso tempo, si prevede che tutte le sfere elaborino una propria norma sociale di EG. Per la dottrina sociale cristiana, l’obiettivo ultimo dell’EG non è l’uguaglianza intesa come uniformità di trattamento, neppure come uguaglianza formale di opportunità, ma la reciprocità allargata ad una pluralità di generazioni. Potremmo anche dire: l’uguale dovere nel seguire la norma della reciprocità in un circuito di scambi – il cui motore iniziale è il dono – che si estende lungo l’arco delle generazioni passate, presenti e future.

5. IMPLICAZIONI OPERATIVE SUL SISTEMA SOCIETARIO

5.1. Dietrich Bonhoeffer afferma che “*the ultimate test for a moral person is how the coming generation will live*”. Possiamo accettare questo test, ma a condizione che esso non sia utilizzato in chiave puramente strumentale per mascherare altri problemi, diversi da quelle delle relazioni generazionali, per esempio per determinare il grado di sfruttamento delle risorse naturali o per decidere sull'ammontare di popolazione sostenibile o per combattere le disuguaglianze sociali e la povertà. Tutti questi problemi sono della massima importanza, ma non vanno confusi fra loro. Né possiamo accettare il test dell'EG come imperativo del solo individuo preso a sé. Infatti, l'equità non è primariamente un criterio di condotta dell'individuo, ma una norma sociale che si forma nell'arena pubblica dove è in gioco il bene comune attraverso gli scambi fra gli attori sociali.

Che gli individui possano essere agenti morali dipende in primo luogo da come vengono configurate le relazioni sociali fra le generazioni, cioè dai codici culturali (valori ultimi e le regole sociali) che essi incorporano, perché gli individui *qua talis* non possono compiere un'opera di giustizia che li eccede.

Vista sotto questa luce, la norma sociale dell'EG è nuova per motivi (a) di contesto, (b) di forma e (c) di contenuto.

(a) *Ragioni di contesto.* L'EG non riguarda più soltanto la famiglia-parentela e neppure lo stato sociale, come in passato, ma investe *tutte le sfere di relazione*, incluso il mercato, gli apparati di socializzazione, le comunità più piccole e più grandi, fino alla scala della globalizzazione. Particolarmente delicato diventa il bilanciamento fra relazioni (e istituzioni) private e relazioni (istituzioni) pubbliche, nel senso che è finito il vecchio equilibrio basato sull'idea che sia compito del potere pubblico imporre criteri di equità ai privati, per controllare la distribuzione complessiva delle opportunità. I criteri dell'EG diventano un compito per tutte le sfere, pubbliche e private, dove il potere pubblico non deve assorbire in sé i criteri equitativi, ma operare al servizio dell'EG nelle sfere private.

(b) *Ragioni di forma.* L'EG non è più una norma di uguaglianza in senso moderno (cioè come uniformità o standardizzazione), ma una norma di *reciprocità sociale generalizzata*, che opera sia nei gruppi primari sia nelle macro-istituzioni societarie. Essa si allarga dal campo delle relazioni interpersonali al campo delle relazioni sistemiche. La forma nuova dell'EG consiste nel fatto che essa si presenta come una regola di giustizia *mutua* che viene trasferita ai rapporti con le generazioni immediatamente successive

in modo da accoglierle in un contesto societario costruito su regole virtuose, tali cioè da aiutare le generazioni più giovani a crescere come soggetti capaci di reciprocità allargata nel tempo plurigenerazionale.

