

Frege e Quine sobre o ‘sentido’: uma evasão do terceiro reino

Victor Manoel Fernandes¹

Resumo

O presente artigo tem como objetivo apresentar a teoria do significado de Quine como uma resposta ou alternativa às teorias do ‘sentido’ [*Sinn*] e ‘pensamento’ [*Gedanke*] de Frege. As seções dois e três são destinadas, respectivamente, às teorias de Frege e Quine. A conclusão é a de que a teoria quineana da linguagem enquanto empreendimento coletivo faz com que a obtenção do seu significado descarte a possibilidade de uma apreensão objetiva do pensamento de proposições em um terceiro reino.

Palavras-chave: Quine. Frege. Linguagem. Sentido. Terceiro reino.

Frege and Quine about ‘meaning’: an evasion of the third realm

Abstract

The present article aims to present Quine's theory of meaning as a response or alternative to Frege's theories of 'meaning' [*Sinn*] and 'thought' [*Gedanke*]. Sections two and three are devoted, respectively, to the theories of Frege and Quine. The conclusion is that the Quinean theory of language as a collective enterprise makes obtaining its meaning rule out the possibility of an objective apprehension of the thought of propositions in a third realm.

Keywords: Quine. Frege. Language. Meaning. Third realm.

1 Introdução

Uma das principais contribuições de Frege para a filosofia, segundo Dummet (1973), foi a de prestar atenção no papel que o sentido [*Sinn*] tem e em como ele fundamenta as outras partes da filosofia, além de distingui-lo da referência. Para Frege, a teoria do sentido, que ele chamava de lógica, tem por objeto a verdade; assim, é imprescindível assegurar uma boa análise do sentido para descrever os pensamentos e se chegar a uma verdade científica fora da linguagem natural (que não comporta a verdade)². Todavia, como veremos, os argumentos de Frege sobre o sentido o levam a um tipo de platonismo, a um tipo de ontologia demasiado forte para que alguns filósofos possam aceitar.

¹ Doutorando do PPG-Filosofia UNISINOS. Graduado em Filosofia-Licenciatura (2016) e Mestre em Filosofia (2018) pela UNISINOS. Ganhador do prêmio ANPOF de Melhor Dissertação no biênio 2016-2018. E-mail: victormmanoel@gmail.com

² WEINER, Joan. Understanding Frege's project. In: POTTER, M; RICKETTS, T. *The Cambridge Companion to Frege*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Interessado, basicamente, na estrutura da linguagem e no seu aprendizado, Quine se apresenta como uma das fontes argumentativas mais polêmicas, consistentes e interessantes contra esse ponto de vista fregeano. Somos cômicos que a proposta quineana se estende a uma discussão muito mais ampla que à proposta por Frege, basta lembrarmos que entre esses dois filósofos houve o empreendimento do Círculo de Viena, mas, neste artigo, queremos investigar como a teoria da inescrutabilidade da referência, ligadas às da indeterminação da tradução e da não existência de significado oferecida por Quine se apresentam como resposta à teoria do sentido de Frege. Portanto, comecemos explicitando este último.

2 'Sinn' em Frege

Em seu artigo, *Sobre o Sentido e a Referência* de 1892, Frege expõe que unido a um sinal, como um nome próprio, há tanto aquilo que ele designa, i.e., a referência [*Bedeutung*] quanto o sentido [*Sinn*] ou o "modo de apresentação do objeto" (2009, p. 131). Essa distinção nasce de uma reflexão sobre a igualdade. Por exemplo, peguemos as sentenças " $a = a$ " e " $a = b$ ". Embora a igualdade esteja relacionando os termos, percebe-se que " $a = a$ " se dá de forma analítica, enquanto " $a = b$ " pode sugerir uma extensão maior não possível de ser atingida *a priori*. Pois bem, dirá Frege (2009), se a igualdade opera sua relação apenas sobre os objetos designados, não haveria motivos para distinguir " $a = b$ " de " $a = a$ ", e o assunto se estabeleceria acerca da identidade. Porém, se o foco deixar de ser os objetos para serem os nomes " a " e " b ", a discussão versaria sobre os nomes, mesmo não desconsiderando ao que se referem; por isso, essa distinção só se torna aparente ao aceitarmos que termos diferentes, embora designando os mesmos objetos, trazem em si sua peculiaridade, a saber, seu modo de apresentação³. Assim, diferentes sentidos podem designar o mesmo objeto, como no seu famoso exemplo, ligeiramente alterado por nós, de "A estrela da manhã é Vênus" e "A estrela da tarde é Vênus", onde ambos os termos "A estrela da manhã" e "A estrela da tarde" estão fazendo referência ao mesmo objeto, mas que, se unirmos as sentenças como em "A estrela da manhã é a estrela da tarde" e pressupormos alguém que conheça apenas um dos dois nomes, podemos admitir que esse alguém não assinta afirmativamente sobre "A estrela da manhã é a estrela da tarde" por conta do sentido que difere.