Ragioni di contenuto. Il contenuto dell'EG riguarda una normatività che deve essere elaborata *ex novo*. Tale novità può essere esplicitata in alcuni punti fondamentali. 1) Nessuno (né anziano né giovane) deve essere oggetto di discriminazione positiva o negativa (cioè avere privilegi o, al contrario, penalizzazioni) per il fatto di avere una diversa età. Ciò non significa che l'età diventi un fattore indifferente, ma significa che si deve adottare un criterio di adeguatezza relazionale agli effetti del pieno godimento dei diritti umani esercitabili in ogni età della vita. I diritti umani non possono essere ristretti o allargati per il fatto di essere più anziano o più giovane, di essere già in vita o nascituro, ma devono essere declinati relazionalmente in rapporto a tale condizione. 2) Per quanto riguarda i concreti diritti sociali, una generazione non può imporre i costi del proprio standard di vita sulle generazioni successive, trasferendo i propri debiti a loro. 3) Nel caso di scarsità di risorse, la norma è quella di una distribuzione dei vantaggi e svantaggi fra le generazioni che tenga conto degli effetti diretti e indiretti che ricadono su ciascuna generazione alla luce della massima reciprocità e solidarietà possibile fra di esse. 4) In termini positivi, la norma dell'EG va declinata secondo un principio di sussidiarietà promozionale, ossia investendo su una generazione affinché questa possa sviluppare circuiti di scambio che aumentino il valore aggiunto generazionale, ossia le opportunità per le altre generazioni. 5) In ogni caso, vale un principio di equità compensativa, nel senso che un trattamento migliore deve essere riservato a chi si assume oneri di mantenimento, allevamento e promozione di un'altra generazione (in concreto, ad esempio: i trattamenti di *welfare* per le famiglie più numerose o per quelle che adottano bambini, sgravi fiscali per le banche che offrono migliori condizioni di prestito o di investimento a giovani o condizioni di età a rischio, agevolazioni fiscali e garanzie a compagnie assicurative che favoriscono il trasferimento delle polizze da una generazione all'altra, ecc.). Questo stesso criterio vale in tutte le politiche sociali, pubbliche e private (tariffe di servizi domestici – telefono, luce, acqua, gas, trasporti –, carichi fiscali, accesso dei figli alla scuola, uso dei servizi sanitari e sociali, benefici di sicurezza sociale, sostegno al reddito familiare, condizioni di partecipazione delle famiglie alle associazioni civili, ecc.).

La norma dell'EG è quindi nuova non solo perché viene costruita come un criterio di condotta differente dal passato, ma anche perché si configura come una relazione sociale *emergente*, che possiede un proprio, autono-

mo codice simbolico, e quindi acquista una propria consistenza di relazione sociale *sui generis*.

Alla fine, la norma sociale dell'EG consiste nel fatto che le generazioni non possono nascere e svilupparsi se non attraverso "relazioni generative" con le generazioni precedenti, le quali sono tali se adottano un sistema di azione in grado di rispondere a quattro domande fondamentali.

L) *Perché* una generazione deve essere equa con le altre? In altre parole: perché non dovrebbe valere il principio secondo cui "ogni generazione deve fare da sé", cioè godere di ciò che produce e dei frutti dei suoi meriti? La risposta è: perché nessuna generazione esiste per se stessa, ogni generazione riceve la vita in dono e deve reciprocare questo dono (la reciprocità è scambio simbolico, non è né beneficenza, né un *do ut des*).

I) *Come* una generazione può essere equa con le altre? La risposta è: riconoscendo i diritti degli altri (anche "altri potenziali") ed elaborando norme che seguono il principio di reciprocità come norma di scambio sociale (non già di equivalenti monetari).

G) *In che cosa* una generazione deve essere equa con le altre? Benché tutti i beni siano oggetto dell'EG, esiste una scala di priorità fra di essi: la prima cosa che una generazione deve alle altre è la valorizzazione delle sue capacità, dunque la formazione umana e i potenziali di civilizzazione, che sono più importanti dei pacchetti di beni materiali, anche se tutte queste risorse sono connesse fra loro e sono oggetto dell'EG.

A) *In che misura* una generazione deve essere equa con le altre? La misura ha a che fare con i mezzi adeguati agli scopi. In linea generale, mezzi e strumenti di realizzazione dell'EG sono quelli che riconoscono i carichi differenziali che cadono su una generazione in termini di riproduzione della popolazione e delle sue opportunità di vita in vista della massima valorizzazione possibile delle generazioni che devono essere generate. La misura non è un poco o un molto statistico, ma l'adeguatezza dello strumento al suo fine. Per questo, l'EG non va confusa con le politiche demografiche, non è uno strumento per il controllo o la pianificazione familiare, sia essa di limitazione oppure di sostegno artificioso delle nascite. Il campo delle politiche demografiche, come quello di lotta alla povertà, ha certamente delle relazioni con i temi dell'EG, ma deve essere affrontato con altri criteri, diversi da quelli dell'EG.