³ O que já nos coloca um passo a frente de Kant que, até onde sabemos, não atentara para a relevância do sentido quando trabalhava nas explicações dos juízos sintéticos e analíticos para a sua primeira *Crítica*.

Guillermo Rosado (2006) explica isso de uma forma simples. Primeiro, ele separa dois grupos de pares de expressão. Grupo 1: (i) 'Londres' e 'London', (ii) 'Spain's Capital' e 'die Hauptstadt Spaniens', (iii) '7' e 'VII'; grupo 2: (i) 'estrela da manhã' e 'estrela da tarde', (ii) 'o professor de Alexandre o Grande' e 'o mais famoso discípulo de Platão', (iii) 'o autor de *Der logische Aufbau der Welt*' e 'o único membro do Círculo de Viena que foi tanto aluno de Frege quanto de Husserl'. E depois explica que

In each pair of expressions of the first group the members, though different as signs, have not only the same referent but also the same sense. On the other hand, in each pair of expressions of the second group, though the members have the same referent, they are not only different as signs but also express different senses. They refer to the same object by means of different senses. If we put aside equivocal proper names, we can say that the same sense may correspond to various signs, and the same referent may correspond to various senses. (2006, p. 69).

Ou seja, há sinais diferentes que carregam o *mesmo sentido* e a mesma referência (grupo 1) assim como há sinais diferentes que carregam *sentidos diferentes*, mas fazem referência ao mesmo objeto (grupo 2). Isso faz com que uma referência possa ficar "encoberta" por conta da forma como se apresenta, i.e., pelo sentido. Desse modo, para aceitarmos que " $a = b$ " ou que "o professor de Alexandre o Grande é o mais famoso discípulo de Platão" nós precisamos de um mínimo de conhecimento que extrapole o que já se sabe de um dos termos, pois o valor cognitivo desses termos, embora a igualdade referencial, evidenciam tanto a separação entre sentido e referência (já que temos a mesma referência, mas não o mesmo sentido) quanto – o que é o mais importante –, *pensamentos* [*Gedanken*] diferentes. Dizemos o “mais importante” porque ‘pensamento’ é uma das noções basilares da filosofia fregeana. Vejamos

Sem querer dar uma definição, chamo de pensamento a algo sobre o qual se pode perguntar pela verdade. Conto entre os pensamentos tanto o que é falso, quanto o que é verdadeiro. Conseqüentemente, posso dizer: o pensamento é o sentido de uma sentença, sem querer com isto afirmar que o sentido de toda sentença seja um pensamento. O pensamento, em si mesmo imperceptível pelos sentidos, veste-se com a roupagem perceptível da sentença, tornando-se assim para nós mais facilmente apreensível. Dizemos que a sentença expressa um pensamento. (FREGE, 2002, p. 14-15).

O pensamento, então, é o sentido da sentença, porém, não é toda a sentença, como encontramos no trecho acima, que contém um pensamento. O tipo de sentença específico que expressa um pensamento é o assertivo (que comunica uma informação positiva ou negativa), que pode também ser colocado na forma interrogativa. Uma sentença imperativa, do ponto de vista fregeano, claramente tem um sentido, mas não um pensamento; assim, não podemos identificar sentido e pensamento absolutamente,

embora estejam intimamente ligados em relação às sentenças assertivas, sendo o sentido dessa sentença um pensamento.