5.2. Dal punto di vista della teoria relazionale, i problemi di giustizia sociale possono essere distinti in quattro grandi contesti o sfere relazionali, che

corrispondono a quattro dimensioni che definiscono la giustizia come relazione sociale generalizzata.

Questi quattro contesti (e relativi codici simbolici) sono i seguenti (fig. 3):⁵

A) il *mercato*, cui corrisponde la *dimensione commutativa della giustizia*, con il suo codice simbolico della transazione contrattuale riferita ad un sistema di prezzi; qui si trovano i *beni privati* in senso stretto e i problemi di giustizia nei confronti del loro scambio (come scambio di equivalenti monetari);

G) il *sistema politico-amministrativo*, cui corrisponde la *dimensione ridistributiva della giustizia*, con il suo codice simbolico di potere centrale che raccoglie forzosamente per garantire la solidarietà verso i più deboli; qui si trovano i *beni pubblici in senso stretto*, quelli che solo un sistema collettivo può garantire, e i problemi di giustizia connessi a questo sistema (come realizzare la solidarietà fra generazioni attraverso compensazioni);

I) la *sfera delle formazioni sociali associative*, cui corrisponde la *dimensione distributiva della giustizia secondo reciprocità*, che cioè si regola in base alle norme dello scambio fra membri di una associazione che stanno in condizioni non necessariamente simmetriche (quindi, né per riferimento primario a prezzi, né per comando, né per semplice riconoscimento); qui si trovano i *beni relazionali secondari o collettivi*, cioè frutto di azioni organizzate, come sono quelle del privato sociale o terzo settore (volontariato, cooperazione sociale, associazionismo sociale, ecc.), e i problemi di giustizia relativi a questi specifici sistemi di scambio (come definire la reciprocità in termini di scambio simbolico);

L) le *comunità primarie*, cioè le famiglie e le reti informali, cui corrisponde la *dimensione distributiva della giustizia secondo il semplice riconoscimento*

⁵ Nella formulazione relazionale, l'equità ha quattro dimensioni, che possono essere così definite in prima approssimazione: equità *commutativa* è quella dello scambio di beni e servizi fra privati secondo misure di equivalenza (corrisponde alla A, cioè alla dimensione economica in senso analitico della giustizia); equità *ridistributiva* è quella attuata a fini di solidarietà da un potere centrale che tassa le singole unità per poi ridare ai meno favoriti secondo criteri di compensazione (corrisponde alla G, cioè alla dimensione politica in senso analitico della giustizia); equità *distributiva* è quella unilaterale di un soggetto che assegna ciò che è dovuto ad un altro o più altri in due modi, in accordo con *criteri di reciprocità* (quando si tratta di una formazione sociale associativa) (corrisponde alla I, cioè alla dimensione sociale in senso analitico della giustizia) e secondo *criteri di mero riconoscimento* di bisogni o diritti naturali (quando si tratta di una comunità) (corrisponde alla L, cioè alla dimensione valoriale in senso analitico della giustizia).

della dignità umana⁶ e dei connessi diritti naturali umani, in accordo con la regola del “da ciascuno secondo le sue capacità e a ciascuno secondo il suo bisogno”, e quindi secondo l’etica del dono; qui si trovano i *beni relazionali primari*, cioè frutto di una condivisione che sorge non per mera associazione ma per via di un agire comunitario, e i problemi di giustizia relativi a questo specifico contesto (come definire i bisogni meritevoli di riconoscimento in quanto corrispondenti a diritti umani fondamentali) (O’Neill 1994).