Igualmente já fica evidente, portanto, que o pensamento, para Frege (2009, p. 137), não é "o ato subjetivo de pensar, mas seu conteúdo objetivo". Por isso, tanto no seu artigo *Sobre o sentido e a referência* (de 1892) quanto em *O Pensamento* (mais de 25 anos depois), ele coloca a distinção entre pensamento e ideia ou representação⁴ (*Gedanke* e *Vorstellung*, respectivamente).

Quando a referência de um sinal é um objeto sensorialmente perceptível, então a idéia que dele tenho é uma imagem interna, emersa das lembranças de impressões sensíveis passadas e das atividades, internas e externas, que realizei. Essa imagem interna está frequentemente impregnada de emoções; os matizes de suas diversas partes variam e oscilam. Até num mesmo homem, nem sempre a mesma idéia está associada ao mesmo sentido. A idéia é subjetiva: a idéia de um homem não é a mesma de outro. Disto resulta uma variedade de diferenças nas idéias associadas ao mesmo sentido. Um pintor, um cavaleiro e um zoólogo provavelmente associarão idéias muito diferentes ao nome "Bucéfalo" [nome do cavalo de Alexandre Magno]. A idéia, por tal razão, difere essencialmente do sentido de um sinal, o qual pode ser a propriedade comum de muitos e, portanto, não é uma parte ou modo da mente individual. Pois dificilmente se poderá negar que a humanidade possui um tesouro comum de pensamentos, que é transmitido de uma geração para outra. (2009, p. 134).

A grande diferença, então, entre um e outro é a sua objetividade ou dependência subjetiva para que "exista". Enquanto uma ideia é apenas minha e precisa de mim para ser sustentada, Frege entende que um pensamento é objetivo, ou seja, que não depende de um sujeito que o pense (assim como um objeto efetivo), embora não seja sensível (como uma ideia também não é). Isso faz com que por mais que duas pessoas não possam ter a mesma ideia, o mesmo pensamento é possível, pois esse último é objetivo. Frege usa o exemplo do teorema de Pitágoras para ilustrar:

Se o pensamento que expresso no teorema de Pitágoras pode ser reconhecido como verdadeiro tanto por outros quanto por mim, então ele não pertence ao conteúdo de minha consciência, não sou seu portador, mas posso apesar disso reconhecê-lo como verdadeiro. Mas se não é o mesmo pensamento o que eu e outrem consideramos como o conteúdo do teorema de Pitágoras, então não seria adequado dizer "o teorema de Pitágoras", mas "meu teorema de Pitágoras", "seu teorema de Pitágoras", e estes seriam distintos, uma vez que o sentido pertence necessariamente ao teorema. Meu pensamento seria então conteúdo de minha consciência e o pensamento de outrem seria conteúdo de sua consciência. (2002, p. 26).

Nitidamente, a preocupação de Frege com a objetividade do pensamento é a de estabelecer a viabilidade de uma ciência intersubjetiva, que não esteja refém do

⁴ O tradutor Paulo Alcoforado traduziu '*Vorstellung*' na primeira edição do *Lógica e Filosofia da Linguagem* por 'representação', mas, na segunda edição, coloca como 'ideia'. Embora eu prefira o termo 'representação', seguirei utilizando 'ideia' por estar utilizando as citações da última edição.

subjetivismo (ou do psicologismo), visto que " $2 + 3 = 5$ " não pode ser verdadeiro apenas para um único indivíduo e qualquer um pode ter acesso a esse pensamento seja quando for. No entanto, essa objetividade do pensamento e esse ter "acesso" a ele, levam Frege a um tipo de platonismo. Segundo Largeault (1970, p. 59),

Traditionnellement on appelle platonicienne la thèse que i) les mots dénotant des entités abstraites introuvables dans l'univers concret sont des noms de réalités idéales existant en soi: ainsi les concepts, les classes, les nombres, les fonctions, toutes choses qui ne se rencontrent pas dans la nature qui nous entoure, seront considérées comme appartenant à un univers d'idées.

E é *parcialmente* isso⁵ que vemos quando Frege faz referência a um "univers d'idées" (aqui sendo *Gedanke*, não *Vorstellung*):

Assim, o resultado parece ser o seguinte: os pensamentos não são nem coisas do mundo exterior, nem idéias. É preciso admitir um terceiro domínio. O que este contém coincide com as idéias, por não poder ser percebido pelos sentidos, e também com as coisas, por não necessitar de um portador a cujo conteúdo de consciência pertenceria. Assim, por exemplo, o pensamento que expressamos no teorema de Pitágoras é intemporalmente verdadeiro, verdadeiro independentemente do fato de que alguém o considere verdadeiro ou não. Ele não requer nenhum portador. Ele é verdadeiro não a partir do momento de sua descoberta, mas como um planeta que já se encontrava em interação com outros planetas antes mesmo de ter sido visto por alguém⁷. [Nota de rodapé 7: Vê-se uma coisa, tem-se uma idéia, apreende-se ou pensa-se um pensamento. Quando se apreende ou se pensa um pensamento, este, não é criado, mas se estabelece com ele uma certa relação que já existia anteriormente; uma relação distinta da relação de ver uma coisa ou de ter uma idéia]. (2002, p. 27).

E assim, por incrível que possa parecer, na visão de Frege (2002, p. 34), "A tarefa da ciência não consiste em um criar, mas em um descobrir pensamentos verdadeiros", tendo em vista que esses são verdadeiros eternamente. O 'teorema de Pitágoras', *verbi gratia*, já existia antes de Pitágoras; talvez pudesse aparecer por outro nome, com outros sinais, quem sabe como 'teorema de Euclides', mas o fato de o pensamento "o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos" não ser formulado/apreendido na linguagem⁶, não mudaria sua existência e verdade. No entanto, invariavelmente, para obtermos esse ou outros pensamentos é necessário que os apreendamos. O "apreender" [*fassen*], dessa forma, é o método de adquirirmos os pensamentos porque ele deriva da faculdade de pensar. Como diz Frege (2002, p. 34), "ao pensar não produzimos pensamentos, mas os apreendemos" naquele terceiro reino.

⁵ 'Parcialmente' porque precisaríamos ver adequadamente como Frege entenderia aquelas entidades abstratas citadas.

⁶ Como coloca John Horty sobre esse papel da linguagem: "I suggested earlier that Frege, at least in some of his later works, was tentatively exploring a representationalist picture of thinking, according to which *we are supposed to grasp senses through the mediation of linguistic items*". (2007, p. 58. Grifo nosso). E Carlo Penco, ao falar do terceiro reino: "*i pensieri che l'umanità è finora riuscita a individuare, scoprire ed esprimere linguisticamente*". (2010, p. 158, grifo nosso).

3 '*Meaning*' em Quine

Na via oposta, encontramos Quine com uma visão muito diferente a respeito da linguagem, não utilizando, por exemplo, de enunciados intensionais, mas apenas extensionais por conta de sua adesão empirista ao behaviorismo. Isso o levará, como veremos, a negar o conceito de significado (*meaning*; correspondente ao *Sinn* fregeano) carregado pela tradição filosófica.

Podemos começar a entender uma de suas diferenças para com Frege e a tradição quando percebemos a concepção quineana sobre a linguagem se embasar em um holismo. Seu holismo "nasce", sobretudo, como resposta crítica aos dois dogmas do empirismo identificado por ele, sendo, o primeiro, a divisão analítico-sintético e, o segundo, o reducionismo – que postula a possibilidade de reduzir a sentenças observacionais as mais teóricas da ciência, além de as verificar isoladamente. A cada dogma, um holismo (STEIN, 2009). Para o segundo dogma, o holismo formulado por Quine é o epistêmico, que Sofia Stein nos apresenta de forma clara quando diz que

[...] o holismo aceita que hipóteses científicas sejam revistas, porém não aceita que estas sejam revistas isoladamente, pois elas não estão isoladamente em contato com determinados enunciados observacionais, cujo valor de verdade pode mudar. O sistema teórico se altera como um todo quando ocorrem modificações na periferia. Não há como precisar exatamente qual hipótese ou enunciado teórico terá de ser abandonado quando algum enunciado observacional for falseado. (2009, p. 53).