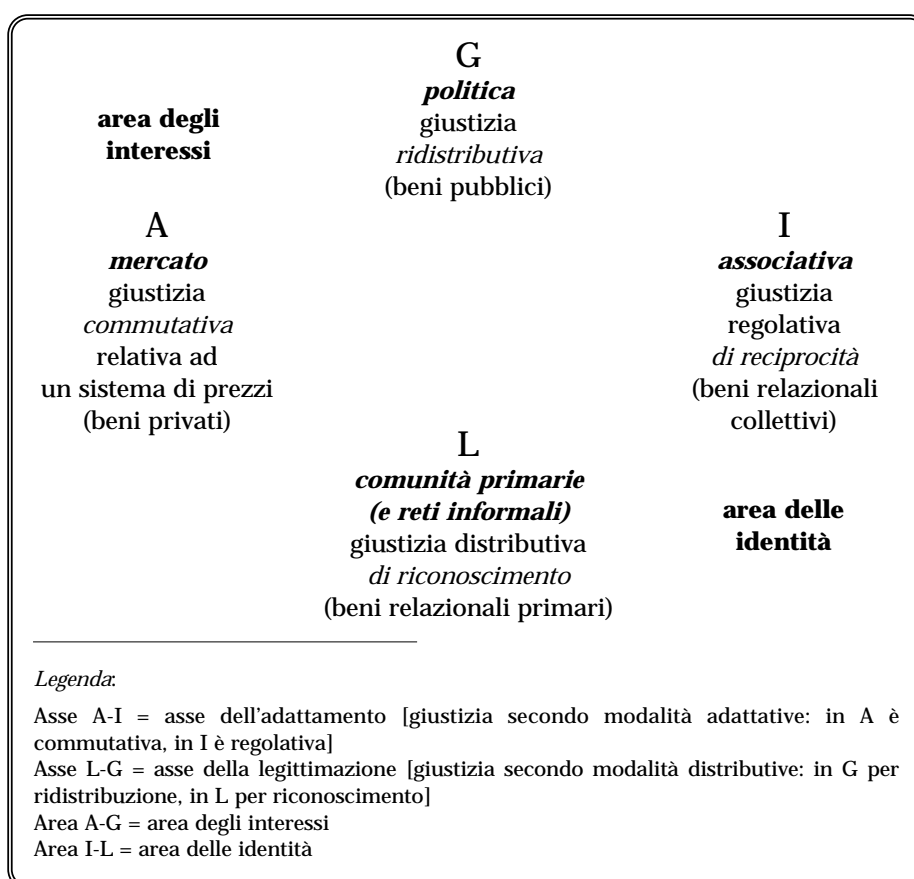


Fig. 3. Le sfere e dimensioni fondamentali della giustizia come realtà complessa secondo l’approccio relazionale.

⁶ Identificata in una società “almeno decente”, secondo la definizione di Margalit (1996).

In questa visione delle cose, la giustizia sociale viene differenziata in un'area di interessi (dove vigono le regole dell'approccio *lib/lab*, secondo dimensioni commutative e redistributive), e un'area delle identità (dove vigono le regole della giustizia distributiva per reciprocità e per riconoscimento). Combinare fra loro queste due aree, e le dimensioni sottese, è il compito di una democrazia complessa.

Per sintetizzare, dovrebbe risultare chiaro quanto e come la teoria della giustizia intesa quale *relazione sociale complessa* vada oltre il dibattito attuale fra neo-individualisti e neo-comunitaristi, i quali fanno appello a singole dimensioni senza relazionarle fra loro oppure tentano impossibili mediazioni.⁷ Mi riferisco a tutte quelle varianti che hanno come poli emblematici i cosiddetti liberali di sinistra o liberali comunitari da un lato, e i cosiddetti socialisti libertari o socialisti individualisti dall'altro (Sandel 1982; MacIntyre 1988; Besussi 1997). Il loro comune problema è come superare una concezione meramente procedurale della democrazia (Dahl 1979), qual è stata indotta da un liberalismo che, proprio nella sua massima affermazione, trova oggi la sua sconfitta, allorché dichiara la sua impotenza a realizzare l'EG in una sfera pubblica concepita come eticamente neutrale, anziché come moralmente qualificata.

Gli approcci *lib/lab* alla giustizia sociale sono tentativi insufficienti, e spesso goffi, di rimediare ai difetti di una delle due teorie polari su cui si basano mediante l'introduzione di correttivi offerti dalla teoria opposta. Il loro comune difetto è duplice: (a) evitano il problema di un serio relazionamento fra le varie sfere di giustizia, e (b) non considerano la giustizia come un problema di creazione e sostegno di relazioni sociali giuste, ossia di beni che consistono di relazioni sociali come tali.

Nella teoria relazionale, la giustizia non viene posta né negli individui benevolenti né in meccanismi o in strutture collettive o comunitarie, ma nelle relazioni sociali. La giustizia si realizza allorché viene rispettata e promossa la distinzione direttrice della sfera sociale di pertinenza, e le relazioni si dispiegano in accordo con il suo codice simbolico, mentre al contempo il funzionamento di quella sfera viene opportunamente distinto e collegato con gli altri codici simbolici del sistema societario più complessivo. Rendere compatibile questa pluralità di sfere è compito di una concezione complessa della giustizia incorporata in una democrazia societaria (relazionale) capace di mantenere il collegamento fra i meccanismi funzionali e

⁷ Le mediazioni sono impossibili perché prive di un meta-codice simbolico (come ad esempio quello di AGIL).

il senso umano che essi debbono perseguire, attraverso il massimo coinvolgimento di tutte le soggettività che sostengono la società.

Ecco perché la teoria relazionale della giustizia è in grado di vedere come la giustizia sociale non consista solo in una tutela difensiva della persona umana e delle sue formazioni sociali, dunque nel semplice riconoscimento, ma anche nella promozione attiva della persona umana e delle sue reti associative.

5.3. Che cosa fare per sostenere in pratica l'EG? Di fronte al quadro appena tratteggiato, ci si può chiedere quale possa e debba essere una nuova filosofia pratica, di politica e di interventi sociali, per perseguire l'EG.

Nella prospettiva relazionale, il problema dell'equità riguarda cioè che sta *fra* le generazioni (nell'espressione *inter-generazionale*), e dunque è un problema di giustizia delle relazioni, nelle relazioni e attraverso le relazioni generative (Donati 2000a). Si tratta di seguire due criteri-guida e di trarne le conseguenze operative.

I due criteri-guida sono: primo, riconoscere e promuovere una pluralità di criteri equitativi differenziati per sfere che li realizzano; secondo, valorizzare in maniera promozionale (cioè: con sinergie e giochi a somma maggiore di zero) le reti di scambio fra tutti gli ambiti e dentro ogni sfera sociale in modo tale da sviluppare, e non solo ridistribuire, i beni (relazionali) da trasmettere e allocare fra le generazioni secondo criteri equitativi.

Le applicazioni operative possono essere brevemente delineate come segue.

Nel mercato. Le imprese potrebbero favorire contratti di solidarietà fra generazioni, anche per riferimento alle generazioni interne alle famiglie, soprattutto nelle piccole imprese (per esempio con meno di dieci addetti). Le banche potrebbero adottare criteri di prestito e di investimento finanziario nei confronti dei giovani (studenti e lavoratori) rinunciando a privilegiare semplicemente chi dà maggiori garanzie in termini di patrimonio o reddito personale, cioè adulti e anziani, qualora vi fosse una "terza parte" in grado di sostenere i rischi; lo stesso si può dire per i prestiti che riguardano la casa o servizi sociali, sanitari, previdenziali, e così via. In altri termini, gli attori di mercato potrebbero apprendere norme di condotta che siano capaci di collocare le proprie garanzie nelle relazioni inter-generazionali piuttosto che negli *assets* individuali.

G) Nello stato. Il sistema politico redistributivo dovrebbe abbandonare il suo carattere marcatamente assistenzialistico e di pura intitolazione a benefici passivizzanti, per assumere il volto di una redistribuzione intelligente che

investe sul senso di iniziativa, libertà e responsabilità delle generazioni, lasciando la semplice assistenza a coloro che non hanno le possibilità di assumersi dei compiti (povertà estreme, handicap grave, individui non autosufficienti, ecc.). Il sistema fiscale potrebbe attuare una migliore equità fiscale se assumesse la famiglia come soggetto tributario plurigenerazionale. Il sistema pensionistico potrebbe espandere i criteri della previdenza basata su criteri di capitalizzazione privilegiando in questi ultimi quelli che fanno leva sull'uso inter-generazionale dei fondi pensione. Le esigenze di sicurezza e di servizi sociali potrebbero essere meglio affrontate incentivando quegli interventi che si basano su autonome reti di self-help e mutual-help fra generazioni. In generale, il lavoro sociale potrebbe orientarsi a metodologie di rete che connettono, anziché disconnettere, le generazioni fra loro (gli esempi della *tagesmütter*, del "buon vicino", dell'affidamento familiare di bambini o anziani, sono soltanto alcune indicazioni di una tale filosofia di intervento sensibile all'EG).