Apesar desse trecho ser a respeito do holismo epistêmico, é notório dentro dele referências ao outro holismo – pois estão ligados, se complementam –, i.e., o semântico, que basicamente quer dizer que "[...] devemos observar um universo lingüístico como um todo significativo, no qual as partes se determinam mutuamente e o significado flui de um enunciado a outro". (STEIN, 2009, p. 53). Ou seja, quando falamos de linguagem, no sentido quineano, tem de estar presente o seu holismo, a visão de que a linguagem é uma rede onde os "fios sentenciais" se apóiam uns nos outros para ganhar significado.

Mas que 'significado' é esse? Apenas por termos a tese holista, percebemos que não se trata de um 'significado' como visto por Frege, por exemplo, já que sua "existência" é um processo oriundo de uma "rede comportamental", não estatuído/subsistente por si mesmo, muito menos num terceiro reino. Segundo Hylton,

What Quine objects to is the uncritical postulation of meanings as entities at the outset of inquiry. More broadly, he objects to what he calls mentalism—an uncritical view of the mind and its powers in general. So he objects to the idea that meanings are mental entities, and that our understanding of language, and hence our use of it, can be explained in terms of our somehow “grasping” or “having in mind” such entities. In Quine’s view, this gets it backwards. For the purposes of serious philosophical and scientific inquiry, we must begin with what is public and open to empirical investigation, and so with the use of

language, not with the alleged mental underpinnings of that use. Understanding a language consists, very roughly, in being able to use it in appropriate ways (and respond appropriately to its use by others, and so on). (2007, p. 54).

Ou seja, o 'significado', consoante à advertência do uso desse termo, vem do uso coletivo que se faz da linguagem, não de objetos abstratos/objetivos que são associados a um objeto⁷. Esse tipo de manobra, inclusive, tenta deixar de lado enunciados intensionais em prol de extensionais, adquiridos comportamentalmente por meio de estímulos que são o assentimento ou dissentimento dos outros falantes⁸. De forma elementar, esse é o dispositivo de aquisição significativa, mas o mais interessante é notarmos que esse processo se dá desde o início, seja do aprendizado das palavras seja na introdução de conteúdo empírico para a linguagem, naquele tipo de sentença denominada observacional, que carrega seu conteúdo às sentenças mais teóricas. Por isso, o modo de significação, para Quine, é o *stimulus meaning* (significado por estímulo), que ele define como sendo "[...] a soma de suas disposições [do sujeito] a assentir ou a dissentir de uma frase em resposta a uma estimulação presente". (2010, p. 59). Assim, o uso de palavras e sentenças correspondem a estimulações, não a objetos, e o resultante disso é o uso, não um "modo de apresentação" da sentença ou o seu sentido (que guardaria seu status ontológico principal no "mundo dos pensamentos").

Pois bem, por conta da 1) dissociação da linguagem como correspondência determinada do mundo e que 2) ganha seu "significado" por construção coletiva via situações estimulativas e não por causa de objetos, Quine pode chegar à tese da inescrutabilidade da referência. Essas duas premissas são evidenciadas na precisa explicação de Stein sobre essa tese quineana:

Os falantes aprendem a usar uma palavra inequivocamente ao compartilharem situações estimulativas com os seus interlocutores e a serem condicionados a usar tal palavra frente a essas situações. Esse compartilhar de situações, entretanto, não estabelece, exteriormente à situação, nenhuma referência da palavra. Ou seja, não temos acesso à referência de um ponto de vista exterior

⁷ Como também expõe H. Glock (2003, p. 138) ao dizer que "In line with the later Wittgenstein, Quine rejects any such entities called 'senses' or 'meanings'. The idea of mental or abstract meanings is 'the myth of a museum in which the exhibits are meanings and the labels are words' (OR 27). That an expression is meaningful is not due to it being associated with an object which is its meaning" e que "Appealing to Dewey and Wittgenstein, Quine goes on to claim that in so far as the notion of meaning is legitimate, it must be explained by reference to verbal behaviour and thus to *linguistic use*". (2003, p. 139).