I) Nel privato sociale o terzo settore. Il mondo associativo non ha ancora elaborato un proprio codice simbolico dell'EG. Occorre che le associazioni sociali, le organizzazioni di volontariato, le cooperative di solidarietà sociale, le fondazioni non profit, e tutti gli altri attori propri di questo ambito si distacchino dal codice "politico" (filantropico e redistributivo) dell'EG, per assumere una riflessività di ordine superiore basata sul codice simbolico della reciprocità come scambio simbolico allargato fra le generazioni. In breve, non dovrebbero vedere le generazioni come categorie sociali di individui astratti (i bambini, gli anziani, ecc.), ma come figli, genitori, nonni, e così via, laddove le forme associative del privato sociale ne mediano i rapporti dall'esterno, tramite la partecipazione a forme di associazionismo volontario per fini di solidarietà sociale che riguardano siano i diretti interessati, sia altri soggetti della comunità. Qualora sia pensato in questa chiave, il privato sociale può esprimere nuove forme sui generis di equità sociale. Pensiamo ad esempio ad associazioni che creano fondazioni di comunità, banche etiche e banche del tempo specificatamente organizzate da generazioni, per generazioni e fra generazioni, cioè con programmi che si occupano essenzialmente di relazioni generazionali. Purtroppo, specie in Europa, queste organizzazioni sono state spesso assorbite da un codice politico dell'EG che le ha ridotte a *lobbies* che siedono a tavoli negoziali con i governi locali o centrali, o con altri enti pubblici e privati, per difendere categorie di interessi, o per ragionare di servizi di *welfare* offerti da altri attori, senza avere di mira lo sviluppo delle relazioni generazionali. Potrebbero invece diventare essi stessi operatori dell'equità fra le generazioni, solo che ne acquisissero una migliore e più profonda consapevolezza.

za. L'esperimento dei *vouchers* (in tante modalità diverse) nei servizi domiciliari per bambini e anziani, ad esempio, è già oggi una felice esperienza di organizzazioni familiari che, tramite fondazioni e cooperative, si associano per migliorare le relazioni fra generazioni mantenendo gli anziani in famiglia o in abitazioni prossime alla famiglia.

L) Nella famiglia e nelle reti informali. Le famiglie, nonostante siano i primi operatori del ricambio generazionale, sono ambienti particolarmente 'opachi' a riflettere su come spendono o investono le proprie risorse in chiave generazionale. Spesso i consumi familiari sono privi di un minimo di progettualità; i risparmi e gli investimenti vengono fatti sulla base di impulsi che non hanno criteri di EG. Occorre una riflessione culturale sulle regole allocative delle risorse fra le generazioni (compresenti e future) così come vengono praticate dalle famiglie. Grande importanza potrebbero avere i fondi previdenziali affidati alla gestione diretta delle famiglie, che potranno investire la previdenza individuale sulle generazioni della stessa famiglia. Il ruolo delle reti familiari e informali per uscire dal *welfare* assistenziale è oggi sempre più riconosciuto, ma manca ancora una lettura generazionale del modo in cui tali reti funzionano.

Per concludere. Affinché l'EG possa diventare una norma sociale diffusa, circolante in tutta la società, è importante che tutti gli attori si vedano reciprocamente, cioè relazionalmente e riflessivamente.

La famiglia dovrebbe specificare il proprio compito come luogo del dono che crea fiducia e scambio di reciprocità fra le generazioni, differenziando e integrandosi con quanto viene fatto dallo stato, dal mercato e dal privato sociale. Il privato sociale dovrebbe adottare al proprio interno dei criteri di EG che siano in sinergia con il contributo delle famiglie, dello stato e del mercato. Il mercato dovrebbe aprirsi ad una visione generazionale delle sue attività economiche, senza isolare la ricerca del profitto e dell'utilità dal potenziamento delle relazioni di reciprocità fra generazioni. Lo Stato dovrebbe adottare un criterio di EG nella propria funzione redistributiva, e inoltre intervenire perché ciascun attore si attivi per rimediare ai propri difetti allorché si constata che persegue l'EG in modo difettoso o fallimentare.

In questo quadro, il problema dell'equità sociale fra le generazioni diventa un compito che può essere adeguatamente affrontato solo in una visione relazionale dei criteri e dei mezzi per realizzarlo. Non si tratta di sminuire il ruolo dello stato, ma di specializzarlo nei suoi criteri e interventi, rendendo il sistema politico-amministrativo sussidiario alle iniziative che cercano di realizzare l'EG attraverso un maggiore sviluppo di iniziative specifiche per ciascuna sfera della società civile.

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele (1993), *Etica Nicomachea*, Rusconi, Milano.
- Atherton, C. (2000), *The Generational Equity Debate*, in "Journal of Social Policy", 29, pp. 338-340.
- Attias-Donfut, C. (1995), *Les solidarités entre générations*, Nathan, Paris.
- Barry, B. (1978), *Circumstance of Justice and Future Generations*, in R.I. Sikora, B. Barry (eds.), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia.
- Barry, B. (1996), *Teorie della giustizia*, tr. it. Il Saggiatore, Milano.
- Barry, B. (2000), *Sustainability and Intergenerational Justice*, in A. Dobson (ed.), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, pp. 93-117.
- Besussi, A. (1997), *Giustizia e comunità. Saggio sulla filosofia politica contemporanea*, Liguori, Napoli.
- Brown Weiss, E. (1992), *Environmental Change and International Law: New Challenges and Dimensions*, United Nations University Press, Tokyo.
- Centro Europa Ricerche (1999), *La solidarietà intergenerazionale nell'ambito familiare*, Quaderni Cer, Città Nuova, Roma.
- Coenen-Huther J., Kellerhals J., von Allmen M. (1994), *Les réseaux de solidarité dans la famille*, Réalités Sociales, Lausanne.
- Cohen, L. M. (ed.) (1993), *Justice Across Generations: What Does it Mean?*, Public Policy Institute, Washington, D.C.
- Dahl, R.A. (1979), *Procedural Democracy*, in P. Laslett, J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Yale University Press, New Haven CT, pp. 97-133.
- Dasgupta, P. (2001), *Human Well-Being and the Natural Environment*, Clarendon Press, Oxford.
- Donati, P. (1991), *Equità generazionale: un nuovo confronto sulla qualità familiare*, in *Secondo Rapporto sulla famiglia in Italia*, Edizione Paoline, Milano, pp. 31-108 [tr. parziale: P. Donati, *La "equidad generacional": un problema educativo y de politica social*, in "Revista Española de Pedagogía", año LI, n. 196, septiembre-diciembre 1993, pp. 463-501].
- Donati, P. (1997), *Le generazioni in un'ottica relazionale*, in G. Lazzarini, A. Cugno (a cura di), *Risorse e generazioni*, Angeli, Milano, pp. 63-91.
- Donati, P. (2000a), *La teoria relazionale della società e della giustizia*, in G. Mazzocchi (a cura di), *Etica, Economia, Principi di giustizia*, Franco Angeli, Milano.