⁸ Pode ser igualmente conveniente vermos que, como aponta M. McDermott (2012, p. 301), levando em consideração o empirismo sobre o significado, "In general, the *WO* objection to intuitive talk of meaning is that it relies on an unreduced mentalism. Unreduced? Could we hope to show that talk of belief etc. is, on the contrary, reducible to talk of behavior? Quine's reply is that the only plausible analysis would be along the lines of Carnap—'John believes that *s*' = 'John would assent to a sentence of his language *synonymous* with *s*'. It seems that we can only reduce meaning to behavior if we take mental states for granted; but we can only reduce mental states to behavior if we take meaning for granted; so neither meaning nor mind can be reduced to behavior. This is the "intentional circle." Given his behaviorism, Quine's conclusion is that there is no content in talk of meaning *or* in talk of mind."

ao contexto da comunicação intersubjetiva. *Assim como significados de frases não podem ser cristalizados, a referência também não o pode.* Daí a referência ser inescrutável. (2009, p. 63, grifo nosso).

Dito de outra forma: ou o significado vem do objeto e, aí, uma entidade abstrata intramental deverá ser aceita e a referência fica a salvo, ou o significado é estabelecido intersubjetivamente em situações behavioristas de assentimento e dissentimento não caindo ele, o significado, sob a determinação do objeto, embora a referência, aqui, se perda (exatamente pelo modo como o significado é estabelecido)⁹.

Essa posição desemboca na última tese de Quine que queremos falar neste artigo, a saber, a da indeterminação da tradução. Segundo Quine (2010, p. 51), ela quer mostrar que "manuais para traduzir uma língua em outra podem ser estabelecidos de maneiras divergentes, todas compatíveis com a totalidade das disposições verbais, porém incompatíveis entre si". Principalmente no caso em que quer tratar, o da tradução radical, onde um primeiro contato com a língua desconhecida é tomado. Assim, ao ficarmos com o critério dos *stimulus meaning*, o linguista interessado na tradução do novo idioma irá observar os comportamentos dos nativos e anotar os sons (palavras ou sentenças – num primeiro momento indeterminadas) que ouvir; ao anotar, tentará, sem influenciar as respostas, repetir as palavras em diferentes situações para obter assentimento ou dissentimento do nativo. Obviamente, corroborando para a tese de Quine, dificilmente alguém imaginaria as primeiras conversas entre o linguista e o nativo serem a respeito de filosofia, para dar um exemplo de enunciados abstratos. Por isso, podemos dizer que é através dos enunciados observacionais que iniciarão seu contato verbal, introduzindo vagorosamente tanto significado (rudimentar para o tradutor, mas rico para os nativos) quanto conteúdo empírico. O problema da tradução, ou o motivo pelo qual ela é indeterminada, está em imaginarmos um outro tradutor exposto ao mesmo processo dos *stimulus meaning*, sobre o mesmo idioma. Imaginemos que ele começou pelo outro extremo da região, e que ouviu os mesmos sons que o primeiro tradutor, mas com a diferença de os ter adquirido por outras situações. O que isso mostra? Mostra, propriamente, a tese mesma de Quine; novamente: "manuais para traduzir uma língua em

⁹ No capítulo IV do *Palavra e Objeto*, Quine nos dá alguns exemplos da vaguidade da referência, item ligado pelos critérios a recém tratados à inescrutabilidade da referência. Lá, ele (2010, p. 167) diz que "Um termo singular nomeando um objeto físico pode ser vago com respeito aos limites daquele objeto no espaço-tempo, enquanto um termo geral pode ser vago com respeito aos anexos periféricos de sua extensão". Dessa forma, se o significado (e sua definição) fosse sempre preciso, imutável, com referência precisa sobre o objeto designado, não haveriam termos vagos ou problemas em enunciar quando se está vendo uma "lana molhada" ou uma "água lamacentas", ou quando se tem ou um ou dois organismos em uma mulher grávida, por exemplo.

outra podem ser estabelecidos de maneiras divergentes, todas compatíveis com a totalidade das disposições verbais, porém incompatíveis entre si". (2010, p. 51). Ou seja, como adquirir uma tradução perfeita se o significado das palavras e enunciados se dá por meio de estímulos e não objetos, ou, ainda, se podemos obter as mesmas palavras por estímulos-situações-comportamentos diferentes?