- Donati, P. (2000b), *The New Citizenship of the Family: Concepts and Strategies for a New Social Policy*, in H. Cavanna (ed.), *The New Citizenship of the Family. Comparative Perspectives*, Ashgate, Aldershot, pp. 146-173.
- Frey, L., Livraghi, R. (1999), *Famiglia e solidarietà fra le generazioni*, in CISL, *Anziani '98. Tra uguaglianza e diversità. Secondo Rapporto sulla condizione della persona anziana*, a cura della Federazione nazionale pensionati Cisl, Edizioni Lavoro, Roma, pp. 237-253.
- Godbout, J. (1992), *L'esprit du don*, Éditions La Découverte, Paris (tr. it. *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993).
- Godbout, J. (1994), *Y a-t-il encore une économie de la parenté ?*, in "L'Ethnographie", vol. 90, n. 1, pp. 13-23.
- Höffe, H. (1996), *Giustizia sociale come scambio*, in "Studi Perugini", a. I, n. 2, pp. 211-227.
- Jong, G.J. (de) (1998), *Intergenerational Relationships and Solidarity Within the Family*, in K. Matthijs (ed.), *The Family. Contemporary Perspectives and Challenges*, Leuven University Press, Leuven, pp. 31-49.
- Kolm, S.C. (1996), *Modern Theories of Justice*, Mit Press, Cambridge MA.
- Le Grand, J. (1991), *Equity and Choice*, Harper Collins Academic, London.
- MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London.
- Margalit, A. (1996), *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge MA (tr. it. *La società decente*, Guerrini, Milano, 1998).
- Meadows, D.L. et al. (1972), *I limiti dello sviluppo*, Rapporto del System Dynamic Group, MIT, tr. it. Mondadori, Milano.
- O'Neill, J. (1994), *The Missing Child in a Liberal Theory. Towards a Covenant Theory of Family, Community, Welfare and the Civic State*, University of Toronto Press, Toronto.
- Parfit, D. (1976), *On Doing the Best for our Children*, in M. Bayles (ed.), *Ethics and Population*, Schenkman, Cambridge MA.
- Parfit, D. (1982), *Future Generations: Further Problems*, in "Philosophy and Public Affairs", vol. 11, n. 2, Spring, pp. 113-172.
- Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford (tr. it. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano, 1989).
- Parfit, D. (1990), *Overpopulation and the Quality of Life*, in J. Glover (ed.), *Utilitarianism and its Critics*, Macmillan, London.
- Piancastelli, F. (2000), *Equità fra le generazioni e politiche sociali: il caso del Comune di Bologna*, Doctoral Dissertation, Faculty of Political Sciences, University of Bologna, November.

- Pieper, J. (1968), *Justicia y Fortaleza*, Rialp, Madrid.
- Quadagno J. (1989), *Generational Equity and the Politics of the Welfare State*, in "Politics and Society", 17, pp. 353-376.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA (tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982).
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Scamuzzi, S. (1990), *Modelli di equità tra individui, classi, generazioni*, il Mulino, Bologna.
- Schlesinger, M., Kronebusch, K. (1994), *Intergenerational Tensions and Conflict: Attitudes and Perceptions about Social Justice and Age-Related Needs*, in Vern L. Bengtson and Robert A. Harootyan (eds.), *Intergenerational Linkages: Hidden Connections in American Society*, Springer, New York, pp. 152-184.
- Silverstein, M., Bengtson, V.L. (1997), *Intergenerational Solidarity and the Structure of Adult Child-Parent Relationships in American Families*, in "American Journal of Sociology", vol. 103, n. 2, September, pp. 429-460.
- Thomson, D. (1989), *The Welfare State and Generation Conflict*, in P. Johnson, C. Conrad, D. Thomson (eds.), *Workers and Pensioners*, St. Martins, New York.
- Turner, B.S. (1998), *Ageing and generational conflicts: a reply to Sarah Irwin*, in "The British Journal of Sociology", vol. 49, n. 2, pp. 299-303; *Age, generation and inequality: a reply to the reply*, in "British Journal of Sociology", vol. 49, n. 2, pp. 305-310.
- Videla, L. (2001), *La justicia intergeneracional*, Relazione al Simposio Internazionale Cificac, Mar del Plata (Argentina), 17-20 agosto.
- Walker, A. (1993), *Intergenerational relations and welfare restructuring: the social construction of an intergenerational problem*, in V.L. Bengtson, W.A. Achenbaum (eds.), *The changing contract across generations*, Aldine de Gruyter, New York, pp. 141-165.
- Williamson, J.B., Watts-Roy, D.M. (1999), *The Generational Equity Debate*, in J.B. Williamson, D.M. Watts-Roy, E.R. Kingson (eds.), *The Generational Equity Debate*, Columbia University Press, New York, pp. 3-37.
- Williamson, J.B., Watts-Roy, D.M., Kingson E.R. (eds.) (1999), *The Generational Equity Debate*, Columbia University Press, New York.
- Wissenburg, M. (2000), *An Extension of the Rawlsian Savings Principle to Liberal Theories of Justice in General*, in A. Dobson (ed.), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford, pp. 173-198.

-
- Young, H.P. (1994), *Equity. In Theory and in Practice*, Princeton University Press, Princeton.
- Zoroddu, P.G. (1994), *Il problema delle generazioni e dell'equità generazionale: un'analisi critica della letteratura anglosassone*, Doctoral Dissertation, Faculty of Political Sciences, University of Bologna, July.