Visivelmente, podemos observar nesse "sistema" quineano da linguagem, brevemente exposto nesse trabalho, uma relação muito forte entre todas as suas teses. Os significados adquiridos por comportamento desabilitam as referências mentais dos enunciados intensionais e dos objetos físicos como sua origem; disso, uma "rede semântica" é tecida a partir dos enunciados observacionais; dessa forma, se uma de suas "linhas" mudar, outras também mudarão e, assim, a rede se transformará; e é sempre essa rede que é confrontada com o mundo, nunca apenas uma única linha por vez; seu "tecido", embora puramente verbal e "confeccionado" em conjunto, jamais conseguirá se formar com perfeição sobre o mundo; e, por fim, tentar justapor os diferentes tecidos uns sobre os outros, ou ajustar um pedaço do seu com o outro, é sempre uma tarefa inconclusiva por conta dos diferentes "pontos de costura".

4 Conclusão

O que podemos extrair dessas duas perspectivas apresentadas nesse artigo é que a origem do sentido/significado da linguagem é determinante para a concepção, desenvolvimento e uso da linguagem como um todo. Comparando esses dois filósofos que tratamos nesse artigo acerca desses pontos, fica evidente suas diferenças: uma coisa é admitirmos que o cientista, embora fazendo uso da empiria, tenha que descobrir sentidos/pensamentos verdadeiros eternamente por meio de sentenças que podem ser analisadas individualmente ou em silogismos, e que contam com uma espécie de "toque direto" à realidade; e outra coisa é vermos a linguagem como tarefa comportamental de aprimoramento infinito que também versa e se estende dessa mesma maneira aos tópicos científicos investigados e produzidos pelos mesmos humanos que constroem a linguagem que utilizam – além disso, seguindo essa interpretação, podemos ver como a ciência é um esforço ainda mais coletivo do que já parecia.

E é visualizando esse empreendimento coletivo que é a linguagem e sua relação com o seu sentido igualmente determinado coletivamente, que podemos ver como as teses de Quine se inscrevem como resposta portadora de senso naturalista à teoria do sentido

fregeano que nos oferece dificuldades com a existência de um terceiro reino e o modo de apreensão dos pensamentos.

Referências bibliográficas

- DUMMETT, D. *Frege: Philosophy of Language*. London: Harper&Row, 1973.
- FREGE, G. O Pensamento: uma Investigação Lógica. In: Alcoforado, Paulo (tradutor). *Investigações Lógicas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. Sobre o Sentido e a Referência. In: Alcoforado, Paulo (tradutor). *Lógica e Filosofia da Linguagem – Gottlob Frege*. São Paulo: Edusp, 2009.
- GLOCK, Hans J. *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- HORTY, John. *Frege on Definitions – A case Study of Semantic Content*. New York: Oxford University Press, 2007.
- HYLTON, Peter. *Quine – Arguments of the Philosophers*. New York: Routledge, 2007.
- LARGEAULT, Jean. *Logique et Philosophie Chez Frege*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970.
- MCDERMOTT, Michael. Skepticism about Meaning. In: RUSSELL, Gillian; FARA, Delia G. *The Routledge Companion to Philosophy of Language*. New York: Routledge, 2012.
- PENCO, Carlo. *Frege*. Roma: Carocci, 2010.
- QUINE, Van O. *Palavra e Objeto*. Petrópolis, Rj: Vozes, 2010. Tradução de Sofia I. A. Stein e Desidério Murcho.
- ROSADO, Guillermo. *A Critical Introduction to the Philosophy of Gottlob Frege*. Hampshire: Ashgate, 2006.
- STEIN, Sofia I. A. *Van Orman Quine – Epistemologia, Semântica e Ontologia*. London: College Publications, 2009.
- WEINER, Joan. Understanding Frege's project. In: POTTER, M; RICKETTS, T. *The Cambridge Companion to Frege*. New York: Cambridge University Press, 2010.